

**CRÍTICA Y DIALÉCTICA.
UNA INTERPRETACIÓN POLÍTICA DE MARX**

David Esteban Rico Palacio

Trabajo presentado para optar por el título de Magíster en Filosofía

Director:

Francisco Cortés Rodas

Universidad de Antioquia

Instituto de Filosofía

Medellín

2019

Contenido	
Introducción	3
Capítulo I	9
1. Crítica y política:.....	9
1.1 Alemania: despotismo y “filisteísmo”	12
1.2 Crítica, política y proletariado	14
2. Crítica como comprensión y explicación	18
Capítulo II.....	23
1. Manuscritos de economía y filosofía de 1844	23
1.1 El trabajo enajenado.....	24
1.1.1 Enajenación, capital y salario.....	29
1.2 Propiedad privada: análisis teórico y exposición conceptual.....	33
2. Feuerbach y la crítica filosófica juvenil de Marx a Hegel.....	35
2.1 Actividad política y comunismo	43
Capítulo III.....	47
1. Teoría de la historia y materialismo nuevo.....	47
1.1 Miseria de la filosofía: Metafísica de la economía política	48
1.1.1 Historia y negatividad	53
2. El método de la economía política (1857)	63
2.1 Formulación del método	64
3. Crítica económica y lucha de clases.....	72
Capítulo IV.....	78
1. Dialéctica como método del saber y su relación con la historia.....	78
1.1 <i>El capital</i> y el método de exposición.....	83
1.2 El punto de partida de la exposición.....	88
2. Trabajo productivo y capital	99
3. Objetivación social y dominación abstracta	104
4. Exposición teórica y movimiento histórico.....	110
5. Plusvalía, desarrollo histórico y contradicción de clases	114
6. Ley histórica y proceso natural	129
7. Riqueza social capitalista, posibilidad histórica y proletariado	131
8. Resultado negativo y superación histórica.	139
Conclusiones.....	149
Bibliografía	154

Introducción

El pensamiento de Karl Marx aparece vinculado con problemas esenciales que no dejaron de estar presentes en las sucesivas investigaciones que realizó sobre la sociedad capitalista. La desvalorización del hombre, la dominación social, la enajenación, la cosificación, el extrañamiento, la explotación; pero también el individuo, la libertad y la revolución, permanecen como ideas constantes a lo largo de su obra. El tratamiento diferencial que estos conceptos reciben en las distintas etapas de su pensamiento, y el modo como aparecen en el conjunto de su obra, están determinados por el desarrollo intelectual que Marx fue experimentando a medida que se adentraba en sus preocupaciones teóricas.

Desde sus escritos tempranos, hacia comienzos de 1843, un año antes de los *Manuscritos de París*, en la época periodística de sus primeros años, Marx había acogido la crítica como arma de combate para denunciar los atropellos, el atraso y la opresión. Su ataque frontal desafió sin miedo el poder de los censores del régimen prusiano que lo silenció, pues Alemania se había constituido en el primer objetivo directo de su crítica implacable. La existencia anacrónica de un régimen caduco y asfixiante, y la organización obsoleta de la sociedad no disminuyeron en el joven Marx su férrea crítica. Exceptuando la revisión detenida de los párrafos finales del sistema de la eticidad correspondientes al momento del Estado en la *Filosofía del derecho*, donde Marx criticó la concepción hegeliana del Estado, la crítica política que poco después emprendió nunca dejó de estar ligada a la revolución. Su punzante crítica la dirigió primero a un patriotismo que, en medio de un atraso político profundo, ignoraba las razones que justificaban la vergüenza que Alemania aún no podía sentir. Sin embargo, el desconcierto que le provocaba a Marx la realidad política de su patria no impedía que en medio de la desesperanza vislumbrara una posibilidad de libertad. La valoración positiva de las cosas incluía al mismo tiempo el elemento negativo que haría de la revolución algo posible y necesario, dada la urgencia de transformación. Del mismo movimiento interior, del que brotaba la desesperanza, debían surgir las condiciones suficientes para su real superación. No había por qué huir, tampoco maldecir, ni hacía falta apresurarse en una empresa quijotesca que sobrevalorara la acción. La tarea inicial debía orientarse a comprender el mundo, a elevarlo a concepto, pues captar la cosa misma exige entender su estructura, su desarrollo, su necesidad y sus posibilidades. Es preciso, pues, no

anticiparse a la deducción de un mundo que aún no está por nacer. La crítica debe vigilar su objeto y no apresurarse en la implantación de un estado de cosas que aún no puede surgir.

En lo sucesivo Marx se esforzará por articular la práctica y la teoría, pues la crítica que se propone conocer y transformar implica necesariamente, en primer lugar, un trabajo reflexivo, esto es, la aprehensión intelectual del objeto de la crítica, y en segundo lugar, la actividad política correspondiente como acción radical que se apoya en la posibilidad real que la sociedad ofrece para hacer viable la revolución. De este modo es que convergen lo social y lo político en la teoría crítica de Marx. Sus primeros análisis, y con mayor razón los posteriores, reflejan que ambas dimensiones constituyen factores necesarios en el estudio crítico de toda sociedad, incluyendo, naturalmente, la capitalista. Es apenas obvio que una teoría crítica fundamentada en la necesidad de transformar la sociedad no pueda prescindir de la política. De ahí que el trabajo crítico se entienda esencialmente como *acción y comprensión*.

Si la actividad política es acción transformadora, y la acción es fundamentalmente lucha, entonces la lucha política es esencialmente revolucionaria. Bajo esta perspectiva lo político aparece como un juego de poderes contrapuestos, como lucha abierta entre fuerzas en crecimiento y expansión. La lucha social y el conflicto, y en consecuencia, la política, surgen de una dialéctica de intereses que se asocian y se alían; que se enfrentan y se oponen. En esta interacción se producen colisiones contra obstáculos y resistencias de viejas fuerzas ya constituidas, y este conflicto se exterioriza como choque de fuerzas contra fuerzas. La actividad política participa en este juego cuyo principio dinámico está constituido por la guerra y la confrontación. La oposición hostil de intereses que se condicionan y repelen es el resultado de contradicciones inmanentes que tienen lugar en la vida económica y social. Es este dinamismo el que explica por qué “Marx se resiste a pensar los conceptos aislados, separados de su desarrollo concreto y de su permanente movimiento, y, por tal razón, no aborda la política a partir de distinciones categóricas, sino de relaciones y continuidades” (Paredes, 2015, p. 125).

La acción política que tiene la revolución como objetivo se ve implicada en una relación social que ha llegado a un punto de tensión desde el cual surge el conflicto. Este conflicto, que nace de la reunión y oposición de fuerzas, está configurado por distintos intereses en torno a los cuales se aglomeran las personas que comparten una condición común (grupos, clases sociales, etc.). Los análisis de Marx revelarán que las contradicciones de intereses están profundamente atadas a

dinámicas sociales y económicas particulares. Cuando por primera vez Marx reparó en la existencia del proletariado entendió que su surgimiento como clase estaba ligado al movimiento industrial que ya había irrumpido en Alemania. Las reflexiones de la *Introducción de la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, publicada en 1844 en los *Anales franco-alemanes*, aún estaban por madurar, y para eso debían encontrar un terreno firme que Marx rápidamente halló, y que llevó a cabo en los *Manuscritos* de 1844, donde no solo confrontó la economía clásica sino también la filosofía hegeliana y su dialéctica. Desde entonces, a pesar de haberla criticado, el papel que muy tempranamente el joven Marx le otorgó a la ‘dialéctica de la negatividad’ en el flujo real de la historia, se conservó como un elemento transversal de la concepción marxiana de la sociedad que poco a poco fue elaborándose hasta *El capital*. En 1844 Marx interpreta la negación de la negación como un movimiento práctico efectuado por el hombre, cuyo objetivo debía encaminarse a la reapropiación de la esencia humana a través de la superación de la propiedad privada. En la *Introducción* ya mencionada, redactada poco antes de los *Manuscritos*, el proletariado se nombraba como “resultado negativo de la sociedad”, y aparecía, por tanto, como el “representante negativo” capaz de llevar a cabo la crítica de lo existente. A partir de entonces, la sociedad es interpretada como una realidad dinámica mediada por la negatividad que da lugar a una relación antagónica de clases, lo cual permite afirmar la función política que desempeña lo negativo en el curso de la historia. El papel de los trabajadores como clase constituida puesta en acto conduce a su comprensión como clase para sí, pues la conciencia acerca de sí misma es el resultado de su propia acción. La crítica entonces encuentra su punto de apoyo en un movimiento negativo, en tanto fuerza que se ha puesto en movimiento, que es activa y ha empezado a obrar.

Haberse encontrado en el terreno de la crítica de la organización social y de las relaciones económicas modernas le permitió a Marx enriquecer la idea de que es en la sociedad y la historia donde tiene lugar la actividad humana, y donde la dialéctica se aplica y se descubre. Más que la ley trascendente de una filosofía de la historia, de la cual la historia no sería más que su escenario; más que un proceso lógico de construcción teórica mediado por el movimiento del pensamiento y la conciencia, donde los conceptos y las categorías se combinan y se enlazan; más que el movimiento teleológico de un principio universal, la dialéctica, como movimiento efectivo en el tiempo, es lo que opera en el flujo real de la historia como negatividad práctica inmanente a ella, y como principio activo que se desprende del interior mismo de la sociedad. La labor teórica

debe concentrarse entonces en la captación de este resultado negativo mediante la comprensión de su conexión necesaria con el movimiento que la produce.

La dialéctica marxiana se vincula con la realidad social y es concebida en unidad esencial con el movimiento de la historia. Un elemento clave reside en la crítica económica y política de Marx: la noción de ‘negatividad’ y su constitución como praxis humana en el mundo material, esto es, en el proceso de la producción histórica de la vida social. Esta negatividad que surge del seno de la historia en su devenir no se funda en una ontología ni tiene por base un principio metafísico o suprahistórico. Todo lo contrario. Es ella un movimiento real proveniente del interior mismo de las contradicciones objetivas de la sociedad, en cuanto oposición inmanente de intereses que da lugar a una lucha de clases antagónicas.

Con la dialéctica Marx hace referencia al proceso evolutivo de la sociedad y la historia, y establece como núcleo fundamental suyo el principio de la negación de la negación, el cual afirma que dicha evolución está condicionada por la contradicción de los elementos que la integran, y por la acción de estos elementos. En su interpretación de la sociedad y la historia como actividad y praxis acoge la dialéctica como un recurso que permite conectar la crítica con la acción política como ingrediente fundamental del trabajo teórico.

Hay entonces una dimensión política del trabajo intelectual expresado en la labor de comprender. A través de la dialéctica, Marx logra conectar su teoría de la sociedad y la historia con la práctica política. Esta conexión permanece unida a la necesidad de transformar de modo radical la realidad social, pero solo si esta ha logrado comprenderse antes. La dialéctica, que para Marx encuentra su fundamento en el momento negativo de la contradicción, se instala, desde el punto de vista político, en un campo de probabilidades. Si bien se identifica con las contradicciones sociales que han tenido ya lugar, la superación real de estas solo se concibe mediante la intervención práctica de hombres que realizan las posibilidades a que ha llevado la contradicción. Pero la crítica política con vocación revolucionaria queda subordinada al trabajo teórico que se esfuerza por captar el verdadero estado de la realidad social, pues sin esto se cae en el error de la proclama doctrinaria y la práctica dogmática que se plantea imposibles. La crítica, como se verá en el desarrollo de este escrito, principalmente en el capítulo primero, se separa del dogmatismo, y a su torpe obstinación le contrapone la necesidad de análisis como requisito de la acción.

Tanto la consigna acrítica y el “revolucionarismo” ciego que se lanzan presurosos a la exaltación de la transformación violenta sin la valoración de sus reales posibilidades; así como la fe en hechos automáticos determinados por procesos objetivos que legitimarían un fatalismo histórico, se ponen al margen de la concepción crítico-práctica que propone Marx, la cual se expone en el principio que afirma que el conocimiento crítico de la realidad es *conditio sine qua non* de cualquier acción histórica orientada a transformarla. La teoría sin la praxis es inútil; la praxis sin la teoría es torpe. Como afirma Mondolfo (2006), “no es posible cambiar sin interpretar, por otra parte, solo quien quiere cambiar y obrar sabe interpretar. El esfuerzo teórico del filósofo es vano si no está acompañado y sostenido por la voluntad de acción” (p. 102). De modo que “el materialista práctico”, como lo llama Marx, tiene necesidad de comprender si realmente está comprometido con la necesidad de “revolucionar el mundo existente, de atacar prácticamente y de hacer cambiar las cosas con que nos encontramos” (Marx y Engels, 2014, p. 35).

Cuando Marx incursiona en el campo de la economía, desde el cual lleva a cabo el análisis de la sociedad capitalista en el contexto de un conflicto de intereses entre clases, y orienta sus esfuerzos a investigar las relaciones económicas, la naturaleza del trabajo y el proceso productivo, sus conceptos filosóficos y categorías económicas no puedan dejar de reflejar una determinada realidad política. En efecto, si el estudio económico de una sociedad fundada en contradicciones revela choques entre clases y tensiones producidas por relaciones antagónicas, los instrumentos conceptuales aplicados a la realidad que expresan no podrán pasar por alto esta fuerte agitación política, ni ser depurados en la criba filosófica o científica que, todo lo contrario, deberán esforzarse por acoger y comprender la compleja realidad en la que se inscriben. Si como se afirma en *Miseria de la filosofía*, las categorías económicas son abstracciones de relaciones sociales, dadas las confrontaciones surgidas del seno de estas relaciones, dichas categorías, en tanto expresan relaciones económicas, deben adoptar por eso una naturaleza política, deben adoptar un carácter doble y antagónico. Por esta razón, la clase social como fruto de particulares condiciones económicas es un concepto relacional que expresa una realidad política atravesada por conflictos de intereses.

El capital es un análisis teórico de la sociedad capitalista, pero en el subtítulo dicho análisis está asociado con la crítica; una crítica que, como se verá, no se limita a ocuparse de la economía política como tradición científica burguesa, sino que trata de relaciones económicas reales, de las formas de la conciencia correspondientes a esas relaciones, y de la necesidad de trascenderlas.

Así pues, la crítica aparece vinculada allí con la revolución, al tiempo que la revolución y la crítica expresan los atributos de la dialéctica en la medida en que la lucha de los trabajadores adquiere una naturaleza política en tanto representante negativo que surge de una contradicción histórica en proceso que ha puesto en marcha una ardua confrontación. La lucha política de la clase obrera, la cual brota de la relación antagónica entre trabajo y capital, es en Marx un presupuesto histórico de su crítica económica. Así como la economía clásica apareció en Inglaterra en un periodo en que la lucha de clases no se daba abiertamente, la crítica económica emprendida por Marx solo fue posible en la medida en que a través del desarrollo del capitalismo la lucha del proletariado se hizo más intensa. Si antes, en sus escritos periodísticos, el trabajo crítico exigía la acción política, ahora es la convulsión política del movimiento proletario la que posibilita el surgimiento de una ciencia crítica, la cual a su vez debe aportar razones para radicalizar la acción.

Ahora bien, en cuanto al desarrollo categorial de *El capital*, el punto de partida elegido por Marx (la mercancía) podría ser tomado como el inicio necesario de una exposición aséptica de categorías neutras dispuestas a realizar la reproducción teórica de la estructura interna de la sociedad capitalista. Sin embargo, el despliegue de categorías que se desprenden del desarrollo de este inicio termina revelando lo que en el fondo son todos presupuestos, pero que solo se descubren cuando la exposición imparcial revela de qué forma operan en la realidad social una vez el análisis les ha dado alcance. En este sentido, refiriéndose a “la concepción marxista del punto de partida” en *El capital*, escribe Zelený (1974): “La exigencia de ausencia de presupuestos [...] se sustituye por la exigencia de estudiar todos los presupuestos y conseguir una autoconciencia crítica de los presupuestos” (p. 54).

Las luchas políticas de la clase trabajadora, surgidas del suelo de la específica sociedad burguesa como resultado de su ambivalente dinámica económica, dado el carácter doble y contradictorio de la producción social, da origen a una fuerza política constituida cuyo movimiento en acto tiene por “misión histórica” suprimir las condiciones degradantes y brutales que hacen del hombre un ser humillado, sojuzgado, vil y despreciable. Es esta una confrontación directa y una lucha abierta contra una determinada formación social en la que una clase interesada en su conservación representa el mantenimiento de estructuras económicas que no pueden dejar de producir miseria, humillación, tormentos, embrutecimiento y degeneración en el grueso de la humanidad

Capítulo I

1. Crítica y política:

En la carta que dirigía a su padre en 1837 cuando apenas contaba con diecinueve años de edad, después de haber tenido contacto con las filosofías de Fichte y Kant, y haber leído frenéticamente a Hegel, y con una intuición que luego se convertiría en un principio de todo su trabajo crítico posterior, afirmaba Marx: “El objeto mismo debe ser espiado, debe ser acechado; clasificaciones arbitrarias no deben ser impuestas desde afuera, la razón de la cosa misma debe continuar rodando como algo en pugna consigo mismo y encontrar en sí su unidad” (Marx, 2008, p. 43). Este apartado está contenido en un párrafo en el que Marx critica, muy influenciado por Hegel, “la forma no científica del dogmatismo matemático”, y es que Marx, según reconoce, del idealismo que “comparaba y alimentaba de ideas kantianas y fichteanas”, pasó a “considerar el buscar la idea en la realidad misma”. Esta declaración era apenas una primera e incipiente manifestación de lo que Marx se encargará de refinar y desarrollar de allí en adelante. De aquí debía surgir el nuevo pensamiento, “la nueva orientación” que proclamaba el principio que debía regir la investigación y el modo de emprender la crítica, el cual le permitía hacer la crítica del dogmatismo que pretendía realizar por decreto las ilusiones que por su altura y perfección parecían dignas de ser implantadas¹. Por el contrario, el trabajo crítico debía adquirir un conocimiento tal que pusiera en evidencia el viejo mundo y supiera deducir de este la formación positiva de la nueva sociedad, la cual no es otra cosa que el “fruto que el presente lleva en su regazo” (Marx, 2008, p. 88). Esta deducción no implica el descubrimiento de una ciencia suprema ante la cual el mundo deba postrarse y someterse. “No afrontamos el mundo de modo doctrinario, con un nuevo principio: ‘Aquí está la verdad, arrodillaos’” (Marx, 2008, p. 90). Antes bien, el viejo mundo debía ser analizado y mirado de frente, a los ojos, sin miedo, sin desilusión, con valentía y coraje para confrontarlo.

“Es verdad, el viejo mundo pertenece a los filisteos. Pero no por eso tenemos que tratarlo como un viejo espantapájaros del cual se huye atemorizado. Por el contrario, tenemos que mirarlo fijamente a los ojos. Vale la pena estudiar el duelo de este mundo” (Marx, 2008, p. 82)

¹ Contra el dogmatismo también se había pronunciado Hegel (2008) en la *Fenomenología del espíritu* cuando escribió: “El dogmatismo como modo de pensar en el saber y en el estudio de la filosofía, no es otra cosa que el creer que lo verdadero consiste en una proposición que es un resultado fijo o que es sabida de un modo inmediato” (p. 28)

La filosofía, dice Marx, tenía preparada sobre el atril “la solución a todos los problemas”. Esta filosofía absoluta que habitaba en un plano abstracto no se había *mundanizado*, ni se había visto implicada en el fragor de una lucha que, como dirá poco tiempo después, hiciera de la filosofía “el arma espiritual del proletariado”. En esta alianza, las tareas prácticas hacen parte de la nueva filosofía, cuya función inmediata es encarar y hacer frente al enemigo, permanecer dentro de él y no espantarse por las consecuencias de la crítica implacable. Una vez la filosofía se haya unido al mundo; una vez haya dejado de ser un sistema elaborado de principio a fin, una ciencia absoluta con todos los enigmas revelados, ella deberá asumir la crítica como una vocación. Su tarea será emprender una crítica que “no se asusta frente a sus resultados ni mucho menos frente al conflicto con los poderes existentes” (Marx, 2008, p. 89). Esta temeridad que hace frente al objeto de la crítica fue expresada por Hegel en *Fenomenología del espíritu* al afirmar que

El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que solo es esta potencia cuando mira cara a cara lo negativo y permanece dentro de ello” (2008, p. 24).

La postura crítica de Marx contra el dogmatismo enfatiza en la necesidad de evitar la pretensión de instaurar o imponer un ideal o estado de cosas por más deseables que sean. La filosofía no puede habitar fuera del mundo, debe entrar en él y realizarse mediante un acto práctico poniéndose en el centro mismo de la lucha, por lo cual el hombre crítico debía acudir presto a la actividad que mejor puede realizar esta tarea. La política se convierte entonces en un imperativo: “El crítico no solo puede sino que debe interesarse por las cuestiones políticas” (Marx, 2008, p. 90). Del viejo mundo puesto en evidencia a través de la denuncia debía surgir el nuevo mundo, pues hay que “desarrollar la verdadera realidad” “a partir de las viejas formas de la realidad existente” (p. 90). Marx opone lo existente a la realidad verdadera, pero no como dos instancias ontológicas que indiquen grados de verdad; sino como dos momentos contrapuestos que habitan simultáneamente, pues la segunda es deducida del primero justamente porque la verdad que aún no ha llegado a ser habita latente en el seno del presente que aún está por conocer. “Nosotros, dice Marx, no anticipamos dogmáticamente el mundo, sino que a partir de la crítica del viejo queremos encontrar el nuevo” (p. 88). La realidad debe, pues, ejercer su influjo sobre la investigación, esta ha de acomodarse a su objeto y seguir de cerca el camino de su desarrollo. En su texto temprano sobre la censura prusiana había escrito Marx (2008):

El camino hacia la verdad pertenece tanto a ella como a su resultado. La investigación de la verdad tiene que ser, ella misma, verdadera, la verdadera investigación es la verdad desplegada, cuyos miembros esparcidos se reúnen en el resultado. ¿Y la clase de investigación no ha de acomodarse según sea su objeto? (p. 58).

La formación de una realidad nueva, futura, supone la comprensión y crítica de la realidad presente que hay que intervenir. El acto de comprender está atado al compromiso político de transformar, pues “concebir no significa, como tampoco significa en Marx, la mera comprensión, sino la crítica y la alteración” (Löwith, 2008, p. 220). En consecuencia, la apropiación intelectual mediada por la comprensión crítica del objeto permite prescindir de las quimeras y utopías que una buena voluntad sentimental o una conciencia moral buena pudieran idear para oponérselas a la realidad con la intención de influir en ella y transformarla. En efecto, no es la defensa de un principio absoluto o de un ideal supremo asumido como necesario lo que hay que oponerle al mundo para, desde una altura superior, juzgarlo y proclamar la necesidad de su demolición para construir otro nuevo a partir de esta nueva verdad. Lo que los jóvenes hegelianos habían aportado a Marx era “la idea de ciencia como crítica, no como teoría absoluta” (Sacristán, 1978).

Hasta ahora todos los filósofos tenían preparada sobre su atril la solución a todos los enigmas y el esotérico mundo tonto no tenía más que abrir el hocico para que le cayeran en la boca las palomas asadas de la ciencia absoluta (Marx, 2008, p. 88).

La nueva bandera que enarbola la filosofía crítica, que Marx define como “autoexplicación de nuestro tiempo sobre sus luchas y sus aspiraciones”, es “acudir en ayuda de los dogmáticos a fin de que estos se aclaren a sí mismos sus propios principios” (Marx, 2008, p. 89). La filosofía crítica, que Marx aún no vincula con la economía política, ni con la dialéctica, ni con el comunismo, al cual considera todavía “una abstracción dogmática”, tiene que empezar a vincularse con la política y participar en ella. Esto exige acceder a un mundo cuya crítica debe significar también “una reforma de la conciencia, no mediante dogmas, sino mediante el análisis de la conciencia mística” (Marx, 2008, p. 91). La reforma de la conciencia que quiere hacer consciente al mundo de sí mismo, “despertarlo del sueño sobre sí mismo”, exige renunciar al dogma y cederle su lugar a la crítica capaz de desenmascarar la autoalienación del hombre en sus formas profanas. “La crítica del cielo debe convertirse en la crítica de la tierra. La *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*. La *crítica de la teología* en la *crítica de la política*” (Marx, 2008, p. 96).

Así pues, el fin aleccionador del análisis que se propone despertar a la conciencia pone en movimiento una práctica dirigida a “desarrollar a partir de los principios mismos del mundo los principios nuevos”. Es necesario entonces alcanzar un saber de sí y del mundo que no confronte a este de manera doctrinaria mediante la abstracción del deber ser. El estudio comprensivo de la realidad “verá entonces que el mundo tiene el sueño de una cosa de la cual basta con tener

conciencia para poseerla en realidad” (Marx, 2008, p. 91). Se trata de no imponer una verdad que venga desde afuera, se trata, en fin, de no exigir una realidad exterior a la que el mundo tenga que ajustarse, pues “no basta con que el pensamiento tienda a su realización; la realidad misma debe tender hacia el pensamiento” (Marx, 2008, p. 104). El objeto de la crítica se convierte así en la crítica del objeto que capta su ser y aprehende las posibilidades que él mismo ofrece y que el hombre debe realizar. La actividad política es el medio de esta realización. De ahí que la conjugación de la teoría y la práctica se conviertan en rasgos esenciales del trabajo crítico: “Nada nos impide pues, relacionar nuestra crítica con la crítica de la política y participar en la política, relacionarla por lo tanto con las luchas políticas e identificarlas con ellas” (Marx, 2008, p. 90).

1.1 Alemania: despotismo y “filisteísmo”

En relación con el atraso que representaba el gobierno de Federico Guillermo IV, y las palabras poco alentadoras que A. Ruge había escrito para Marx sobre Alemania, este le respondió en mayo de 1843 con un tono contundente y crudo que “desde el punto de vista político” la carta escrita por aquel no era “absolutamente nada” (Marx, 2008, p. 82). Las palabras de Ruge, que Marx calificó de “elegía” y “canto fúnebre”, perdían de vista la asfixiante situación política prusiana donde reinaba el despotismo y la opresión. La postración de la sociedad alemana y la decadencia de su régimen político propiciaban una desesperanza general que al mismo tiempo permitía avizorar un resultado positivo que impedía bajar los brazos. “No irá a decir usted - replicaba Marx- que ahora tengo un concepto muy elevado del presente, y si, a pesar de todo, no desespero de él, es solo porque su desesperada situación es la que me colma de esperanza” (Marx, 2008 p. 87). A pesar del orgullo tontarrón que en Alemania se extasiaba sin razón en un patriotismo vacuo, Marx depositaba su esperanza en la posibilidad de que ese mundo “filisteo” termine, “en un momento de repentina inteligencia”, realizando sus deseos elevados (Marx, 2008, p. 82). Para eso era preciso que el amor patriótico se trocara en un sentimiento de vergüenza. “En Alemania no existe ni siquiera todavía la vergüenza; por el contrario, esos miserables son todavía patriotas” (Marx, 2008, p. 82). Este patriotismo, que presume de un orgullo que no tiene, era un sentimiento que surgía de la ignorancia de sí mismo, pues se originaba en el desconocimiento de la propia condición; era la ilusión acerca de un estado de cosas que ni siquiera existía. Pero la vergüenza rompe esta ilusión, “se convierte en orgullo desengañado y genera una necesidad: precisamente, la de salir del bochorno, la de recuperar el

orgullo, etc. Llegar a generar esa necesidad es la virtud política de la vergüenza” (Martínez, 2009, p. 4). A diferencia de Spinoza, para quien la vergüenza es una pasión triste que reprime y disminuye la potencia para obrar y el esfuerzo por perseverar en la existencia, para Marx es, por el contrario, un sentimiento que al experimentarse colectivamente se convierte en un principio activo y en virtud política dado su potencial revolucionario. Según Marx, “la vergüenza es ya una revolución [...] Y si realmente toda una nación llegara a avergonzarse, dicha nación sería como el león que se recoge en sí mismo para saltar” (Marx, 2008, p. 81). De este modo, la vergüenza general experimentada en toda la nación se convierte en un motor para la acción política orientada a restaurar lo que de humanidad ha sido arrebatado. Ese es todo el objetivo de la revolución que Marx planteaba en 1843 cuando aún no conocía la categoría proletariado, a saber, transformar el régimen absolutista en un estado democrático republicano para restituirle a los individuos su condición de humanidad. En su artículo *Vergüenza y revolución* escribe I. Martínez (2009):

Si la vergüenza puede sacar al pueblo del ensimismamiento al hacerlo consciente de su condición —el retraso histórico—, si lo sitúa en buena disposición para su transformación al generar la necesidad del cambio, entonces habrá que hacerle espacio. Y esta se convierte en toda una cuestión política: cómo crear las condiciones para la vergüenza nacional. Nuevamente, Marx indica un posible camino: el reconocimiento de los valores democráticos como base de los pueblos civilizados (p. 5).

Hacer de la sociedad una comunidad de hombres para fines superiores exige crear nuevas instituciones políticas en el marco de un Estado democrático, fin político inmediato que propone Marx para Alemania en una época en la que sentía admiración por esta institución política moderna, pues todavía no había comenzado a cuestionar la forma democrática del Estado liberal, ni había arribado a la idea radical que lo inclinara a defender la abolición definitiva del Estado. Pero si el presente arcaico alemán exigía crear instituciones nuevas para restaurar al hombre, primero hacían falta hombres que sintieran la ausencia de tales instituciones como una aberración, como una deformación y un vacío que debía adquirir un contenido humano; hombres que aún no fueran hombres pero estuvieran dispuestos a llegar a serlo. El sentimiento de vergüenza se conjuga con la rabia, una rabia que se va contra sí misma porque percibe en la vergüenza su propia indignación, su condición de nulidad y esclavitud. Si el Tercer Estado exigía *llegar a ser algo* después de no haber sido nunca nada; Marx, recogiendo la misma temeridad revolucionaria, abogaba porque una masa atrevida, valiente y segura de sí misma arrojara “a la

cara del enemigo las retadoras palabras: *no soy nada, y debería serlo todo*². Sin embargo, la posibilidad real de esta exigencia disminuía ante la condición postrada de los alemanes, quienes según Marx “son realistas tan prudentes que todos sus deseos y sus más audaces pensamientos no van más allá de la estéril existencia cotidiana” (Marx, 2008, p. 84). Por eso el despotismo prusiano, que contra Montesquieu Marx emparenta con la tiranía y la monarquía, no es otra cosa que el gobierno de un número de “esclavos” comandados por poseedores de personas y de tierras, no menos “filisteos” que sus súbditos. En una frase dura llena de indignación afirma Marx (2008) que “el último de los holandeses es todavía el ciudadano de un Estado frente al primero de los alemanes” (p. 81). Alemania no estaba a la altura, sino muy por detrás, de la revolución francesa, “restauradora de hombres”. El principio político por el que estaba regida era el mismo de la monarquía, es decir, el despotismo, o lo que es igual, el gobierno basado en el capricho y la voluntad arbitraria que domina sobre “el hombre envilecido, despreciable, el hombre deshumanizado” (Marx, 2008, p. 84). Mientras este sistema de gobierno reine sobre la sociedad alemana no podrá hablarse aún de hombres, pues según su cruda expresión “el mundo de los filisteos es el mundo político de los animales” (Marx, 2008, p. 83).

Para recuperar el sentido del honor y la dignidad humana hace falta, al menos, cuestionar la validez del régimen que ha hecho de los hombres una cosa indecorosa, pues “el déspota ve siempre a los hombres en un nivel inferior, indigno”. No dudar, ni cuestionar, ni discutir la deshumanización provocada por una institucionalidad política obsoleta es la confirmación de que aún no hay hombres dispuestos a recuperar su condición de tales, pues los “filisteos” pequeñoburgueses alemanes se niegan todavía a ser “seres de espíritu, hombres libres republicanos”. De ahí que Marx vea como un imperativo la necesidad de despertar de nuevo en el pecho de los alemanes “la conciencia de sí del hombre, la libertad” (Marx, 2008, p. 83). Para esto tendrá que convocar a todas las tendencias progresistas de Alemania, de modo que pueda reunir las fuerzas suficientes para emprender la lucha abierta contra el absolutismo.

1.2 Crítica, política y proletariado

La conciencia crítica tiene que estar en condición de confrontarse, de aclararse a sí misma y encontrar la verdadera consigna de la lucha. En esta “autoexplicación” reside el aspecto esencial

² En frase lapidaria contra Alemania dirá de nuevo Marx (2008): “En Francia basta con que alguien sea algo para que quiera serlo todo. En Alemania nadie puede ser nada si no acepta renunciar a todo” (p. 107).

de la filosofía crítica, que tendrá que deducir de las formas propias de la realidad vigente otra realidad posible. El nuevo mundo será entonces el fruto del estudio y la acción práctica que se apoya en la comprensión que da el análisis del viejo mundo que es aquí objeto de la crítica.

Esta crítica política que por ahora para Marx se enfoca en la realidad atrasada que comparten los “filisteos” alemanes y que toma cuerpo en las instituciones prusianas, se tornará más radical poco tiempo después en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, publicada en 1844. La opción por el hombre que Marx defiende en su juventud es heredera de la crítica filosófica de la religión llevada a cabo por Feuerbach con el fin de reducir a su contenido humano las representaciones religiosas. Esta crítica “conduce a la doctrina según la cual *el hombre es la esencia suprema para el hombre*”. Así, si este enunciado moral, antropológico, es el resultado positivo de la crítica de la religión, cuya superación enaltece al hombre y lo arranca de su existencia enajenada, entonces esta verdad alcanzada, a la que hay darle efectivo cumplimiento, habrá de convertirse en un nuevo “imperativo categórico”, a saber, en el deber político “*de echar por tierra todas las relaciones en las cuales el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable*” (Marx, 2008, p. 103).

En la ya citada *Introducción*, publicada en París en los *Anales franco-alemanes*, Marx se refiere al lamentable espectáculo que el pueblo alemán ofrece al resto de los pueblos europeos, quienes ya han realizado efectivamente las ideas que los alemanes apenas han pensado (p. 101). La crítica marxiana asume ahora un tono más duro y frontal al declarar una guerra abierta a la situación alemana. El pueblo alemán y sus instituciones políticas vuelven a ser el blanco de la crítica, por más que ambos estén “por debajo de toda crítica”, ya que, según Marx, luchar contra el presente político de Alemania es enfrentarse al pasado político de los pueblos modernos. Sin embargo, no se trata de rechazar esta realidad o descartarla por absurda y falsa, sino de comprender su condición de atraso. Alemania, asegura Marx, solo comparte en el pensamiento, a través de su filosofía, la historia presente de Europa; está a la altura de la contemporaneidad europea solo desde el punto de vista filosófico, en tanto consciencia teórica. “La filosofía alemana del derecho y del Estado es la única historia alemana que se haya al nivel del presente oficial moderno” (Marx, 2008,101). Sin embargo, este anacronismo no hace bajar los brazos a Marx y emprende una lucha abierta y radical con la que somete a crítica, no solo su condición política atrasada, sino su prolongación abstracta, su presente ideal proyectado en su filosofía del derecho.

“La crítica de la *filosofía alemana del Derecho y del Estado*, que ha recibido con Hegel su expresión última, la más consecuente y la más rica, es ambas cosas a la vez, tanto el análisis crítico del Estado moderno y de la realidad que con él se relaciona como la resuelta negación de todo el *modo* anterior de la *conciencia política y jurídica alemana*, cuya expresión más noble, más universal, elevada a ciencia, es precisamente la misma *filosofía especulativa del derecho*” (Marx, 2008, p. 102)

En consecuencia, esta crítica reviste un carácter teórico-práctico, pues la realidad política que debe ser encarada en la crítica de la filosofía del derecho y del Estado, la cual encuentra en Hegel su mayor expresión, implica no solamente la negación del presente alemán, que ha sido ya superado en el pensamiento, sino también la crítica del Estado moderno que Alemania ya ha sobrevivido en los pueblos vecinos. Si un año atrás (1843), en su carta a Ruge, Marx (2008) ponía “la reforma de la conciencia” como un postulado crítico de su nueva orientación teórica, ahora se reafirma la necesidad de emprender una campaña que ponga al descubierto la realidad alemana y haga consciente la opresión para que el pueblo se asombre de sí mismo y adquiera coraje (p. 98). La crítica, a la que Marx considera un *medio* y no un fin, enarbola esta bandera y encuentra que “su sentimiento esencial (*wesentliches Pathos*) es el de la indignación (*Indignation*); su tarea esencial, la denuncia (*Denunziation*)” (Marx, 2008, p. 98). Hay que ocuparse entonces de tareas que la filosofía especulativa se había ocupado ya, sin que esta hubiera reconocido aún que su solución solo dependía de un camino: la praxis. La crítica teórica, a la que, por lo demás, no se puede renunciar, pues “también la teoría se convierte en un poder material tan pronto se apodera de las masas” (Marx, 2008, p. 103), deberá estar acompañada de la práctica política, ya que “el poder material ha de ser derrocado por un poder material” (Marx, 2008, p. 98). De esta manera se conjugan “las armas de la crítica” y “la crítica de las armas”, el corazón y la cabeza, y se dispone para la batalla la alianza de la filosofía con el proletariado.

“La crítica que se ocupa de este asunto es la crítica en la pelea, y en la pelea no se trata de saber si el enemigo es un enemigo noble y del mismo rango, un enemigo interesante, sino que se trata de darle. Se trata de no concederle a los alemanes ni un solo instante de ilusión y resignación” (Marx, 2008, p. 98).

El proyecto revolucionario que plantea Marx a esta altura de su pensamiento debe ser ejecutado por una fuerza material llamada a derrocar otra fuerza material existente; una acción práctica revolucionaria que no se limite a eliminar el pasado que aún sobrevive en Alemania, sino que la eleve más allá del presente oficial de los pueblos modernos, de modo que pueda alcanzar “la altura humana que habrá de ser el futuro inmediato de estos pueblos” (Marx, 2008, 103). Tal fuerza material se expresa en una clase especial que encarna un padecimiento universal y concentra los defectos de la sociedad moderna; una clase en la que se resumen todas las injusticias de la sociedad, y en la que se condensa toda la miseria: el proletariado. Este deberá

elevarse a sí mismo a la conciencia de su vocación social universal. La vergüenza, la indignación y el sufrimiento son emociones que, unidas a la crítica filosófica como “cabeza de la pasión”, se convierten en motor para la lucha, y abren la posibilidad de que en Alemania surja una acción política efectiva orientada a superar su presente vergonzoso. “Hay que hacer que la opresión actual sea aún más opresiva al agregarle la conciencia de la opresión, la vergüenza aún más vergonzosa al publicarla” (*die Schmach noch schmachvoller, indem man sie publiziert*) (Marx, 2008, p. 98). El punto de partida de la crítica social de Marx es el hombre sufriente que padece las injusticias que un orden social ha impuesto contra él condicionando su existencia. El concepto de hombre real rechaza la idea abstracta de él y se afirma “sobre todo como defensa de la dignidad humana y exigencia de una revolución que rompa todas las cadenas radicales” (Mondolfo, 1977, p.35). Antes de iniciar sus estudios en economía política para tratar de comprender la posición que ocupa en la producción de la riqueza social y el papel que cumple en la moderna sociedad burguesa, Marx ha llegado ya, a través de una postura ética y antropológica, a la categoría de proletariado como una clase con carácter altamente revolucionario dada la degradación social que le provoca un “sufrimiento universal” (*universellen Leiden*). El proletariado es la clase contra la que se comete no “una injusticia especial, sino *la injusticia pura y simple*” (Marx, 2008, p. 108). A este respecto escribe Sánchez Vásquez (1982):

En suma, el joven Marx nos ofrece en su introducción una idea del proletariado y de la revolución proletaria ya antes de forjar la teoría del modo de producción capitalista que le ha de permitir elaborar un concepto y un fundamento objetivos de uno y otra; es decir, Marx establece por vía filosófica, mediante una concepción del hombre teñida de antropologismo, una doctrina del proletariado y de la revolución (p.19).

Aunque la crítica de Marx tiene por objeto la realidad política alemana, él ya ha identificado como problema fundamental de la época moderna “las relaciones de la industria, del mundo de la riqueza en general con el mundo político” (Marx, 2008, p. 99). Naturalmente, Alemania se encuentra por debajo de estas relaciones, cuya crítica expulsa más allá del *statu quo* alemán a quien la ejerce. No obstante, la condición que hará posible la emancipación humana se vislumbra en la existencia de una clase cuyo origen y formación están asociados con la producción industrial que empieza a gestarse en Alemania, y cuyo movimiento doble arroja como resultado la creación de un sufrimiento creciente entre un masa empobrecida como fruto de una “aguda descomposición”. Es de esta manera como el proletariado, en tanto “resultado negativo de la sociedad”, “proclama *la disolución del orden universal existente*”, dado el sufrimiento universal que este orden produce sobre él (Marx, 2008, p. 109). De modo que el proletariado, gracias a su “arresto”, “agudeza”, “consecuencia” e “intransigencia”, se constituye políticamente en el

“representante negativo” de una sociedad que ha realizado sobre su existencia particular como clase el mismo principio que el proletariado tendrá que elevar a principio general de la sociedad: *la negación de la propiedad privada*. Como fuerza revolucionaria, esta clase social niega lo que la ha negado. De modo que esta fuerza superadora se representa en el proletariado como clase real constituida que se comporta ante el movimiento moderno de la propiedad como negación de la negación (p. 109). El padecimiento y el tormento que ella experimenta como “pérdida total del hombre” son aquí el fundamento de la crítica y el punto de partida para la revolución. “El sufrimiento humano es el punto de partida para los teóricos críticos. Con ello se cimienta firmemente la base normativa en la experiencia real de los actores humanos” (Rosa, 2016, p. 84).

2. Crítica como comprensión y explicación

Un año atrás, en su manuscrito sobre *La crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, redactado a comienzos de 1843, Marx (2002) reprochaba a Hegel el hecho de que “en vez de desarrollar su pensamiento partiendo del objeto, desarrolla el objeto a partir de un pensamiento consumado, que ya ha resuelto sus problemas en el abstracto ámbito de la lógica” (p. 80). En este pasaje se expresa la postura materialista que se ha manifestado en la opción de Marx por la realidad social al considerarla contenido y punto de partida del trabajo crítico. Esta opción aparece allí bajo el esquema de la inversión del sujeto y predicado que Feuerbach había ya operado sobre Hegel.

El método de la crítica reformadora de la filosofía especulativa en general no se distingue del empleado en la filosofía de la religión. Basta con convertir el predicado en sujeto y a este, en tanto que sujeto, en objeto y principio (Feuerbach, 1984, p. 22).

Marx hizo suya esta inversión y la aplicó a la revisión crítica que hizo de la teoría del Estado de Hegel, en la que la familia y la sociedad civil aparecen como momentos secundarios o predicados derivados del Estado, cuando lo que realmente sucede es que familia y sociedad burguesa son los presupuestos del Estado: “Propiamente son ellas las activas, pero la especulación invierte la relación” (Marx, 2002, p. 71). Marx critica el hecho de que en Hegel la idea devenga sujeto, por lo cual “los sujetos reales – sociedad burguesa, familia [...] se convierten en factores irreales cargados del otro significado que les confiere ser la objetividad de la idea” (p. 72-73). El tratamiento especulativo de las realidades empíricas y la deducción lógica de lo que es para Marx “el sujeto real” lo lleva afirmar que en última instancia “no es la lógica de la cosa” lo que le interesa a Hegel, sino “la cosa de la lógica”. En Hegel la realidad se convierte en fenómeno, en manifestación de la Idea, cuando *de hecho* el fenómeno “es el único contenido

de la idea”. Según Marx, en el fin exclusivamente lógico de la idea (“ser Espíritu real, conscientemente infinito”) se expresa “todo el misterio de la *Filosofía del derecho* y en general de la filosofía de Hegel” (p. 74). Ahora bien, a pesar de su tratamiento mistificador y de la intención de conciliar los opuestos (Estado y sociedad burguesa) a través de las mediaciones estamentarias que en realidad suponen, sin superar, la separación entre sociedad civil y Estado, Marx destaca como algo “notablemente profundo en Hegel” el hecho de que él “sienta como una *contradicción*” dicha separación (p. 153). Fiel a la orientación no doctrinaria y crítica que se esfuerza por develar el secreto que el objeto por sí mismo no revela, pues solo se conoce mediante el análisis, Marx alude a una “crítica vulgar” que cae en el error opuesto del dogmatismo. Ella nota la contradicción, pero “*lucha con su objeto*” sin captar su “génesis interna”. Así, en la Santa Trinidad ve una contradicción entre uno y tres, pero no comprende “el acto de su nacimiento”, su generación en el cerebro humano. Por el contrario, “la crítica verdaderamente filosófica”

no solo le saca a la actual Constitución las contradicciones que tiene, sino que las *explica*, comprende (*begreift*) su génesis, su necesidad, su significado característico. Pero esta comprensión (*Begreifen*) no consiste, como Hegel creía, en ir reconociendo las concreciones del concepto lógico (*logischen Begriffs*), sino en comprender (*fassen*) la lógica característica de cada objeto característico (p. 174).

El trabajo crítico es al mismo tiempo un trabajo genealógico que se detiene a inspeccionar y rastrear el origen del objeto, su proceso de formación, su nacimiento y procedencia. El objeto debe ser rastreado, “acechado”, justamente porque él es el resultado de un movimiento por el cual se desarrolla y deviene. En suma, “la filosofía crítica” que inaugura Marx explica (*sie erklärt*), es decir, comprende la génesis del objeto (*sie begreift ihre Genesis*) para captar su lógica particular (*die eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstandes zu fassen*).

El interés inicial por la política condujo a Marx a hacer un estudio crítico profundo de la filosofía del derecho de Hegel y del tratamiento especulativo de la naturaleza del Estado y la sociedad; un estudio que no solo quedó incompleto, sino que un año más tarde se mostró insuficiente debido a los progresos que había experimentado con sus nuevos descubrimientos. Ya los nuevos motivos de la crítica habían rebasado los límites del anterior análisis, y ahora debía concentrarse en una materia en la que apenas empezaría a incursionar: la economía política. En el prólogo de su famoso *Manuscrito* de 1844 afirmó que al preparar para la imprenta la crítica del Estado y del Derecho bajo una crítica de la *Filosofía* hegeliana del Derecho “[...] se evidenció que la mezcla de la crítica dirigida contra la especulación con la crítica de otras materias resultaba inadecuada,

entorpecía el desarrollo y dificultaba la comprensión”. El nuevo proyecto (nunca realizado) consistía en preparar por separado la crítica del derecho, la moral y la política, etc., con el fin de exponer “la conexión del todo, la relación de la distintas partes entre sí, así como la crítica de la elaboración especulativa de aquel material” (Marx, 1970, p. 47).

Después de haberse dedicado al estudio de la economía política, a la que confronta por primera vez críticamente en 1844, Marx (1970) le recrimina que ella parta de los hechos pero no logre explicarlos. “La economía parte del hecho de la propiedad privada, pero no lo explica” (*sie erklärt es nicht*). Y no lo hace porque no *comprende* sus leyes (*Sie begreift diese Gesetze nicht*); “no prueba cómo proceden de la esencia de la propiedad privada” (p. 104). Con *esencia* se alude aquí a un vínculo que es preciso *comprender*, lo cual es la finalidad fundamental del quehacer científico entendido como la captación de las conexiones necesarias cuya génesis permite acceder a la estructura interna de la realidad, dado que no es suficiente conformarse con lo que aparece, instalarse en lo dado y aceptarlo como un “hecho”. Respecto a esto, tres años más tarde, en *Miseria de la filosofía*, Marx dirigirá este mismo reproche a los economistas, de quienes dice: “Nos explican muy bien cómo se produce, dadas estas relaciones; lo que no nos explican es cómo se producen estas relaciones, es decir, el movimiento histórico que les da vida (Marx, 1999, p. 121). De acuerdo con lo anterior, los economistas aceptan sin cuestionar los fenómenos propios de la sociedad moderna, y toman su estructura y leyes como puntos de partida incuestionados para elaborar su ciencia. Si, por ejemplo, la economía política (*die Nationalökonomie*) no proporciona “ninguna explicación sobre el fundamento de la división del trabajo y el capital, de capital y tierra”; si ella *no comprende* (*nicht begreift*) la conexión del movimiento en su conjunto ni capta su necesidad, es porque concibe las relaciones entre competencia y monopolio, división de la tierra y latifundio, etc., como relaciones sueltas puestas por “circunstancias externas”, producto de “consecuencias casuales”, y no como “resultados necesarios, inevitables y naturales” (Marx, 1970, p. 105). Contra esta perspectiva que toma los elementos separadamente y los vincula con un lazo accidental, Marx (1970) se propone investigar “la conexión esencial (*den wesentlichen Zusammenhang*) entre la propiedad privada, la codicia, la separación del trabajo, capital y tierra, la de intercambio y competencia, el valor, la desvalorización del hombre [...]” (p. 105). En consecuencia, captar las conexiones esenciales es aprehenderlas conceptualmente en el análisis teórico, es decir, comprender la relación necesaria (*das notwendige Verhältnis*) que se establece entre los elementos que componen la realidad

social. Respecto a esto escribe Kosik (1979): “El concepto de la cosa es la comprensión de ella, y comprender lo que la cosa es significa conocer su estructura” (Kosik, 1979, p. 30). Justamente Marx señala el carácter dual de la producción bajo el trabajo actual, pues este es una actividad cuyo resultado arroja una contradicción. A esto se refiere en un pasaje de los *Manuscritos* cuando afirma que “en el estado ascendente de la sociedad, la decadencia y el empobrecimiento del obrero son producto de su trabajo y de la riqueza por él producida. La miseria brota pues de la *esencia* del trabajo actual” (Marx, 1970, p. 58).

Si la “esencia” es un concepto relacional en cuanto implica una conexión necesaria entre varios elementos, el anterior apartado muestra que una correcta comprensión de la riqueza y la pobreza en la sociedad moderna no permite concebirlas como realidades yuxtapuestas, indiferentes, puestas una al lado de la otra; por el contrario, ambas deben ser consideradas en su relación esencial en tanto se producen simultáneamente, por lo cual la riqueza y la pobreza vienen a ser dos aspectos de una misma relación. Esto significa que bajo las actuales condiciones no podría eliminarse la miseria sin suprimir al mismo tiempo la forma de trabajo *actual* con la que se produce la riqueza, la cual está ligada a una forma específica de producción social históricamente configurada como trabajo enajenado. Así pues, “hacer ciencia para el joven Marx es establecer conexiones esenciales, o conexión necesaria de un hecho con una esencia, o con el desarrollo necesario de esta” (Sánchez, 2003, p. 59). Pero la economía política no solo desconoce el vínculo del trabajo con la esencia humana al reducirlo a actividad puesta al servicio del capital, sino que ignora las relaciones necesarias de las distintas categorías con las que trata de explicar la realidad social.

Pero la oposición entre *carencia de propiedad* y *propiedad* es una oposición todavía indiferente, no captada aún en su *relación activa*, en su conexión *interna*, no captada aún como *contradicción*, mientras no se la comprenda (*begriffen*) como la oposición de *trabajo* y *capital* (Marx, 1970, p. 140).

Los hechos constatables y las formas empíricas de la realidad efectiva, a pesar de su mutabilidad y diversidad contingente, pasan a ser realidades fijas cuando se piensan de manera ahistórica. Así, por ejemplo, la mera representación cuantitativa del salario cuyo precio aumenta o disminuye conforme a los movimientos oscilantes de la oferta y la demanda, es decir, el salario como una magnitud que solo expresa una determinada cantidad de medios de subsistencia, no pasa de una simple consideración empírica que no ofrece ninguna explicación del tipo de relación social establecida entre el capitalista y el trabajador, o sea, entre capital y trabajo. El análisis de la economía política se limita a registrar la magnitud del salario mínimo compatible

tan solo con “la simple humanidad”, casi reducida a una “existencia animal” (Marx, 1970, p.52). Pero este juicio no pasa de un diagnóstico azaroso incapaz de deducir analíticamente “la relación necesaria entre dos cosas, por ejemplo, entre división del trabajo e intercambio” (p.105). A Marx le interesa menos preguntarse por la magnitud del salario (“el precio”) que por las condiciones sociales y económicas determinadas que convierten al trabajador en un trabajador asalariado, y al trabajo en una actividad enajenada. En efecto, la tarea de la ciencia que explica y comprende es investigar el vínculo forzoso de esta *determinada relación*, en otros términos, ella se esfuerza por desprender los hechos de su forma inmediata para encontrar las mediaciones por las cuales pueden referirse a su fundamento, estableciendo un tipo de relación cuyos vínculos adopta un carácter necesario, aunque no evidente. Lo que *en este contexto* Marx (1970) llama “esencia” no se identifica, pues, con algo fijo e incondicionado, o una sustancia abstracta y ahistórica, sino con un *proceso* que debe ser aprehendido en “la coherencia del movimiento” (p. 123) de la propiedad privada, en las leyes del movimiento del capital (p.100), en la comprensión del “trabajo actual” (p. 58).

Ahora bien, el quehacer científico, como se verá, no solo aspira a la inteligibilidad de las cosas a través del trabajo analítico, sino que él incluye además un presupuesto fundamental de naturaleza crítica, la cual se presenta tanto en el trabajo teórico como en la actividad práctica en tanto acción política. “En la acción que transforma al mundo, la teoría renuncia a su pureza y es, como acto, a la vez, razón y realidad. Pero la forma adecuada de esa acción es la *crítica*” (Henrich, 1986, p. 229).

Capítulo II

1. Manuscritos de economía y filosofía de 1844

La economía política como ciencia positiva se instala en el terreno de lo empírico, de lo real, de ahí que las contradicciones que ella vislumbra reflejen por eso una situación factual, verificable. Sin embargo, aunque ella parta de los hechos y se refiera a ellos, no los comprende ni los explica, mucho menos los critica, de ahí que asuma como natural el modo en que esos hechos aparecen. Por el contrario, Marx se propone problematizar lo dado, escarbar en las formas de objetividad aparentemente naturales y penetrar en su sentido oculto, en su estructura interna. Como se vio, esto es lo que Marx llama *comprender*, a saber, al hecho de captar la conexión causal de los fenómenos para conocer sus “relaciones esenciales”, por lo cual los diversos elementos se articulan en un todo estructuralmente mediado. Esto permite a su vez entender las múltiples relaciones de manera necesaria, no accidental o meramente contingente. En esta intención problematizadora que se propone elevarse “sobre el nivel de la economía política”, la filosofía sale a su encuentro y la somete a crítica a partir de un fundamento originario: el ser genérico y su relación con el trabajo enajenado. La filosofía crítica es la filosofía que piensa toda la economía política a partir de este concepto clave (Vásquez, 1978, p. 252). En este sentido, la filosofía reviste una función crítica que permite cuestionar problemas que la economía política no pudo, justamente porque fue incapaz de remontar sus propios límites. La filosofía somete a crítica la economía y evalúa la realidad social a la luz del trabajo actual que ha enajenado la esencia humana y su actividad vital.

En su análisis, Marx no solo observa que la economía política no *explica* las relaciones económicas que describe y registra; que no ahonda en el estudio de las categorías que muy accidentalmente enlaza, sino que además, en tanto ciencia de la riqueza en el contexto del capitalismo, es ella misma una ciencia deshumanizada, indiferente a lo humano y ajena a su problemática; es, en una palabra, una ciencia enajenada. No le importa el tiempo de esparcimiento y formación: sino solo el de la ganancia y la acumulación. En su estrecha perspectiva, el hombre es rebajado a la categoría de trabajador. Los individuos no son para ella fines en sí mismos, sino medios de explotación para aumentar la riqueza de quien los ocupa, por lo que sus vidas han sido reducidas a instrumentos productivos que prestan un servicio al capital.

Los jefes “no los conocen como hombres, sino como instrumentos de la producción que deben aportar lo más posible y costar lo menos posible” (Marx, 1970, p. 67).

En la sociedad moderna el capitalista se opone al obrero; el capital, al salario; el producto del trabajo, al trabajador; el capitalista, al terrateniente; el terrateniente, a la sociedad, etc. El estudio de la formación económica actual revela profundas contradicciones entre los diversos elementos que componen la totalidad social. De ahí que Marx afirme que “en la economía política constantemente nos encontramos como fundamento de la organización social la hostil oposición de intereses; la lucha, la guerra” (Marx, 1970, p. 89).

1.1 El trabajo enajenado

En el periodo juvenil de Marx, el concepto filosófico de enajenación (*Entfremdung*) utilizado en función de su crítica ética de la sociedad capitalista³, le permitió profundizar en la naturaleza de la propiedad privada y desarrollar desde la economía política el análisis de las relaciones sociales, las cuales comprenden no solo las relaciones entre las personas, sino la relación consigo mismas y el mundo objetivo, la naturaleza. Relaciones que, a su vez, adquieren un carácter específico por el tipo de modelo social en el que estas se inscriben. Dicho concepto de enajenación, presente en la filosofía de Hegel y reinterpretado por Feuerbach para su crítica de la religión, es vinculado por Marx con la economía política con el fin de ir más allá de los límites de esta ciencia para, a través de él, evaluar lo que la realidad económica ha hecho del hombre, de sus potencias y facultades. El trabajo, tema principal de los *Manuscritos*, no es reducido por Marx a una mera actividad económica lucrativa, sino que lo comprenderá como la actividad esencial y propia que define la naturaleza universal del hombre.

En la exposición teórica de esta idea, Marx elabora una argumentación en la que muestra cómo *el concepto* de trabajo enajenado se despliega y produce sus determinaciones a partir de su mismo desarrollo, mas no especulativamente, esto es, no mediante un proceso autónomo del pensamiento, pues la exposición marxiana no está ligada ni se deriva del método idealista implementado por Hegel según el cual la realidad se identifica con el desarrollo del concepto. Al

³ Dentro de las formas básicas de la crítica social, Harmut Rosa (2016) reconoce tres principalmente. La crítica funcionalista, cuya variante puede observarse en el Marx tardío; y la crítica normativa, que puede ser ética o moral. La moral se funda en una concepción de justicia que sirve para criticar situaciones injustas de distribución, déficit de derechos, etc.; la ética se basa una concepción de la vida buena y tiene que ver con la crítica de las estructuras y prácticas que impiden que los individuos alcancen su realización y su felicidad. Es por eso que Rosa ubica en el ámbito de la ética la crítica que el joven Marx hace a partir del concepto de enajenación (pp. 114-117).

contrario, Marx ha aclarado que ha partido “de un hecho económico” real y que ha “expuesto el concepto de este hecho” (Marx, 1970, p. 114). De modo que ha sido el “análisis” mismo del concepto de trabajo enajenado lo que ha permitido mostrar que la propiedad privada es realmente su producto. “Así como mediante el análisis hemos encontrado el concepto de propiedad privada partiendo del concepto de trabajo enajenado, extrañado, así también podrán desarrollarse con ayuda de estos dos factores todas las categorías económicas” (Marx, 1970, p. 116). Marx ha dejado obrar al concepto en su desarrollo y analíticamente ha llegado a deducir del trabajo enajenado las categorías históricas de propiedad privada y salario. Este desarrollo pasa por cuatro momentos.

En primer lugar, Marx se esfuerza por mostrar el carácter de la producción en la forma actual de la vida social, y llama la atención sobre la naturaleza doble del movimiento que caracteriza la producción de riqueza en el orden económico burgués. Este modo particular de producir riqueza origina una profunda pauperización y deshumanización de los trabajadores. Mientras hay un mundo de lujos y derroche, hay otro de penuria y privación; mientras más riqueza crea el trabajador, más pobre se vuelve él; y mientras más objetos él produce, de tantos más carece. Esta producción simultánea de abundancia y escasez; riqueza y miseria; lujos y pobreza; belleza y fealdad; barbarie y civilización; valorización material y pérdida humana de valor, es un hecho actual que hay que valorar. Este doble resultado de la producción es descrito así por Marx (1970):

“Ciertamente el trabajo produce maravillas para los ricos, pero produce privaciones para el trabajador. Produce palacios, pero para el trabajador chozas. Produce belleza, pero deformidades para el trabajador. Sustituye el trabajo por máquinas, pero arroja una parte de los trabajadores a un trabajo bárbaro, y convierte en máquinas a la otra parte. Produce espíritu, pero origina estupidez y cretinismo para el trabajador” (p. 108).

Esta determinación *esencial* del modo capitalista de producción permite propiciar el análisis de la causa que provoca este doble movimiento del capital. Todo este fenómeno no hace sino expresar la relación peculiar que se presenta entre el objeto del trabajo y el trabajador, entre la naturaleza y el hombre, entre el capital y el trabajo. El punto del que arranca Marx para el análisis del concepto de enajenación es el proceso mismo del trabajo. El examen comienza por el resultado de este proceso y se detiene en la consideración del trabajador en su relación con el producto de su actividad. El producto del trabajo no es otra cosa que el trabajo objetivado en una materia que ha sido elaborada por la actividad humana, o sea, es materialización y objetivación del trabajo humano. El estudio del rasgo peculiar que adquiere el producto del trabajo en el

capitalismo debe inquirir por las causas que hacen que este objeto aparezca como una *cosa* independiente, extraña y hostil para el trabajador; como un poder que existe fuera del él y se le enfrenta. Esta investigación conduce al segundo momento de esta enajenación, la cual se da en la relación del trabajador con la producción. La actividad del trabajo aparece enajenada, como perteneciendo a otro. La actividad productiva misma se vuelve algo externo, extraño, pues no le pertenece a quien la ejecuta y realiza. Si la labor productiva está enajenada, es natural que su producto también lo esté, porque este en realidad no es más que el “resumen” de la actividad productiva. Marx observa que en la moderna sociedad capitalista existe un divorcio, no sólo entre el trabajador y el producto de su trabajo, sino también entre el trabajador y su actividad productiva misma. Concibe la producción capitalista como producción de mercancías en la que el trabajo y el trabajador devienen en una mercancía más, tanto más barata cuanto más produce, pues el precio del trabajo disminuye en la misma proporción en que aumenta su productividad. “El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce” (Marx, 1970, p. 105).

El desarrollo analítico del concepto sigue su curso y llega a un tercer estadio más complejo y problemático: la enajenación del “ser genérico”, que no es más que la enajenación del hombre. La vida genérica configura el modo como se relaciona cada ser vivo con la naturaleza, su género y las demás especies. La vida genérica de cada especie depende de la forma como despliega su naturaleza y se expresa en su actividad vital. El animal lo hace de una manera unilateral e inmediata, instintiva y no libre. El hombre, por su parte, es el único animal que puede ejercer su actividad productiva de una manera libre, consciente y universal. Su naturaleza amplia y general hace que pueda relacionarse con el mundo exterior a través de un proceso no inmediato o instintivo, sino abierto, racional y creador. La naturaleza es su obra y su realidad, en ella se expresa y se contempla, él la elabora, pero al tiempo que la produce también él mismo es producido por su trabajo. La naturaleza es la realidad que el hombre produce, no porque la cree, sino porque la reproduce y la modifica; es su producto, la objetivación de su ser, “cuerpo inorgánico” del hombre con el cual debe entrar en contacto para no morir. En palabras de Marx (1970):

“La universalidad del hombre aparece en la práctica justamente en la universalidad que hace de la naturaleza todo su cuerpo inorgánico, tanto por ser (1) medio de subsistencia inmediato, como por ser (2) la materia, el objeto y el instrumento de su actividad. La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre” (p. 111)

El trabajo es, pues, la actividad productiva y creadora natural del hombre que asimila para su uso los elementos que la naturaleza le brinda con el fin de conservar su vida y mantener satisfechas sus necesidades. Que el ser genérico del hombre aparezca bajo la forma de la enajenación quiere decir que la actividad vital que se objetiva, la actividad creadora (la relación libre del hombre con la naturaleza) se vuelve medio de vida; que el fin deviene medio y el medio deviene fin; que la actividad esencial humana (el trabajo) se vuelve medio para conservar la vida; que la vida misma se vuelve medio para existir. La actividad vital productiva del hombre, consciente, universal y libre, deviene unilateral, forzada y ajena. El concepto de enajenación se muestra más problemático en este punto. Los dos momentos precedentes aparecen como manifestaciones de esta enajenación mayor que toca a la esencia humana y la hace perder. No solamente hay pérdida del ser genérico, esto es, pérdida de la vocación creadora del hombre en su relación con la naturaleza a través de su trabajo, sino que también se da una pérdida de la naturaleza exterior: el hombre no se reconoce en ella, pues se torna algo ajeno y extraño. Este mundo deja de serle familiar y se convierte en una fuerza independiente. No se reconoce en él, no se ve en él, ya no es su proyección ni el espejo en el que puede reflejarse, mirar y contemplar su figura. La imagen que este mundo extraño le devuelve al hombre es la negación de la imagen de sí. En este mundo extraño el individuo no realiza su ser, sino que lo niega.

Esencia humana, vida humana, fuerzas humanas esenciales son expresiones correlativas para Marx en este periodo de su formación intelectual. La enajenación del *ser genérico* constituye la enajenación humana y la consecuencia inmediata de esta enajenación es la pérdida del hombre y del mundo social y objetivo. De ahí que la superación de la enajenación y, por tanto, de la propiedad privada, signifique la reapropiación de estas fuerzas humanas esenciales y la recuperación del mundo objetivo que se ha vuelto extraño y ajeno. En el ejercicio de su actividad, el trabajador se deforma de tal modo que él sólo puede existir y mantenerse con vida en cuanto sacrifica su ser y lo vende. El hombre existe en la medida en que existe para él un capital que lo compra como mercancía y lo pone a trabajar para él.

“Tan pronto como al capital se le ocurre dejar de existir para el trabajador, deja éste de existir para sí, no tiene *ningún* trabajo, por tanto, *ningún* salario, y dado que él no tiene existencia *como hombre*, sino *como trabajador*, puede hacerse sepultar, dejarse morir de hambre.” (Marx, 1970, p. 124).

El trabajo, que en su verdadera expresión es un medio para la realización del hombre; para el desarrollo completo de sus potencias; para el despliegue de sus aptitudes y capacidades; para la

satisfacción y el goce de su ser, pasa a convertirse, dado el carácter puramente económico que adquiere en la forma actual en la que se concibe (es decir, en tanto trabajo *asalariado*), en una degradación de las facultades humanas y por tanto, en la causa primera de insatisfacción y desrealización de los individuos.

Pero el trabajo enajenado no solo crea una actividad productiva exterior y objetos extraños al trabajador; ni se consume en la pérdida del individuo en tanto su actividad vital se vuelve extraña, sino que ella además configura una relación enajenada entre los mismos hombres. Las tres formas precedentes de enajenación se traducen en esta cuarta forma donde hunde sus raíces más profundamente. Dado que el individuo es un ser social, esta enajenación no solo se da consigo mismo sino que también se extiende a sus relaciones con los otros. “Que el hombre está enajenado de su ser genérico quiere decir que un hombre está enajenado del otro” (Marx, 1970, p. 113). En las formas anteriores de enajenación se veía que el producto del trabajo y la actividad productiva se enfrentaban al obrero, pues estos no pertenecían a él sino a otro, así como su ser genérico aparecía enajenado y convertido en medio para conservarse existiendo. Esta serie de oposiciones y desencuentros solo es posible porque esta condición enajenada no expresa más que una relación de extrañamiento y oposición con otro que no es el trabajador, ya que el ser extraño al que pertenecen el trabajo y su producto solo puede ser el hombre mismo, pues si la enajenación es una actividad, esta no puede ser otra cosa que una práctica social, humana, esto es, una determinada relación en sociedad entre individuos que se oponen.

Si el producto del trabajo no pertenece al trabajador, si es frente a él un poder extraño (*eine fremde Macht ihm*), esto solo es posible porque pertenece a *otro hombre* que no es el trabajador. Si su actividad es para él dolor, ha de ser *gocce* y alegría vital de otro (Marx, 2014, p. 114).

Más que una relación sujeto-objeto, o una relación consigo mismo, la enajenación es fundamentalmente una relación entre sujetos. Esto quiere decir que la separación con los objetos y consigo mismo solo es posible en cuanto se establece una determinada relación de extrañamiento con los otros. El carácter ajeno y hostil que adopta el mundo material y social al erigirse en un poder extraño, independiente, no es más que la forma objetiva de una configuración social que se oculta detrás de la fuerza aparente de las cosas, pero cuyo análisis logra develar la verdadera relación de hostilidad y extrañamiento que existe entre la persona del trabajador y el dueño de su actividad y su producto, el capitalista.

Si él se relaciona con el producto de su trabajo (...) como con un objeto poderoso, independiente de él, hostil, *extraño*, se está relacionando con él de forma que otro hombre independiente de él, poderoso, hostil (*feindlichen*), extraño a él (*ihm fremder*) es el dueño de este objeto (Marx, 1970, p. 115).

La cualidad que parece poseer el objeto es el reflejo del poder de un sujeto cuya hostilidad se proyecta en las cosas y las dota en apariencia de una fuerza independiente. Lo que está en el centro de estas condiciones de dominación es una relación entre personas que solo se descubre a través de un análisis crítico que quita el carácter natural de cosa a formas históricamente específicas, y por tanto, transitorias, de organización social. Respecto a esto escribe Lukács (1984) que “el hombre, como núcleo y fundamento de las relaciones cosificadas, no puede encontrarse sino en y por la superación de su inmediatez. O sea, que siempre hay que partir de esa inmediatez de las legalidades cosificadas” (p. 121)⁴. Estas “legalidades cosificadas” (trabajo, mercancía, dinero, capital) aparecen como fuerzas de dominación social impersonales; como potencias capaces de someter a unos hombres, al tiempo que permite reinar y ejercer su dominio a otros. De este modo, el desarrollo analítico de Marx logra revelar las relaciones sociales que se ocultan detrás de un aparente dominio de las cosas. Ahora bien, el trabajo enajenado no solo se produce bajo estas condiciones, sino que él mismo contribuye a su reproducción. En la ejecución de su trabajo no solo se convierte la actividad laboral en una práctica extraña y hostil, sino “también la relación en la que los otros hombres se encuentran con su producto y la relación en la que él está con estos otros hombres” (Marx, 1970, p. 115). De modo que esta relación social humana enajenada, materializada en el proceso de producción y en su resultado, es la que engendra y recrea la correspondiente relación subjetiva del trabajador con su propia actividad y objeto. Y dado que esta relación entre individuos entraña relaciones sociales de oposición y dominación, lo que el trabajador enajenado hace con su propia actividad es estimular “el dominio de quien no produce sobre la producción y el producto”, ya que “al enajenarse de su propia actividad posesiona al extraño de la actividad que no le es propia” (Marx, 1970, p. 115).

1.1.1 Enajenación, capital y salario

El análisis de la enajenación ha permitido ver que esas relaciones enajenadas (hombre-esencia; trabajador-actividad productiva; trabajador-objeto; hombre-hombre) en las que se produce un extrañamiento general, se da la presencia de *otro* a quien *pertenece* aquello que se enfrenta con

⁴ El método desnaturalizador de Marx contrasta con el método cosificador del sociólogo francés E. Durkheim, quien reconoce que su método “no tiene nada de revolucionario. Es incluso, en cierto sentido, esencialmente conservador, pues considera los hechos sociales como cosas cuya naturaleza [...] no podemos, pese a todo, modificar a voluntad” (Durkheim, 2001, p. 9).

el obrero como potencia extraña. Ese otro no es un dios ni la naturaleza, sino otro hombre, es decir, una persona que se enfrenta al trabajador de manera igualmente extraña y hostil: el capitalista. En la relación social enajenada, el capital es el poder mediador entre el no-propietario y el no trabajador, es decir, entre el obrero y el capitalista. La relación de ambos se expresa en las categorías económicas de salario y propiedad privada. Ambas, consecuencia del *trabajo enajenado*.

Como categoría económica de la sociedad burguesa, el salario expresa una relación social histórica entre clases antagónicas. En él confluyen intereses opuestos de dos clases sociales que entran en contacto a través suyo. En el salario se resume, pues, la tensión de dos clases enfrentadas. Según escribe Marx (1970), “el salario está determinado por la lucha hostil (*feindlichen kampf*) entre el capitalista y el obrero”. En esta lucha “necesariamente triunfa el capitalista”, pues “el capitalista puede vivir más tiempo sin el obrero que este sin el capitalista” (p. 51). En consecuencia, el salario no solo expresa una relación entre personas, sino una confrontación de clases cuya oposición revela que ambas partes se encuentran en estrecha dependencia. Esta dependencia recíproca de intereses opuestos hace que esta relación asimétrica de fuerzas, dada la dominación de una clase sobre otra, sea esencialmente tensa y conflictiva. La unión concertada entre los obreros está prohibida “y tiene consecuencias nefastas para ellos”, al tiempo que “la unión entre los capitalistas es habitual y eficaz” (Marx, 1970, p. 51). La lucha obrera por el salario es el fruto de la actividad organizada de una clase que, al estar desprovista de rentas y de capital, solo le queda vivir de su trabajo. El salario tiene, pues, no solo un contenido social y económico, sino que él mismo da lugar a una actividad política entre clases. Esta confluencia de lo social y lo político en las categorías económicas constituye un rasgo fundamental en el análisis crítico de la sociedad capitalista que realiza Marx.

Como se dijo, con la enajenación del trabajo la vida misma se vuelve medio de vida, esto es, la vida del hombre en tanto productor y creador ya no depende de su relación libre consigo mismo y la naturaleza, sino de su relación con el capital que lo contrata, de su relación con un salario. El trabajador se ve obligado a renunciar al producto de su trabajo y al objeto natural sobre el cual recae su actividad; este ve perder su calidad de hombre a cambio de un salario. Su actividad productiva no pertenece, por tanto, a sí mismo. Pertenece a quien la ha comprado: al no trabajador, al capitalista. En la producción capitalista queda rota de manera profunda la relación del individuo con el mundo. Las realidades subjetiva, objetiva y social quedan enmarcadas en

este ámbito de enajenación donde se encuentran comprometidos los *productos*, las *acciones*, la *naturaleza*, los *otros seres humanos* y el *sí mismo*. Es por eso que “la alienación indica una profunda distorsión estructural de las relaciones entre el sí mismo y el mundo, de las maneras en que el sujeto está colocado o “ubicado” en el mundo” (Harmut, 2016, p. 147). En otros términos, la existencia del individuo en un mundo natural y social que no reconoce queda definida en la pérdida del hombre como ser genérico y como ser social. A cambio de su vida genérica y actividad sustancial, el trabajador recibe el salario como resultado de toda esta renuncia, pues como medio de subsistencia, el salario no es más que la expresión económica de una condición social que ha enajenado la vida. Por tanto, la existencia del salario es la prueba fenoménica de la enajenación del trabajo, que no dejará de ser un servidor del salario por más que aumente su precio. En efecto, un aumento del salario no sería más que “una mejor remuneración de los esclavos, y no conquistaría, ni para el trabajador, ni para el trabajo su vocación y su dignidad humanas” (Marx, 1970, p. 117). Así pues, salario y propiedad privada, como dos aspectos de la misma relación, quedan comprendidos en su vinculación y conexión esencial con el trabajo enajenado del cual proceden. De esta relación causal y necesaria se desprende, no la necesidad de igualar o aumentar los salarios, sino la de abolir el trabajo enajenado, y por consiguiente, la propiedad privada y el salario. “Al desaparecer un término debe también, por esto, desaparecer el otro” (Marx, 1970, p. 117). Aquella necesidad no la entiende la economía política clásica, que al tomar la propiedad privada como un hecho incuestionable no comprende el tipo de trabajo con el cual se relaciona.

Para la economía política, que no conoce al hombre como hombre, sino como trabajador, es decir, para la sociedad burguesa, cuyas relaciones son expresadas por la economía política, el hombre existe como un puro hombre de trabajo, como un animal de carga y un ser limitado obligado a renunciar a la satisfacción de su fuerza creadora para recibir a cambio de eso un salario. El carácter unilateral del trabajo, cuya raíz se afinsa en su forma enajenada, es sancionado por la economía política que “solo conoce al obrero en cuanto animal de trabajo, como una bestia reducida a las más estrictas necesidades vitales” (Marx, 1970, p. 61). Estas necesidades básicas están contenidas en el salario en tanto medio de vida y finalidad de la actividad laboral. El salario es, pues, una relación social producto de una realidad económica enajenada, y es el resultado de que el trabajo haya dejado de ser la primera necesidad humana y haya devenido un medio para satisfacer necesidades fuera del trabajo. De ahí que la superación

del trabajo enajenado y la propiedad privada coincide con la emancipación humana general, y la liberación consecuente de sus empobrecidos sentidos, de su sensibilidad atrofiada, de su humanidad arrebatada; es el devenir humano del hombre castrado que había encontrado en lo animal su realización enajenada. Mientras la enajenación produce en el trabajador una situación de privación y miseria; la enajenación produce también en el capitalista una vida unilateral y estrecha, pero desde su condición de poseedor:

“En lugar de *todos* los sentidos físicos y espirituales ha aparecido así la simple enajenación de todos estos sentidos, el sentido del *tener*. El ser humano tenía que ser reducido a esta absoluta pobreza para que pudiera alumbrar su riqueza interior” (Marx, 1970, p. 148).

De este modo, no solo está enajenado el trabajador. El capitalista no escapa de la enajenación de sí mismo y su ser genérico, pues toda su existencia depende del trabajo que él no realiza, y el fin de su vida lo reduce a la simple posesión, a la idea del consumo y del tener que se ha apoderado de la modernidad burguesa. Así, lo que en el trabajador aparece como *actividad de la enajenación (Tätigkeit der Entäußerung)*”, en el capitalista sea “el *estado de la enajenación (Zustand der Entäußerung)*, del *extrañamiento (Entfremdung)*” (Marx, 1970, p. 119)⁵. Como afirma Lukács (1984), “la realidad objetiva del ser social es, en su inmediatez, “la misma” para el proletariado que para la burguesía. Pero eso no impide que sean completamente distintas” (p. 89). Esta diferencia reside en las diversas posiciones que ambas clases ocupan en “el mismo” proceso económico. Así, lo que para uno es dolor, “ha de ser goce y alegría vital de otro” (Marx, 1970, p. 114). No obstante, ambas emociones son especies de enajenación, y el modo como se dan en las clases capitalista y trabajadora, según dice Marx (1959) en la *Sagrada Familia* (1845), hace que

“la primera se siente agradablemente confirmada en su estado de autoenajenación, en el que encuentra *su propia potencia* y vive la *apariencia* de una existencia humana; la segunda, en cambio, se siente aniquilada en su alienación en la que advierte su impotencia y la realidad de una existencia inhumana” (p. 101).

El proceso de trabajo estudiado por Marx repara en un tipo de relación económica que tiene especiales consecuencias intelectuales, físicas y morales sobre la persona del trabajador, quien ejecuta una tarea deshumanizante con la que se embrutece y arruina el espíritu, pues la

⁵ Rubio Llorente traduce alternamente estos conceptos por *enajenación*, *alienación* y *extrañamiento*. Sobre la intercambiabilidad y semejanzas en el sentido y uso de estos conceptos véase el libro de Mariano Fernández Enguita (1985) *Trabajo, escuela e ideología*, donde se lee: “El término marxiano “alienación” es perfectamente intercambiable por los de “enajenación” [...] o “extrañamiento” [...]. Pueden recoger matices distintos, pero en lo esencial designan un mismo proceso y con frecuencia se intercambian indistintamente” (pp. 144-145).

enajenación es la razón de la pérdida del hombre: la usurpación y expropiación de la vitalidad humana esencial.

“El hombre sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y el atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal” (Marx, 1970, p. 109)⁶.

Esta libertad que el obrero experimenta en su tiempo libre, al margen del trabajo, en nada contradice la enajenación real a la que se encuentra sometido, pues el trabajador que como hombre debe disponer de “*tiempo para poder crear y gozar espiritualmente*” (Marx, 1970, 61), fuera del trabajo reduce sus actividades vitales a meras funciones “animales”, por lo cual esta libertad no es más que una apariencia y otra forma en la que opera la enajenación. El trabajador se separa de sí mismo, se siente *fuera de sí* cuando ejecuta su actividad propia, esto es, cuando trabaja, y está *en sí* cuando no trabaja. El trabajador se siente fuera de sí porque su actividad no pertenece a sí mismo sino a otro, su trabajo es por tanto *trabajo forzado*. El capital como poder de mando sobre el trabajo ajeno y sus productos, es trabajo acumulado, fuerza muerta objetivada y energía arrebatada a quien ejerce su trabajo para poder vivir. El trabajador sacrifica su vida al capital, pues todo él se entrega para rendirle tributo mediante una actividad que se ha vuelto exterior, que no pertenece a su ser, que lo niega, y cuyo fruto se reúne en una masa que crece frente a él en forma de riqueza ajena que se le opone. El dinero muestra su poder al someter al que carece de él y al hacer reinar a quien lo posee; es un poder capaz de comprarlo todo: honor, gloria, amor, honradez, belleza, trabajo; es la potencia que hace del hombre un amo y un señor, no en virtud de la carencia o posesión de ciertas facultades o atributos personales, sino tan solo por el simple hecho de tenerlo. Este poder económico y social aparece bajo la forma de una cosa: “arránquese a la cosa este poder social y habrá que otorgárselo a las personas sobre las personas” (Marx 2007, p. 85). Así pues, el análisis crítico de Marx no se detiene en la descripción y registro de formas de producción y relaciones materiales, sino que muestra lo que realmente está detrás: relaciones económicas históricas y realidades sociales conflictivas entre clases.

1.2 Propiedad privada: análisis teórico y exposición conceptual

El trabajo teórico, como se dijo, debe mostrar la conexión esencial de las categorías y revelar la estructura interna de la sociedad. Esta intención está presente en los *Manuscritos* de 1844, en

⁶ “El sentido que es presa de la grosera necesidad práctica tiene solo un sentido limitado. Para el hombre que muere de hambre no existe la forma humana de la comida” (Marx, 1970, p. 150).

donde se propuso mostrar, a partir del desarrollo analítico de los conceptos, el vínculo necesario que existe entre salario, trabajo enajenado y propiedad privada. Llevando a cabo este desarrollo se pudo establecer las relaciones que la economía política en general tomaba como hechos aislados y casuales. Sin embargo, la exposición teórica que realiza Marx en 1844 está fuertemente unida al desarrollo de los conceptos, y aun cuando no es un proceso especulativo que identifica la actividad del pensamiento con el proceso de formación de lo real a partir del desarrollo de la Idea, sino más bien una exposición ligada a un “hecho económico” empíricamente demostrable, su exposición adopta la forma de un análisis lógico-deductivo con el que busca hacer la reconstrucción teórica del movimiento real en su verdadera dependencia. Solo a partir de *La ideología alemana* Marx cambiará su perspectiva y ya no partirá del trabajo enajenado para analizar las relaciones sociales, sino al revés, partirá de las relaciones sociales históricamente determinadas para analizar la naturaleza específica que en ellas adquiere este. Y si en *Manuscritos* de 1844 la propiedad privada aparece como un resultado del trabajo enajenado, pronto se mostrará este como una consecuencia de la propiedad privada, pues el análisis de la enajenación social se dará partiendo de la división del trabajo en la sociedad burguesa (Zelený, 1974, p. 248).

No obstante, ahondemos un poco más en la exposición conceptual que hace Marx en estos *Manuscritos* donde deduce el concepto de propiedad privada del análisis del concepto de trabajo enajenado. Aparentemente, dice Marx, la propiedad privada es la causa del trabajo enajenado, pero “el análisis” revela lo contrario, que ella es su consecuencia, así como “la confusión del entendimiento humano” es la causa de que haya dioses. Así pues, “en el último punto culminante de su desarrollo descubre la propiedad privada [...] que es producto del trabajo enajenado, y en segundo término que es el medio por el cual el trabajo se enajena” (Marx, 1970, p. 116). Ahora, que la propiedad privada sea consecuencia del trabajo enajenado deja sin respuesta la pregunta por el origen del trabajo enajenado, es decir, la causa histórica de esta enajenación. Y aunque explícitamente se pregunta Marx (1970) “cómo llega el *hombre a enajenar, a extrañar su trabajo*”, da una respuesta ambigua al relacionar este hecho con “la esencia de la evolución de la humanidad”, “con el proceso evolutivo de la humanidad” (p. 118). Y a continuación agrega que en el sistema capitalista ya constituido y desarrollado se produce una relación entre propiedad privada y trabajo enajenado que se transforma “en una interacción recíproca” (Marx, 1970, p. 116).

“El problema planteado por el joven Marx (el de cómo llega el hombre a enajenarse en el trabajo y cómo se fundamenta esa enajenación en el desarrollo humano) no recibe todavía una respuesta y deja más bien abonado el terreno para que este tenga un carácter especulativo y no histórico, es decir, fundado sobre todo en la esencia humana (o desarrollo de la esencia humana) y no en una determinada forma histórica de relaciones sociales, o de sociedad” (Sánchez, 2003, p. 109).

Históricamente la propiedad privada aparece como causa del trabajo enajenado; pero su concepto revela que no, que es consecuencia. Ahora bien, si nos valemos del plan del método de la economía política propuesto por Marx en 1857, podría decirse que en efecto, el trabajo como categoría simple es anterior a la propiedad privada, por cuanto él pertenece al propio hombre como actividad suya general, esencial e inmanente; pero el trabajo como categoría concreta, es decir, tomado en su especificidad histórica en el contexto del capitalismo, es posterior y se revela como consecuencia de la propiedad privada. Ahora, en la relación que Marx establece en 1844 entre propiedad privada, en tanto algo exterior al hombre, y trabajo, como algo perteneciente al hombre mismo, no se detiene a reparar que de su análisis del concepto de trabajo enajenado, de donde se desprendía que este era una forma de trabajo exterior al hombre, es decir, no constitutivo de su esencia, se deducía que esta categoría histórica del trabajo enajenado como categoría concreta debió ser tomada como consecuencia de su relación con la propiedad privada como existencia también exterior que domina al hombre en un periodo históricamente específico. Sin embargo, es necesario entender que en esta época Marx aún no había ahondado en la investigación histórica del capital, y solo había considerado la propiedad privada “en un plano conceptual, lógico”, al deducirla por análisis del concepto de trabajo enajenado. Así, “cuando el joven Marx dice que el trabajo enajenado funda la propiedad privada se trata de un fundamento conceptual” (Sánchez, 1978 p. 106).

En tiempos de los *Manuscritos* Marx no ha logrado emprender aún una investigación histórica de las categorías económicas (valor y dinero, capital), y aunque la propiedad privada promueva a su vez la realización de la enajenación, se ha limitado a exponerlos en un plano conceptual, que si bien reconoce estar fundados en el tipo de trabajo *actual*, aún no encuentra una base firme material sobre la cual sustentar el origen histórico del trabajo enajenado y la propiedad privada.

2. Feuerbach y la crítica filosófica juvenil de Marx a Hegel

Hacia el final del tercer manuscrito se introduce un apartado especial en el que Marx discute con la filosofía de Hegel y con su dialéctica en particular, trabajo que según Marx no se había realizado hasta entonces, lo cual era, según él, una “falta de sinceridad”. Se trata de saber en qué

situación se encuentra respecto de la dialéctica hegeliana la crítica filosófica que habían llevado a cabo los jóvenes hegelianos, quienes a criterio de Marx seguían presos del lenguaje de Hegel. Es importante tener presente que la interpretación que en este texto hace Marx de la dialéctica hegeliana está mediada por la interpretación que en general hace Feuerbach de la filosofía de Hegel. De ahí que más que un texto explicativo sobre este concepto de Hegel, sea más bien un texto de polémica en donde la negación de la negación se asume y se resalta como núcleo fundamental de la dialéctica.

El entusiasmo con el que Marx acogió la crítica de Feuerbach a la dialéctica hegeliana no impidió sin embargo que aquel revisara con cautela el trabajo emprendido desde el punto de vista del materialismo humanista de este filósofo alemán. Si bien Marx considera plausible la postura crítica de Feuerbach que aboga por partir de lo positivo mismo; de lo que no necesita de “prueba mediadora” para encontrar su legitimidad en otra cosa de lo cual es resultado; si bien Marx considera digno de atención el que Feuerbach afirme el objeto material sensible como principio de la realidad, no lo es menos la insuficiencia de su perspectiva al no poder captar el sentido profundo de la negación, que Feuerbach solo entiende desde la formulación idealista de la filosofía especulativa. Su punto de vista se tornó, a juicio de Marx, unilateral, pues si la dialéctica solo podía ser comprendida desde la perspectiva hegeliana, no había más camino que renunciar completamente a ella y partir, como hizo Feuerbach, de “la verdad positiva que arranca de sí misma”. Pero Marx no lo creyó así y resaltó el aspecto profundo expresado en la negación de la negación al que toma como atributo fundamental de la dialéctica. El camino que atravesó por Feuerbach lo conduciría a Hegel para extraer la riqueza que este aún podía aportar. Como escribe Dieter Henrich (1987), “el camino más allá de Hegel no pasaba a su lado, sino necesariamente a través de él” (p. 224).

Afirmar como hace Althusser que en su juventud “Marx hizo literalmente suya durante 2 o 3 años la problemática misma de Feuerbach, que se identificó profundamente con ella”; que para “comprender la mayor parte de sus afirmaciones de este periodo [...] es necesario situarse en el corazón mismo de esta identificación” (Althusser, 1967, p.36), es una exageración que pasa por alto los rasgos específicos de Marx, y las razones por las que contra Feuerbach esgrimió ideas que lo acercaban más a Hegel, aunque sin poder ser identificado con ninguno. Si bien no se puede desconocer la fuerte influencia que Feuerbach ejerció en la crítica de la enajenación social y de la filosofía del derecho de Hegel, en donde Marx aplicó “el método de la crítica reformadora

de la filosofía especulativa” para su revisión de la concepción hegeliana del Estado, también es cierto que las preocupaciones de Marx en 1844 son irreductibles a la “problemática” feuerbachiana, pues allí se hace énfasis en un tipo de hombre cuya actividad social se lleva a cabo en unas condiciones económicas e históricas determinadas. “En el periodo en que más intensamente estaba influido por Feuerbach, Marx entiende al hombre histórica y dialécticamente”, y “siempre lo piensa como miembro de una totalidad concreta, de la sociedad” (Lukács, 1984, p.136). La idea de “evitar ante todo el hacer de nuevo de la “sociedad” una abstracción frente al individuo” ratificaba la imposibilidad de reducir las ideas de Marx a cualquiera de estos pensadores. A este respecto escribe Sánchez Vásquez (1982):

La introducción de un elemento real, objetivo, social [...], así como la introducción del factor histórico [...] impiden que el pensamiento de Marx en los *Manuscritos*, no obstante sus graves limitaciones, pueda ser traducido – como hace Althusser y su discípulo Ranciére– en el lenguaje especulativo, abstracto de la antropología feuerbachiana (p. 254)⁷.

La distancia que pronto se abrió entre Marx y Feuerbach es confirmada 22 años después cuando en carta del 20 de junio de 1866, dirigida a Schweitzer, escribe Marx: “Comparado con Hegel, Feuerbach es muy pobre. De igual modo hizo época *después* de Hegel porque insistió en ciertos puntos [...] que eran importantes para el progreso de la crítica y que Hegel había dejado en penumbra mística” (Marx; Engels, 1972, p. 187)⁸. La admiración desbordada que Marx manifestó por Feuerbach en 1844, de quien dijo ser el único capaz de adoptar “una actitud *seria* y *crítica*” frente Hegel, y en cuyos escritos se contiene “una revolución teórica real”, se debió a tres aportes que Marx destacó y calificó de “gran hazaña”: i) la denuncia de la filosofía hegeliana como religión puesta en ideas, como teología hecha razón; ii) la consideración de la relación social entre los hombres como “principio fundamental de la teoría”; y iii) la defensa de lo positivo fundado sobre sí mismo en contra de lo positivo absoluto mediado por la negación de la negación (Marx, 1970, p. 184). Esta contribución teórica de Feuerbach está enmarcada en su crítica antropológica de la religión, y se fundamenta en su concepción materialista que afirma lo sensible como lo real, y parte del hombre en su relación con los objetos y los otros hombres dada la prioridad de estos sobre el pensamiento y la conciencia. La inversión del sujeto y el predicado

⁷ Para un tratamiento más amplio acerca de la postura problemática de Althusser frente al Marx de la juventud, véase el libro de Adolfo Sánchez Vásquez (1982), *Filosofía y economía en el joven Marx* (pp. 250-257).

⁸ En carta a Engels del 24-04-1867 escribe Marx: “Volví a encontrar también *La sagrada familia* [...] Me sorprendió agradablemente ver que no necesitamos avergonzarnos de esta obra, si bien el culto de Feuerbach le produce a uno un efecto muy cómico ahora” (Marx y Engels, 1972, p. 235). También en carta a Engels del 11-01-1868 escribe Marx: “Los caballeros alemanes [...] creen que la dialéctica de Hegel es un “perro muerto”. Feuerbach tiene mucho que responder a este respecto” (Marx y Engels, 1972, p. 252).

del idealismo es la base para la crítica de Hegel y el principio de una filosofía nueva (Feuerbach, 1984, p. 28).

Según se afirma en *Principios de la filosofía del futuro*, el objeto no es solo un material inerte, sino que está constituido por el Yo. El concepto no es una realidad abstracta determinada por la acción del objeto que provoca una impresión sensible, sino que él revela las potencias y características espirituales e interiores del sujeto. En su crítica al empirismo, Feuerbach (1984) destaca su carácter unilateral al deducir la generación de las ideas a partir de los sentidos, olvidando “que el objeto sensible más importante y esencial para el hombre es *el hombre mismo*” (p. 109). A su vez, el idealismo tiene razón en cuanto busca en el hombre el origen de las ideas, pero no la tiene “cuando pretende derivarlas del hombre aislado, fijado como ser existente para sí, [...] Cuando pretende derivarlas del Yo sin Tú sensiblemente dado” (p. 109). Feuerbach rechaza la consideración del objeto como realidad exterior separada del sujeto; del sujeto pasivo afectado solo por objetos, pues las ideas surgen de la relación entre individuos, nacen “de la conversación”. De este modo, Feuerbach pone su atención en el carácter activo de la conciencia humana, “en lugar de la tabula rasa de Locke o de Condillac, están las potencialidades connaturales de Descartes y de Leibniz, las formas de la intuición y las categorías del intelecto de Kant” (Mondolfo, 2006, p. 39). Para Feuerbach la conciencia se pone en movimiento ante la presencia de otra conciencia. La razón como potencia humana y los cuerpos como realidades sensibles, existentes, surgen de la relación entre individuos. “Se necesitan dos hombres para la generación del hombre, tanto la espiritual como la física: la comunidad del hombre con el hombre es el primer principio y criterio de la verdad” (Feuerbach, 1984, p. 109).

Sin embargo, el entusiasmo frente Feuerbach se va desvaneciendo a medida que Marx se adentra en el análisis crítico de la dialéctica y percibe lo que hay de “místico” y de valioso en ella. De acuerdo con Marx, Feuerbach rechaza la negación de la negación porque la considera “*solo* como contradicción de la filosofía consigo misma; como la Filosofía que afirma la teología después de haberla negado; que la afirma en oposición a sí misma” (Marx, 1970, p. 185). El énfasis que Marx pone en el “solo” insinúa que la negación de la negación es mucho más que eso, y que Feuerbach no supo valorarla suficientemente. El rechazo de Feuerbach de lo que Marx entiende por dialéctica es rápidamente tomada por este como la afirmación de un materialismo que no se pone más allá de la afirmación del objeto sensible; de un materialismo que a pesar de tomar la relación social como “principio fundamental de la teoría”, en realidad se agota en el

tercer momento enumerado de su “gran hazaña”, es decir, Feuerbach únicamente habría permanecido en la afirmación de lo positivo cuya verdad reside en el objeto mismo⁹. Contra la postura de Feuerbach, Marx destaca la significación positiva que adquiere en Hegel la negatividad e interpreta este aspecto negativo “como el único acto verdadero y acto de autoafirmación de todo ser” (Marx, 1970, p. 185). En contra de Feuerbach, Marx destaca en Hegel, sin dejar de asumir una postura reservada ante este, el aspecto crítico de la dialéctica que incluso ha pasado inadvertido para el mismo Hegel. Así pues, lo valioso en este autor es que ha entendido el ser como producción, como historicidad, y si bien “ha encontrado la expresión abstracta, lógica, especulativa, para el movimiento de la historia, que no es aún la historia real de hombre”, no deja de estar en él, aunque en forma oculta y mística, los elementos de una crítica “que supera ampliamente el punto de vista hegeliano” (Marx, 1970, p.189).

Como se dijo, a pesar de haber reconocido la unión del objeto y la conciencia, del hombre y la naturaleza, Feuerbach, al rechazar la dialéctica, se habría contentado con afirmar lo positivo, la realidad de lo que reposa sobre sí mismo y no busca en otro su justificación, pues lo real no necesita mediación y encuentra en sí mismo el testimonio de su ser. Lo que inicialmente se consideró un progreso en Feuerbach no impidió que pocas páginas después Marx acogiera el principio de la negatividad con el que podía expresar el carácter dinámico y productor de la realidad. Este principio se halla en el segundo momento que es resaltado como momento esencial de la dialéctica, y es presentado como motor fundamental de la realidad en devenir. Feuerbach ha suprimido completamente la dialéctica hegeliana y ha reafirmado el ser de lo real en la legitimidad que encuentra en él mismo, lo cual impide interpretar la sociedad a través de un principio mediador por el cual el hombre confirma su existencia. Feuerbach niega, pues, la negatividad y la necesidad de apelar a mediaciones por considerarlas formas especulativas propias de una filosofía que pone lo finito en una posición dudosa, insegura de sí misma, necesitada de prueba (Marx, 1970, p. 185).

⁹ Frente al reproche que hace Marx al materialismo en general y a Feuerbach en particular respecto de la concepción pasiva del sujeto y el objeto en cuanto seres meramente sensibles, Mondolfo (2006, pp. 27-41), acudiendo a la revisión directa del pensamiento de Feuerbach, afirma que tal interpretación “es errónea”, dado que Feuerbach considera que hay una relación necesaria del objeto y la conciencia, deriva de este principio la unidad del sujeto con el objeto; del hombre con la naturaleza, y al no tener una consideración abstracta de la conciencia como “tabula rasa” se pone en una posición opuesta “del modo más completo a la separación abstracta que Marx atribuye a Feuerbach” (p. 35.).

Si bien Feuerbach detuvo su análisis en la parte más importante de la dialéctica hegeliana, la negación de la negación, este no supo captar la riqueza que encerraba este pensamiento aún bajo su forma especulativa. Haberla rechazado por estar enmarcada en el idealismo de Hegel le impidió comprender “lo grandioso” de dicho pensamiento. Marx, por su parte, concibió en la negación de la negación el lado profundo de la dialéctica hegeliana. Su crítica debía por tanto enfocarse en la profundidad de este pensamiento, poniéndolo al margen de la naturaleza abstracta que este adquiriría en el pensamiento de Hegel y desplazándola al proceso real de la sociedad para comprender el movimiento de la historia y el hombre. El carácter especulativo del movimiento de la negación de la negación llevó a Feuerbach a abandonar no solo el elemento específico de la negatividad, sino la dialéctica misma. El problema tomaba aquí un carácter meramente teórico, filosófico, y la dialéctica hegeliana se le aparecía a Feuerbach como una mistificación de la realidad, como una negación de ella. Marx, por su parte, veía en la dialéctica hegeliana la expresión del movimiento de lo real a través de la mediación, pero bajo una forma mística, especulativa. La negación tenía en sí misma un sentido positivo y podía dar cuenta del proceso real del hombre en la historia. Así pues, la valoración de Marx a Hegel “*se hace en nombre del principio propio de este*. Renunciar a ese principio significaría ponerse por detrás de su logro. Este consiste en el pensamiento de la mediación” (Heinrich, 1986, p. 227).

Partir de lo sensible y objetivo, tal como planteó Feuerbach, ciertamente afirma la prioridad del ser material como principio de lo real, pero impide comprender lo real en su movimiento y devenir. Lo real es reducido a objeto, y el objeto, piensa Marx, es pensado como concreción inmóvil. Si bien Marx valora el materialismo en tanto prioridad de los objetos sobre las ideas, y del ser sobre el pensamiento, no se aparta del sentido positivo que podía extraerse de la dialéctica para el estudio de la historia humana. En la medida en que Feuerbach adopta una postura materialista, el hombre real se hace presente como sujeto, aunque sin historia; en la medida en que Hegel considera la historia, no parte del hombre real como sujeto de ella, pues toma el espíritu como verdadera esencia del hombre: “La esencia humana, el *hombre*, equivale para Hegel a *autoconciencia*” (Marx, 1970, p. 191). De ahí que según Marx, la negación de la negación es en Hegel el movimiento del pensamiento abstracto cuyo resultado “es la dialéctica del pensamiento puro” (p. 189).

A pesar de su crítica de Feuerbach y los límites de su lectura, Marx resalta la figura de este sobre los jóvenes hegelianos que no fueron capaces de rebasar la filosofía del maestro, que no supieron

ir más allá de su órbita y estuvieron girando alrededor de ella como satélites de su sistema. Cada uno se atuvo a su lenguaje, a su lógica y terminología, con lo cual no solo no fueron capaces de ir más allá de Hegel, sino que se pusieron muy por debajo de él (Marx, 1970, 182). Mientras tanto, Marx pretendió conectar la dialéctica hegeliana con el concepto de enajenación y la necesidad de su superación. Este aporte teórico, que atañe al ámbito filosófico de Hegel, habría permanecido oculto si Marx se hubiera conformado con la aceptación incondicional de los postulados críticos que Feuerbach había enunciado contra Hegel.

Desde el momento en que se instala en la economía política, su concepción del hombre como ser práctico, social e histórico deja a un lado la esencia humana especulativa de Feuerbach, y por tanto, no se puede hablar de una identificación de Marx con la problemática feuerbachiana (Sánchez, 1978, p. 256).

La crítica de Marx a Hegel se enfoca en el carácter abstracto del pensamiento especulativo. Marx no rechaza la dialéctica, sino su carácter formal que reduce la realidad y el hombre al movimiento de la conciencia y “el pensamiento puro”. El blanco de la crítica de Marx no es la dialéctica, sino la especulación (Bobbio, 1971). E. Ranault (2009) piensa lo contrario y afirma que si la dialéctica

está presente en los *Manuscritos de 1844* es de manera descriptiva (para describir el proceder de Hegel y los jóvenes hegelianos), indiferenciada (como sinónimo del proceder especulativo hegeliano, pero a veces también del proceder feuerbachiano) y principalmente peyorativa (p. 52).

Sin embargo, lo cierto es que Marx ha encontrado en la dialéctica hegeliana méritos y aspectos positivos que le impiden desecharla. De ahí que el abstracto movimiento del espíritu y su enajenación deban asumir una nueva forma si este movimiento es llevado al ámbito de la sociedad y la historia, pues la reducción de lo real al pensamiento es una forma de enajenación de la filosofía hegeliana que concibe la oposición, la superación y el retorno como un movimiento que solo acontece en el ámbito de la conciencia, en su interior. La historia descrita no es la historia del mundo real en su movimiento sensible, sino “la historia de la producción del pensamiento”. Con esto Marx pretende poner el acento en el carácter filosófico de esta actitud que se contenta con resolver la enajenación y las oposiciones en un sujeto absoluto, en el Espíritu. El carácter abstracto del movimiento viene dado por la naturaleza abstracta del sujeto que lo encarna, que pone abstractamente un objeto que solo es superado por el pensamiento.

Así como la esencia, el objeto, aparece como esencia pensada, así el sujeto es siempre *conciencia* o *autoconciencia*; o mejor, el objeto aparece solo como conciencia *abstracta*, el hombre solo como *autoconciencia*; las diversas formas del extrañamiento (*Entfremdung*) que allí emergen son, por esto, solo distintas formas de la conciencia y de la autoconciencia (Marx, 1970, p. 189).

De acuerdo con Marx, Hegel no solo le niega realidad sustancial al objeto en cuanto es puesto por un sujeto abstracto que en su enajenación se pone como otro, sino que al superarse la enajenación en el retorno a sí de la conciencia, también suprime la objetividad que había sido puesta. Marx, por su parte, afirma la necesidad de cancelar la enajenación, el extrañamiento, pero no suprimiendo el objeto, sino solo su específica determinación extrañada en tanto cosa. La superación de la enajenación implica, según Marx, no la eliminación del ser objetivo, sino su reapropiación. El pensamiento como autoconciencia *se imagina* que el movimiento experimentado en el interior de sí mismo es un movimiento realizado en el exterior, y así se engaña al creer que ha efectuado la superación del objeto. No obstante, la objetividad ha quedado intacta, pues no ha sido alcanzada.

La historia práctica del hombre real se entiende abstractamente como movimiento de la autoconciencia; el movimiento de la autoconciencia como movimiento del pensamiento, el movimiento del pensamiento como movimiento de las categorías lógicas, cuya forma “absoluta” de movimiento y de existencia es la “negatividad” (Zelený, 1974, p. 205).

La negatividad que suprime la enajenación, como la entiende Marx, es un devenir efectivo como desarrollo de un movimiento real que tiene su lugar en la existencia práctica y social humana. La realidad sensible reivindicada por Feuerbach contra la filosofía especulativa de Hegel es retomada por Marx para afirmar la prioridad de la existencia real y autónoma del mundo social y el hombre con “sus fuerzas esenciales”, pues estas son las que justamente no encuentran realización en él, y como el hombre no puede producirse sino a través de su objetivación y existencia social mediante el trabajo, sucede que lo que se encuentra en condición de enajenación no es el espíritu como realidad abstracta, sino el hombre concreto como ser social. El trabajo en su forma enajenada es la actividad en la que el hombre se niega en vez de afirmarse. La realización del trabajo, como se dijo, es su desrealización. Mas esta enajenación no se explica mediante la actividad que se hace exterior y se objetiva, pues la objetivación es tan solo la posibilidad de la enajenación, pues no hay una relación de identidad entre ambas.

Adoptar una actitud crítica frente a Hegel le permitió a Marx dirigir también su crítica a Feuerbach y, al mismo tiempo, en medio del “positivismo y el idealismo acrítico” de Hegel, vislumbrar en su fondo oculto los elementos necesarios para una nueva crítica. Estos elementos filosóficos, tan menospreciados por Feuerbach como insospechados para Hegel, desbordaron el punto de vista de ambos pensadores. Según Marx, Hegel proporcionó los medios para entender el movimiento dialéctico como objetivación, como pérdida y recuperación del hombre en el

transcurso de su historia real. Sin embargo, el movimiento que describe Hegel es según Marx uno que transcurre en el ámbito del “pensamiento puro”, de la conciencia; es una pérdida y una recuperación abstracta en tanto movimiento de ideas. Esto no impide que Marx elogie el valor de la *Fenomenología* y la reconozca como “fuente verdadera y secreto de la filosofía hegeliana”; al tiempo que reprocha a Hegel la reducción de todo el proceso al movimiento de la conciencia, mientras resalta “la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador”, cuyo movimiento de enajenación y supresión de esta enajenación es la posibilidad de recuperación del hombre (Marx, 1970, p. 189-190).

El carácter creador de la negación como mediación presente en la producción objetiva del mundo como principio constitutivo de la realidad social, es una idea teórica poderosa para Marx. “Haber alcanzado este principio constituye el mérito irrenunciable de la filosofía universal de Hegel” (Henrich, 1986, p. 227). Este proceso de autocreación vislumbrado por Hegel tiene para Marx un valor importante dado que aparece como movimiento y resultado.

Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como supresión de esta enajenación; que capta la esencia del *trabajo* y concibe al hombre objetivo, verdadero porque *real*, como resultado de su *propio trabajo*. (Marx, 1970, p. 190).

Al relacionar la economía política con su idea de dialéctica, Marx pudo vincular el papel activo de lo negativo con el trabajo enajenado al comprender la historia social del hombre como un proceso de autoproducción, pérdida y recuperación a través del trabajo. Con esta idea, afirma Marx, Hegel se ubica en el punto de vista de la economía política al concebir el trabajo “como la esencia del hombre que se prueba a sí misma [...] El trabajo es el *devenir para sí del hombre* dentro de la enajenación (*Entäußerung*) o como hombre enajenado (*entäußerter*)” (p. 190). La historia es el terreno en el que Marx ubica su reflexión al concebir el trabajo como actividad sensible con la que el hombre se produce y retorna a sí. En la objetivación del trabajo enajenado, o mejor, en el acto mismo que lo aliena, se crean las condiciones para la liberación del hombre y su recuperación.

2.1 Actividad política y comunismo

Si bien el último capítulo de los *Manuscritos* dedicado a la filosofía y la dialéctica de Hegel no parece tener una conexión directa con los capítulos precedentes, donde se tratan temas sociales y económicos, lo cierto es que en aquel todavía persisten problemas fundamentales tratados en estos. En este sentido afirma el profesor F. Salazar (1986):

Si se refiere toda esta problemática de la alienación del trabajo y de su crítica a partir de los términos antropológicos feuerbachianos [...] al texto [...] de la dialéctica de Hegel, se descubre su presencia y continuidad esencial en este nuevo contexto en donde Marx afirma, además, la dialéctica de la negatividad como el instrumento teórico que le permite concebir la historia social a partir de la alienación (pp. 250-251).

Así, propiedad privada, trabajo enajenado y comunismo son puestos en conexión con la dialéctica y la historia social como movimiento real y efectivo expresado en la negación de la negación, en contraposición con el superar especulativo, “pensante, que deja intacto su objeto en la realidad” (Marx, 1970, p. 200). A su vez, la dialéctica es puesta en relación con la economía política y con la política como actividad práctica revolucionaria. Con aquella, dado que la superación de la enajenación en el proceso social de la producción está unida a la recuperación del hombre a partir del trabajo; y con esta, dado que este movimiento histórico superador lo identifica Marx con el comunismo “como negación de la negación, “y por eso como momento *real* necesario en la evolución histórica inmediata, de la emancipación y recuperación humana” (Marx, 1970, p. 156). El comunismo aparece como superación de la propiedad privada, y por eso como la vuelta del hombre desde su negación en tanto apropiación real de sus fuerzas esenciales (facultades, sentidos). Este momento real necesario (el comunismo), “en cuanto superación de la propiedad privada es la reivindicación de la vida humana real como propiedad de sí misma” (p.201).

Sin dejar de criticar un tipo de comunismo al que califica de “grosero”, Marx señala por primera vez la forma política del proceso que conducirá a la emancipación humana: el comunismo, concebido este como “negación de la negación, apropiación de la esencia humana que se media a sí misma a través de la negación de la propiedad privada” (Marx, 1970, p. 164). La superación positiva de la propiedad privada o el movimiento histórico que abarca la historia del comunismo es “tanto su generación *real* –el nacimiento de su existencia empírica- como, para su conciencia pensante, el movimiento *comprendido* (*begriffen*) y *conocido* de su *devenir*” (Marx, 1970, p. 143). Marx describe el movimiento de la historia y lo traslada al ámbito teórico como un movimiento comprendido que lo sobrepasa, como un proceso en devenir cuyo resultado es captado por el pensamiento. Así, el movimiento de la propiedad privada, cuya comprensión le corresponde a la Economía, debe ser la base “tanto empírica como teórica” “de todo el movimiento revolucionario” (Marx, 1970, p. 144). De este modo, la historia no se consuma en un movimiento inevitable que como sujeto realizara por sí mismo su marcha hacia el fin que se propone. El comunismo como “forma necesaria y principio dinámico del próximo futuro” (p.

156) requiere de una acción práctica, humana, que realice este movimiento. “Para superar la propiedad privada basta el comunismo pensado, para superar la propiedad privada real se requiere una acción comunista real” (Marx, 1970, p. 164). Sin embargo, según interpreta Marx, el comunismo (a diferencia del socialismo, que no necesita ya de ninguna mediación) no es todavía la posición que parte de sí misma, “sino más bien [...] la posición que parte de la propiedad privada” (p.164), pues “solo mediante la superación de esta mediación se llega al humanismo que comienza positivamente a partir de sí mismo” (p. 201). Mas este resultado positivo que comienza de sí mismo necesita de esa mediación, pues “sin *revolución* el *socialismo* no puede realizarse. Él requiere de este acto *político* en la medida en que requiere la *destrucción* y la *disolución*” (Marx, 2008, p. 132). El problema de la superación de la propiedad privada, y por tanto, el de la emancipación humana, se convierte en una tarea política asociada con la actividad revolucionaria de la clase universal que Marx identifica de nuevo con la clase obrera. De ahí que afirme:

De la relación del trabajo enajenado con la propiedad privada se sigue, además, que la emancipación de la sociedad de la propiedad privada, etc., de la servidumbre, se expresa en la forma política de la *emancipación de los trabajadores*, no como si se tratase solo de la emancipación de estos, sino porque su emancipación entraña la emancipación humana general” (Marx, 1970, p. 117)

El comunismo como movimiento comprendido y práctico “atravesará en la realidad un proceso muy duro y muy extenso (Marx, 1970, p. 164). En la superación de la enajenación, en el proceso de la producción social mediada por la superación positiva de la propiedad privada, ve Marx el carácter crítico y el lado positivo del comunismo en tanto negación de la negación, como “superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *autoextrañamiento del hombre* y por ello como *apropiación* real de la esencia *humana* por y para el hombre” (p. 143). Es en este sentido que Marx reivindica “una acción comunista real”, no pensada, que recupere “la esencia objetiva mediante la superación del extrañamiento (*Entfremdung*)”, pues el comunismo “es el devenir real, la realización, hecha real para el hombre, de su esencia, y de su esencia como algo real” (Marx, 1970, p. 201).

La investigación y el análisis de la sociedad, tal como los entiende Marx, no pueden dejar de revelar ambivalencias, paradojas y contradicciones que se expresan en oposiciones duales y simultáneas; no pueden renunciar tampoco a su vocación crítica, ni esquivar la tarea de transformar el mundo, lo mismo que la transformación del mundo no puede eludir la necesidad de comprenderlo. “Las ideas no pueden nunca ejecutar nada. Para la ejecución de las ideas hacen falta los hombres que pongan en acción una fuerza práctica”. (Marx; Engels, 1959, p. 185). La

praxis es entonces el único camino por el cual el viejo mundo puede dar paso al nacimiento de uno nuevo. De ahí que sin la actividad sensible de los hombres no sea posible realizar las posibilidades que la historia brinda. Así lo confirman Marx y Engels (1959) en *La sagrada familia* (1845) cuando escriben:

“La historia no hace nada, no posee ninguna inmensa riqueza, no libra ninguna clase de luchas. El que hace todo esto, el que posee y lucha, es más bien el hombre, el hombre real, viviente; no es digamos la historia la que utiliza al hombre para laborar por sus fines – como si se tratara de una persona aparte pues la historia no es sino la actividad del hombre que persigue sus objetivos” (Marx y Engels, p. 159)

Insistentemente se evocan la práctica y la actividad política como principios fundadores de la realidad social. La praxis es la condición que hace posible la historia, pues es la acción sensible de los hombres la que la produce y le imprime movimiento. En la medida en que el mundo aparece como resultado de la acción humana, se descarta la existencia de algún ser providencial o una ley fatal que sirva como fundamento explicativo de la realidad social. La historia no es fruto del movimiento del Espíritu, ni de la Idea, no es un sujeto autónomo cuyos fines propios realizara con independencia de la actividad humana, o sirviéndose de esta. La historia es la actividad de individuos concretos llevada a cabo en el ámbito de lo posible. Con esto queda descartada cualquier visión voluntarista o fatalista de emancipación que quiera ponerse, acriticamente, por encima o en contra de la historia. En la *Ideología alemana* (1845), donde se plantea por primera vez su concepción materialista de la historia, escribe Marx (2014):

Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera el estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente” (p. 29).

Fiel a la postura inicial que hemos destacado en la primera parte de este trabajo, Marx vuelve a descartar el dogmatismo y la postura doctrinaria que se empeñan en transformar el mundo sin antes comprenderlo. El proletariado no tiene ideales que realizar, pues no se trata de imponer una quimera o proponer una utopía que emancipe al hombre. Todo esto, por más noble y necesario que parezca, es una actitud que no ha reparado suficientemente en las posibilidades que brinda un mundo que es preciso conocer y transformar.

Capítulo III

1. Teoría de la historia y materialismo nuevo

Aunque los manuscritos de París se ubican aún en el contexto del llamado “materialismo filosófico” (Salazar, 1986), estos expresan ya, empero, un proceso de transición en el que Marx se encamina plenamente a la formulación de su teoría materialista de la historia expuesta por primera vez en “*La ideología alemana*” (1845). Razón por la que en aquellos manuscritos aparecen anticipadamente ideas que un año después serán decisivas porque, una vez desarrolladas y definidas, marcarán un cambio definitivo en relación con la perspectiva teórica de su pasado filosófico inmediato. En efecto, *La ideología alemana* es la obra que abre el panorama de la investigación marxiana que trazará la ruta de su desarrollo teórico desde el campo de la historia. Continuando el camino descubierto en esta obra (1845), *Miseria de la filosofía* (1847) viene a constituirse en una crítica que se sirve de una metodología que Marx funda en su teoría de la sociedad, que afirma la necesidad de comprender la historia humana partiendo de las condiciones materiales de existencia, y de las relaciones reales que están configuradas por formas específicas de producción y reproducción de la vida social.

La teoría que Marx inaugura en la *Ideología alemana* parte de la premisa de que ningún saber acerca de los individuos puede estar desvinculado del ámbito social específico en el cual se inscriben. La consideración de las condiciones materiales de existencia, que toma el proceso material de la vida productiva de los hombres como punto de partida para el análisis social, le permitió a Marx formular una perspectiva sociológica con la cual pudo articular, a través del concepto de praxis como actividad sensible, los conceptos de materialismo e historia. Por materialismo no debe entenderse aquí una teoría de la materia o la naturaleza; tampoco la afirmación determinista y metafísica de un principio absoluto al cual toda la realidad deba reducirse. En este sentido se expresa Alfred Schmitt (2011) cuando afirma que “solo si se reconoce con Marx la realidad material como socialmente mediada, se puede evitar la ontología”¹⁰ (p. 31). Esta concepción materialista de la historia que prioriza la realidad social es un principio metodológico que advierte al investigador la necesidad de no descuidar las condiciones materiales de existencia, las cuales vienen dadas por el conjunto de actividades y

¹⁰ Poco antes escribía de nuevo en relación con lo anterior: “Si bien Marx define la naturaleza – el material de la actividad humana– como aquello que no es subjetivo, que no se disuelve en los modos de apropiación humana, lo que es directamente no idéntico al hombre, no entiende sin embargo esta realidad exterior al hombre en el sentido de un objetivismo inmediato, y por lo tanto de carácter ontológico” (Schmidt, 2011, p. 23).

prácticas que los hombres realizan en la vida social (Marx y Engels, 2014, p. 23)¹¹. La vida de los hombres, así entendida, se relaciona esencialmente con la praxis histórica, con la práctica social. La tradición marxista ha identificado esta concepción con el nombre de “materialismo histórico”, una expresión que no utilizaremos en este trabajo, no solo porque Marx nunca la empleó, sino también porque su sentido es ambiguo y equívoco, pues no goza de unanimidad en la tradición marxista, por lo cual nos atenderemos solamente a la terminología y al lenguaje propios extraídos directamente de la obra marxiana¹². Así que si hay necesidad de adoptar un nombre que exprese el sentido de la teoría de la historia inaugurada por Marx en la *Ideología alemana*, lo mejor sería hablar de un *materialismo nuevo* (*neuen Materialismus*), tal como se expresa literalmente en la décima tesis sobre Feuerbach: “El punto de vista del materialismo antiguo es la sociedad civil; el del materialismo nuevo, la sociedad humana o la humanidad social” (Marx, 1974, p. 668). En resumen, esta teoría social, que bien puede relacionarse con una teoría de la praxis, es en Marx el punto de partida para el estudio de los individuos y la realidad social en el largo proceso de su formación histórica socialmente mediada. Esta perspectiva invita a considerar al hombre no como estando dotado de una naturaleza o esencia intrínseca, o como un ser definido de una vez y para siempre, sino como el conjunto de sus relaciones sociales, esto es, como resultado de formas históricas concretas.

1.1 Miseria de la filosofía: Metafísica de la economía política

Hemos llegado al segundo texto importante en el que Marx dedica sus reflexiones a la dialéctica, aunque en forma negativa: *Miseria de la filosofía*. De esta obra dirá doce años después, en 1859, que en él “nuestros puntos de vista decisivos fueron expuestos científicamente, aunque bajo la forma de una polémica” (Marx, 1972, p. 5). Más que una confrontación directa con Hegel, en esta obra se acomete una crítica implacable al uso particular que de la dialéctica hace Proudhon (Bobbio, 1971), quien en 1847, según cuenta Marx en carta a Schweitzer en 1865, le anunció a

¹¹ El primer numeral de la *Ideología alemana*, titulado por Engels “Contraposición entre la concepción materialista y la idealista”, no expresa correctamente la intención general de dicha obra, pues Marx no solo dirigirá su crítica a las concepciones de los jóvenes idealistas que siguen presos en las categorías filosóficas de Hegel, sino que también quiere superar las posturas materialistas que, como la de Feuerbach, siguen teniendo, según Marx, una concepción abstracta y metafísica del ser sensible (Marx y Engels, 2014, p. 31, 36).

¹² Véase por ejemplo la polémica de Althusser con Gramsci en torno al sentido del *materialismo histórico* (al cual Althusser llama “teoría científica de la historia”), y del *materialismo dialéctico* (como “filosofía marxista”) (Althusser, 1976. P 143). Althusser lo acusa de confundir ambas cosas. Por su lado, afirma Lefebvre (1973) que el “descubrimiento” del materialismo histórico se hizo por los años 1844-1845; mientras que el “materialismo dialéctico”, por su parte, lo ubica en 1857, año en que Marx redactó los llamados *Grundrisse* (pág. 20).

Marx su libro *Filosofía de la miseria o sistema de las contradicciones económicas*, y le pedía además “su seria crítica”. Esta no se hizo esperar y reciamente “pronto cayó sobre él”. La dureza de la respuesta acabó para siempre con esta amistad, pero Proudhon nunca dejó de ser para Marx un autor provocador con el cual debía enfrentarse. En las cartas posteriores de su madurez teórica no deja de citarlo y referenciarlo, por más que lo hiciera siempre en términos peyorativos¹³.

De *Miseria de la filosofía* nos interesa especialmente la segunda parte dedicada al método de la economía política. Veinte años después, en la carta ya citada de 1865, Marx se precia de haber demostrado cuán poco había penetrado Proudhon en la “dialéctica científica”, y en cambio cómo compartía “las ilusiones de la filosofía especulativa en su tratamiento de las categorías económicas” (Marx, 1972, p. 190). Marx no le critica a Proudhon el hecho de haber aplicado la dialéctica a la economía política, sino el hecho de haberla deformado, pues “solo tiene de la dialéctica de Hegel el lenguaje” (Marx, 199, p. 129). Proudhon habría usado un método abstracto y especulativo, y no habría reparado en el movimiento real del proceso histórico, por lo que tomó las categorías económicas como ideas autónomas separadas de la realidad social que expresan. Dada su formulación de la teoría de la historia, Marx se permite criticar en Proudhon el hecho de haber tomado el camino exactamente contrario señalado por él, pues este afirma la conciencia como un principio independiente de la realidad material, además de que no supo interpretar la importancia de la contradicción, o el papel de lo negativo que impulsa el movimiento. Lo que hace Proudhon sería metafísica de la economía política, pues toma el movimiento de las categorías bajo la forma de un proceso lógico. En resumen, Marx dirige su crítica a la manera como Proudhon forma los conceptos y el modo como aplica el método, que le impide partir de las relaciones reales de producción: premisas para generar por un proceso de abstracción las categorías económicas. Su postura, según Marx, lo conduce a tomar las relaciones económicas como encarnaciones de estas categorías.

Marx afirma que la conciencia está en una relación de dependencia con respecto a la realidad social. Entender así la conciencia, en su carácter secundario, permite comprender también el carácter secundario del saber, de las ideas y en general de todas las formas de conciencia. Así, si

¹³ Véase por ejemplo la carta de Marx a Weydemeyer del 1° de febrero de 1859, en relación con el libro I sobre el capital, escribía: “En esos dos capítulos (Marx se refiere a los de *La mercancía* y *El Dinero o la Circulación Simple*) se destruye también el fundamento del socialismo proudhonista ahora de moda en Francia, que quiere dejar en pie la propiedad privada, *pero organizar* el intercambio de los productos privados; que quiere *mercancías* pero no *dinero*. Por sobre todas las cosas, el comunismo debe librarse de este “falso hermano” (Marx, 1972, p. 137).

la conciencia no es un principio de explicación del mundo material, por cuanto ella no es una realidad absoluta ni independiente que pueda explicarse a partir de sí misma, entonces la comprensión y transformación de la realidad social no podrá hacerse mediante un mero cambio de conciencia o pensamiento. En efecto, la separación de la conciencia de la realidad material de la que surge aparece como una inversión que falsea el origen real de las producciones espirituales.

El reproche general que Marx dirige a la economía política a través de su crítica a Proudhon es la de tener una concepción eternizadora y abstracta de la realidad social, una visión ahistórica y naturalizadora que no entiende la vinculación entre la sociedad y las categorías, y le impide por lo tanto, comprender la naturaleza específica del capitalismo y su existencia histórica. En la carta a Schweitzer, refiriéndose a *Miseria de la filosofía*, se ratifican sus puntos de vista cuando escribe:

En el libro que escribí como réplica hallará usted la crítica de los dos gruesos volúmenes de su obra. Allí demuestro entre otras cosas lo poco que penetró Proudhon en los secretos de la dialéctica científica y hasta qué punto, por otro lado, comparte las ilusiones de la filosofía especulativa, cuando, en lugar de considerar las categorías económicas como expresiones teóricas de relaciones de producción formadas históricamente y correspondientes a una determinada fase de desarrollo de la producción material, las convierte de un modo absurdo en ideas eternas, existentes de siempre (Marx, 1972, p. 190).

La crítica a Proudhon la divide Marx en siete observaciones. En ellas prevalece la pregunta por el proceso que lleva a cabo “la razón pura” para engendrar los pensamientos, y cómo procede para producir conceptos. Este problema lo asumirá críticamente desde la concepción materialista que parte de la sociedad como sujeto real del conocimiento. Marx lleva pues la discusión al problema del método, el cual lo ubica en el ámbito de la filosofía de Hegel, ya que Proudhon se pone en la perspectiva de este método. Frente al proceder de Proudhon, escribe Marx (1987):

Desde el momento en que no se persigue el movimiento histórico de las relaciones de producción, del que las categorías no son sino la expresión teórica, desde el momento en que no se quiere ver en esas categorías más que ideas y pensamientos espontáneos, independientes de las relaciones reales, se está forzado a asignar como origen de estos pensamientos el movimiento de la razón pura (p. 64).

Si bien Marx explica en qué consiste el uso especulativo que hace Proudhon de la dialéctica, por el cual las categorías de la economía política adquieren una naturaleza independiente y eterna, no explica bien en qué consiste el método adecuado que haría de estas categorías “expresiones” abstractas del mundo real. Marx insiste en no perder de vista el movimiento real de la historia y las relaciones materiales de producción, cosa contraria es la que hace Proudhon, quien según Marx parte del movimiento absoluto de la razón, no de relaciones reales, y concibe las categorías

como engendradas por el movimiento autónomo de una razón universal y pura. Este proceso de abstracción calificado como metafísico es descrito por Marx mediante tres momentos que darían cuenta del movimiento autónomo de la razón impersonal, la cual al no tener “fuera de ella ni terreno en que pueda ponerse, ni objeto a que pueda oponerse, ni sujeto con quien pueda componerse, se ve obligada a voltear sobre sí misma poniéndose, oponiéndose y componiéndose” (Marx, 1999, p. 122). Marx “traduce” lo anterior en la “fórmula sacramental” de tesis, antítesis y síntesis como “afirmación, negación y negación de la negación”. Todo este movimiento no procede del análisis sino de la abstracción, dice.

¿Hay que sorprenderse de que todas las cosas en última abstracción, pues se trata de abstracción y no de análisis, se presenten en estado de categoría lógica? [...] Del mismo modo los metafísicos, que al hacer estas abstracciones se imaginan hacer un análisis, y que, a medida que se apartan más y más de los objetos se imaginan acercarse a ellos hasta el punto de penetrarlos” (Marx, 1999, p. 122).

Marx utiliza varias veces el término “abstracción” para advertir que en su modo de concebir no hay “análisis” sino un proceso de la razón para generar categorías metafísicas. Este proceso de abstracción que se aleja de lo sensible ya había sido criticado por Marx (1959) dos años atrás en un apartado de *La sagrada Familia* (1845) titulado “El misterio de la filosofía especulativa”. En este texto, anterior a la formulación del “materialismo nuevo”, Marx se detiene a explicar la manera como el pensamiento especulativo va formando los conceptos hasta que los produce, los separa y los vuelve autónomos, dotándolos de una existencia independiente de la realidad material de la que se extrajeron. Concebir la sustancia como sujeto o como persona absoluta, afirma Marx, “forma el carácter esencial del método hegeliano” (p. 125).

“La especulación que convierte las diversas frutas reales en una fruta de la abstracción, en la fruta [...] Y todo lo que tiene de fácil llegar, partiendo de las frutas reales, a la representación abstracta “la fruta”, lo tiene de difícil engendrar, partiendo de la representación abstracta “la fruta”, las frutas reales” (1959, p. 123).

El procedimiento que sigue la filosofía especulativa según este texto en el que Marx revela su “misterio”, consiste en partir de una serie de frutas reales y formar “la representación general de *fruta*”, con lo cual “me imagino que mi representación abstracta, “la fruta”, obtenida de las frutas reales, es algo existente fuera de mí, más aún, el *verdadero* ser de la pera, la manzana, etc.”. De este modo, mediante la conversión de las existencias concretas en un sujeto autónomo (“la fruta absoluta”) que olvida el punto de partida de la abstracción (la realidad sensible), las frutas reales aparecen como determinaciones o concreciones del concepto de fruta, con lo cual se consuma la inversión del sujeto y el predicado, y la realidad aparece como un atributo de la

idea¹⁴. Al explicar el proceder de Hegel con su método, en *Miseria de la filosofía* Marx (1999) vuelve a aludir a un proceso semejante cuando escribe:

¿Hay que extrañarse de que eliminando poco a poco todo lo que constituye la individualidad de una casa, de que haciendo abstracción de los materiales de que se compone, de la forma que la distingue, se llegue a obtener sólo un cuerpo en general; que haciendo abstracción de los límites de ese cuerpo, no se tenga ya más que un espacio; que haciendo por último abstracción de las dimensiones de ese espacio, se termine por no tener más que la cantidad absolutamente pura, la categoría lógica? A fuerza de abstraer así de todo sujeto los pretendidos accidentes [...] tenemos razón en decir que, en último grado de abstracción, se llega a obtener como sustancia las categorías lógicas (p. 122).

Así pues, si las categorías económicas son expresiones teóricas del movimiento real de la historia, estas deben tener en consecuencia un valor relativo y transitorio. Pero la sustantivación que según Marx hace Proudhon de las categorías económicas se desprende del método absoluto que este toma de Hegel. No obstante, esta crítica no puede sostenerse desde Hegel, quien hablando sobre los conceptos de la razón, había afirmado que

“es absurdo admitir que haya primero los objetos que forman el contenido de nuestras representaciones, y que enseguida, después de ello sobrevenga nuestra actividad subjetiva que (...) forme los conceptos de los objetos por abstracción y por la reunión de los aspectos comunes a estos (Citado por Salazar, 1986, p. 267)

En efecto, Hegel (2013) no solo ha dicho que “en el método absoluto, lo universal no tiene el valor de un puro abstracto, sino de un universal objetivo (...) que es en sí la totalidad concreta” (p. 1037), sino que ha insistido también en que “el método del absoluto conocer es *analítico*” (p. 1039): “El pensamiento filosófico procede analíticamente en la medida en que no hace más que acoger su objeto, la Idea, y lo deja proceder y no hace, por decirlo así, más que asistir como espectador a su movimiento y desarrollo” (citado por Salazar, 1986 p. 266). Si bien Marx alude a este movimiento inmanente del concepto, su crítica a Proudhon parece apoyarse menos en argumentos de Hegel que en los de Feuerbach, en una época en la que se supone ya está en un contexto teórico diferente y ha abandonado la crítica filosófica de sus primeros años. En *Tesis provisionales para una reforma de la filosofía*, escribió Feuerbach (1984):

El camino de la filosofía especulativa de lo abstracto a lo concreto, de lo ideal a lo real, ha sido hasta ahora un camino invertido. Por esta vía nunca se llega a la realidad *verdadera, objetiva*, sino siempre y únicamente a la *realización de sus propias* abstracciones (p. 28)¹⁵.

¹⁴ En el prólogo de la *Fenomenología del espíritu* escribió Hegel: “El elemento del movimiento dialéctico es el puro concepto, lo que le da un contenido que es, en sí mismo y en todo y por todo, sujeto” (Hegel, 2008, p. 43).

¹⁵ En la misma obra, unas páginas más adelante, vuelve a insistir Feuerbach: “La filosofía especulativa ha fijado teóricamente esta separación del hombre de las cualidades esenciales del hombre, divinizando con ello como seres independientes a cualidades puramente abstractas” (Feuerbach, 1984, p. 41).

A pesar de que años más tarde Marx valorará el método que va de lo abstracto a lo concreto como medio de construcción teórica, en este punto aún rechaza la abstracción con ideas que parecen provenir de Feuerbach, para quien “abstraer es poner la *esencia de la naturaleza fuera de la naturaleza*, la esencia del pensar *fuera del acto de pensar*”, por lo cual “la filosofía hegeliana ha enajenado al hombre de sí mismo en la medida en que todo su sistema reposa en estos actos de abstracción” (Feuerbach, 1984, p. 25). Marx se ubica entonces en la perspectiva materialista de Feuerbach que afirma la prioridad de la realidad sensible contra las pretensiones especulativas que hacen de la realidad un resultado del movimiento del concepto que se engendra y produce a sí mismo. “Hegel convierte el pensamiento en sujeto, y el objeto, en un mero predicado del pensamiento”, afirma Feuerbach (1984, p. 37), y Marx parece suscribir esta crítica en 1847:

Así como a fuerza de abstracción hemos transformado toda cosa en categoría lógica, de la misma manera basta con hacer abstracción de todo rasgo distintivo de los diferentes movimientos para llegar al movimiento en estado abstracto, al movimiento puramente formal, a la fórmula puramente lógica del movimiento. Y si en las categorías lógicas se encuentra la sustancia de todas las cosas, en la fórmula lógica del movimiento se cree haber encontrado el método absoluto, que no sólo explica cada cosa, sino que implica además el movimiento de la cosa (Marx, 1999, p. 123).

Marx vuelve a mencionar el carácter formal del movimiento de una razón pura que engendra categorías lógicas a partir de un método de abstracción que él llama “absoluto”, que se encuentra desligado de toda forma y todo movimiento real (*die wirkliche Bewegung*). De este método absoluto había dicho Hegel (2013) en el prefacio a la primera edición de su *Ciencia de la lógica*:

“Este movimiento espiritual, que en su simplicidad se da su determinación y en esta se da su igualdad consigo mismo, y representa al mismo tiempo el desarrollo inmanente del concepto, es el método absoluto del conocimiento, y al mismo tiempo, alma inmanente del contenido mismo” (p. 39).

A este método absoluto de la filosofía hegeliana con el que las cosas adquieren un carácter lógico, del que se desprende el movimiento y el acto de producción de la realidad, alude Marx (1997) citando un pasaje del capítulo “Idea absoluta” de *Ciencia de la lógica*: “El método es la fuerza absoluta, única, suprema, infinita, a la que ningún objeto puede oponer resistencia; es la tendencia a la razón a reencontrarse, a reconocerse a sí misma en toda cosa” (p. 66).

1.1.1 Historia y negatividad

En la continuación de su crítica a Proudhon, Marx le reprocha que no entienda que aquello que él llama “el lado bueno y el lado malo” de las categorías económicas sean dos aspectos de una misma relación, por lo que no podría suprimirse uno sin anular completamente el movimiento

que da lugar a la existencia de esos dos “momentos” que producen la unidad del todo. En *Miseria de la filosofía* Marx aún no se ha lanzado al estudio detallado de las relaciones sociales de producción de la sociedad capitalista, este proyecto solo verá la luz en *El Capital*. Sin embargo, en esta obra puede realizar su crítica a Proudhon a partir de la concepción materialista de la historia que ya ha sido formulada en *La ideología alemana*. Como se dijo, en esta obra se vinculan las ideas y las formas de conciencia con la realidad social, por lo cual aquellas tienen un carácter secundario con respecto a esta, dada la prioridad atribuida a “las relaciones sociales de producción”. Marx comprende la historia como un proceso y un movimiento sujeto a cambios y transformaciones. La contradicción, propia de la dialéctica, es llevada por Marx al ámbito de la historia, que interpreta como un continuo devenir impulsado por sucesivas negaciones y síntesis. Por su parte, Proudhon, apelando a la contradicción, interpreta la dialéctica como estando compuesta por dos aspectos: uno bueno y otro malo, la ventaja y el inconveniente. El lado malo debe ser eliminado para conservar el bueno. Sin embargo, esta forma de considerar las cosas no solo no elimina la contradicción, sino que destruye la dialéctica. Deja inoperante el aspecto positivo de la dialéctica y no capta el sentido real de su movimiento: “La coexistencia de dos lados contradictorios, su lucha y su fusión en una nueva categoría constituyen el movimiento dialéctico. El que se plantea el problema de eliminar el lado malo, con ello mismo pone fin de golpe al movimiento dialéctico” (Marx, 1999, p. 129). Antes que huir de la contradicción, Marx acepta pensarla con su contenido histórico determinado, pues las oposiciones no pueden abolirse por decreto. Al contrario, hay que pensarlas en el seno mismo del proceso histórico. Esto permite entender el *no* simultáneamente con el *sí*; el lado “malo”, con el “bueno”. Empero, estos términos morales aportados por Proudhon aniquilan la contradicción como unidad immanente.

La idea de “la negatividad como principio motor y generador” es de nuevo defendida por Marx al atribuirle un sentido positivo a la dialéctica a través del importante papel que cumple el lado negativo, cuyo progreso efectivo en tanto resolución de la contradicción está dado por la negación de la negación. “La distinción dogmática de lo bueno y de lo malo” que realiza Proudhon ignora que es el lado “malo” el que produce el movimiento que impulsa la historia, “constituyendo su lucha”. Si en el feudalismo, dice Marx, se hubieran eliminado los elementos repugnantes, feos y malos, se habría eliminado la historia. Un análisis serio y adecuado sobre el feudalismo debe fundarse entonces en la investigación del modo como se producía la riqueza y cómo se desarrollaban las fuerzas productivas al tiempo que el antagonismo. Así, la sociedad es

interpretada como una realidad dinámica mediada por la negatividad expresada en una relación antagónica de clases, lo cual permite interpretar políticamente el papel que desempeña lo negativo en el curso de la historia. “Lo negativo no es considerado como una aberración, ni como un mal, sino como un momento necesario del desarrollo histórico”, escribe Bobbio (1971, p. 270). De este modo, el cambio y la transformación se hacen posibles gracias a la contradicción, ya que “sin antagonismo no hay progreso. Tal es la ley que ha seguido hasta nuestros días la civilización. Las fuerzas productivas se han desarrollado hasta el presente gracias a este régimen de antagonismo entre las clases” (Marx, 1987, p. 27).

Marx introduce un elemento nuevo en su interpretación de la dialéctica: ella es movimiento, contradicción y unidad de los contrarios. Con este proceso explica el desarrollo histórico de las relaciones de producción. Lo que Proudhon interpreta desde un punto de vista moral, es visto por Marx como momentos esenciales inseparables que constituyen el movimiento como un todo. La relación contradictoria es el germen del que brota la historia en su devenir, y los aspectos problemáticos que bien podrían ser considerados falsos, negativos, malos o nocivos, los asume Marx como formas necesarias de la historia social. Marx se pregunta qué habría sucedido si en el feudalismo los economistas hubieran suprimido “todo lo que afea este cuadro”, y responde:

Habríanse destruido todos los elementos que constituyen la lucha y ahogado en su germen el desarrollo de la burguesía. Los que tal cosa hubiesen intentado se habrían propuesto resolver el absurdo problema de eliminar la historia (Marx, 1999, p. 138)¹⁶.

Estas realidades indeseables e inquietantes que aparecen en la historia de las sociedades no hay que tratar de ocultarlas, disimularlas o borrarlas. Al contrario, ellas solo podrán ser superadas si se profundiza en su contradicción; si se resuelven bajo nuevas fuerzas productivas y nuevas relaciones sociales. Una vez esto suceda, las viejas contradicciones quedan sepultadas en nuevas relaciones sociales que a su vez dan lugar a otras contradicciones. En suma, la historia se despliega en medio de realidades económicas que en su desarrollo dan lugar a específicos antagonismos de clase. En la moderna sociedad burguesa estas relaciones se tornan cada vez más tensas y conflictivas a medida que se desarrollan las contradicciones, lo que a su vez crea las condiciones para la emancipación de los trabajadores y la formación de una nueva sociedad. Sin embargo, mientras su progreso era incipiente y el desarrollo de la historia no había alcanzado la

¹⁶ Contra la consideración de lo *verdadero* y lo *falso* como determinaciones inmóviles, situadas una a cada lado, fijas y aisladas, sin relación alguna entre sí, dice Hegel (2008) en el prólogo de su *Fenomenología del espíritu*: “Lo falso sería lo *otro*, lo *negativo* de la sustancia, que en cuanto contenido del saber es lo verdadero. Pero la sustancia es ella misma esencialmente lo negativo” (p. 27)

altura suficiente para hacer evidente la constitución del proletariado en clase, los socialistas y los comunistas, “teóricos de la clase obrera”, solo podían ser “utopistas que, para responder a las necesidades de las clases oprimidas, improvisan sistemas y corren tras una ciencia regeneradora” (Marx, 1999, p. 141). Pero los principios de la verdadera ciencia se van haciendo cada vez más claros a medida que la historia avanza y revela su verdad. Ya no hay necesidad de buscar la ciencia en la cabeza, sino mirar lo que pasa ante los ojos y convertirse en portavoces de la realidad palpable. Es necesario, pues, darse cuenta de lo que sucede y no habrá necesidad de mentes ingeniosas que elaboren sistemas emancipatorios de principio a fin. La ciencia ya no tiene que extraer su necesidad del pensamiento, al revés, ella extraerá su contenido de una necesidad producida por un movimiento histórico con el que se asocia “con pleno conocimiento de causa”. Si la ciencia no fuerza a la historia, sino que extrae de ella su verdad, habrá “dejado de ser doctrinaria para hacerse revolucionaria” (Marx, 1999, p. 141), pues ha nacido una clase que está obligada a ponerse “en la más resuelta contraposición a todas las demás clases; una clase que forma la mayoría de todos los miembros de la sociedad y de la que nace la conciencia de que es necesaria una revolución radical, la conciencia comunista” (Marx y Engels, 2014, p. 61).

Marx analiza el proletariado en plena acción, y estudia sus procesos reales de constitución y lucha en su guerra contra el capital. De ahí que afirme Cleaver (2000): “Yet as capital developed rapidly during the industrial revolution and the working class grew in size and strength, the latter’s activity became increasingly aggressive; it began to assert its own autonomous demands against capital” (p. 87). En efecto, la conciencia de clase como fruto de la lucha se convierte esencialmente en un asunto práctico, de ahí que en *La ideología alemana* se afirme que “para engendrar en masa esta conciencia comunista como para llevar adelante la cosa misma, es necesaria una transformación en masa de los hombres, que solo podrá conseguirse mediante un movimiento práctico, mediante una revolución” (Marx y Engels, 2014, p. 61).

Ahora bien, con la interpretación de la historia como un proceso impulsado por la lucha de clases de nuevo se le da una naturaleza política al elemento negativo presente en la contradicción (Salazar, 1986, p. 273). Este lado negativo que encierra en sí un aspecto positivo se expresa en la sociedad moderna a través de la miseria que ella misma produce. Según K. Korsch (1975), Hegel “entiende esa nueva clase social sólo negativamente, como «populacho», y no también positivamente, como «proletariado” (p.59). En efecto, en su estudio sobre la sociedad civil, Hegel (2004) establece una conexión causal entre el acrecentamiento de riqueza y el

empobrecimiento creciente de los trabajadores, al reconocer que tal acumulación va acompañada de la “caída de una gran masa por debajo de cierto nivel mínimo de subsistencia” (§244). Esta masa que Hegel llama “plebe” (*Pöbel*) pierde, según él, el sentimiento del derecho, de lo jurídico y del honor, y la sociedad civil ofrece un “espectáculo de libertinaje y miseria con la corrupción física y ética que es común a ambas” (§185). Según Hegel, el surgimiento de la *plebe* es una circunstancia que necesariamente se deriva de la sociedad moderna y un problema que no puede resolverse definitivamente. Si los más ricos sostuvieran a los pobres, dice, les arrebataría a estos el deber de trabajar, cosa que va en contra de las exigencias de la sociedad civil; ahora, si a la plebe se le impusiera la necesidad de trabajar se aumentaría con ello una producción que desbordaría la capacidad de consumo, y el mal se agravaría. A partir de lo cual concluye Hegel: “En medio del *exceso de riqueza* la sociedad civil no es *suficientemente rica*, es decir, no posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la formación de la plebe” (§245). Sin embargo, el carácter de plebe según Hegel no viene determinado por la condición de pobre, pues “la pobreza en sí no convierte a nadie en plebe”, sino por la “disposición” que se asocia con esa condición y que se manifiesta como “íntima indignación contra los ricos, la sociedad y el gobierno” (§244). Esta situación va unida a la aversión al trabajo y a la pérdida del honor, tanto de pertenecer a su clase como el de ganarse la vida con su trabajo (Hegel, 2004, p. 125).

Por el contrario, señalando el aspecto positivo de la “plebe” entendida como proletariado, en *La filosofía de la miseria* afirma Marx que “mientras se hallaban en el principio de la lucha, [los socialistas y comunistas] no veían en la miseria otra cosa que la miseria, sin ver el lado revolucionario, subversivo, que ha de derribar la sociedad antigua” (Marx, 1999, p. 142). Y de nuevo, casi veinte años después, en 1865, en la carta dirigida a Schweitzer donde reconstruye y reafirma su pasada crítica a Proudhon, Marx resalta el carácter revolucionario que tiene la pobreza, y le reprocha al francés el que compartiera con los socialistas “la ilusión de que en la pobreza no puede verse otra cosa que pobreza (en lugar de reconocer su aspecto revolucionario, destructivo, que derrocará la vieja sociedad)” (Marx, 1972, p. 190). He aquí la consecuencia política que Marx extrae del movimiento histórico capitalista comprendido en su visión global de la historia movida por el antagonismo: las evoluciones sociales son revoluciones políticas resultado de las contradicciones surgidas del seno de determinadas relaciones económicas. En esta concepción, el carácter positivo de la negación de la negación que en los *Manuscritos* de 1844 Marx había identificado con el comunismo como “acción real”, se ratifica en 1847 como

lucha de clases, y por tanto como afirmación, negación y síntesis, o “lucha y fusión en una categoría nueva” (Marx, 1999, p. 129).

La inseparabilidad de lo político y lo social que caracteriza la obra de Marx revela al mismo tiempo el condicionamiento social de lo político, por lo cual el ámbito de las relaciones sociales es el lugar de donde brota la actividad política y la organización del Estado. En efecto, “el *Estado* y la *organización de la sociedad* no son, desde el punto de vista *político*, dos cosas diversas. El Estado es la organización de la sociedad” (Marx, 2008, p. 122). El acontecer social, lugar donde se despliega la actividad sensible de los individuos, no solo constituye lo político, sino que es un espacio decisivo para la transformación de la sociedad mediante una actividad radical propiciada por la evolución del conflicto social: la revolución. De ahí que la actividad política no pueda pensarse al margen de los condicionamientos materiales del desarrollo social concreto. Es necesario pues resaltar la subsunción de la política en la determinación social, y mostrar su conexión estrecha con ella. De este modo, toda actividad social que ponga en juego intereses de clase contrapuestos constituye en sí mismo un acto político, más aún si se trata de una revolución. “La *revolución* en general – el *derrocamiento* del poder existente y la *disolución* de las antiguas relaciones – es un acto político” (Marx, 2008, p. 132).

Ahora bien, el lado “malo” configura la Historia a través de la lucha, de modo que la actividad política del proletariado surgida del seno de particulares contradicciones sociales la fundamenta Marx en las condiciones económicas de la producción capitalista. “Y no se diga que el movimiento social excluye el movimiento político. No hay jamás movimiento político que al mismo tiempo no sea social” (Marx, 1987, p. 121). Así pues, el surgimiento del proletariado en contraposición con la burguesía adquiere en el conflicto una naturaleza política como consecuencia de una maduración histórica que halla su motor propulsor en la lucha de clases. De modo que la clase proletaria adquiere carácter político en la batalla abierta y declarada. “En esta lucha –verdadera guerra civil– se reúnen y se desarrollan los elementos necesarios para una batalla venidera. Una vez llegado a este punto, la asociación adquiere un carácter político” (Marx, 1999, p. 187). Esta contraposición de fuerzas antagónicas se resuelve en una “contradicción brutal”, en un choque frontal de cuerpo a cuerpo entre clases en disputa cuya disyuntiva es “el combate o la muerte” (p. 188).

En esta visión dialéctica de la historia que expone Marx, el concepto de clase tiene una dimensión política y social cuya formación y constitución se da en el marco de específicas relaciones económicas de producción. La clase entendida como clase *en sí* es, como primer momento, una categoría estructural que alude a una posición social común dentro del proceso global de producción. La clase obrera, en particular, está integrada por quienes se ven excluidos de la propiedad de los medios de producción, por lo cual se ven forzados a vender su capacidad de trabajo al capital. De modo que “lo que define a los obreros como clase es su posición de no propietarios de sus condiciones materiales de existencia” (Iñigo, 2003 p. 5). Esta definición “It is a definition based purely on a common set of characteristics within capital” (Cleaver, 2000 p. 83). O, como diría Marx (1999), una masa a la que se le ha creado una situación común (p, 187).

Una vez logra constituirse en clase *para sí* ella cobra conciencia de lo que es, y es a través de la lucha como se define frente a (y en contra de) otra u otras clases. En su capítulo sobre el *Manifiesto comunista*, García Linera (2008) ha afirmado que la burguesía y el proletariado “son sujetos sociales que existen en tanto relaciones de lucha, de apropiación, de defensa, de dominio, de resistencia en el campo material que configura las condiciones de producción” (p.98). Por otro lado, en su tesis doctoral, Paredes Goichochea (2015) identifica la existencia de la clase con su proceso de formación y constitución en clase *para sí*, y afirma que “el ser proletario es en estricto sentido un permanente devenir proletario que acontece en la realidad práctica de su confrontación con la burguesía. Así pues, la clase proletaria no preexiste a la lucha” (p. 199). Según Paredes, una clase social es solo en tanto mantiene relaciones conflictivas con otras clases, lo cual permite considerarla como una noción dinámica, dialéctica y relacional, y no como una realidad sustantiva y fija (Paredes, 2015, p. 200). En consonancia con Paredes, García Linera (2008) escribe que

el concepto de lucha precede al de las clases; más bien, porque hay lucha entre sujetos sociales es que luego hay clases sociales, de ahí que no sea casual que en el *Manifiesto* Marx hable primero de lucha de clases y luego de las clases que se forman a partir de la lucha (p. 98).

Sin embargo, este modo de concebir el concepto de clase social sustantiva la lucha y la ubica lógicamente en primer lugar, como si no fuera la clase la que realizara la lucha, sino la lucha la que diera lugar a la clase. En efecto, la clase social que *ha llegado a ser* clase *para sí* es la clase definida políticamente, y solo existe de este modo “when it asserts its autonomy as a class through its unity and struggle” (Cleaver, 2000, p. 83). Así pues, la consideración de la clase social desde el punto de vista del suelo estructural, material, del cual brota desde su posición

establecida en la actividad productiva, si bien es limitada, es fundamental dado que es el presupuesto del concepto global de clase, puesto que traza el camino que va de la clase “ante el capital” (*vis-à-vis du capital*) a la clase “para ella misma” (*pour elle-même*). De ahí que su concepto se complete cuando deja de ser considerada pasivamente desde su posición estructural como simple atributo del capital, como capital viviente, y pasa directamente a la confrontación como clase activa. Respecto a esto, en su artículo *El concepto de clase obrera*, Nicolás Iñigo (2003) escribe:

Por tanto, es en la consideración de los procesos de la lucha, de enfrentamientos sociales en que podremos encontrar a la clase obrera como totalidad. Al analizar procesos de enfrentamientos sociales podrá conocerse cuáles de las múltiples relaciones establecidas por los conjuntos de individuos están en juego en un momento determinado, y, por ende, si se están constituyendo en clase (Iñigo, 2003, p. 8).

En la *Ideología alemana*, Marx (2014) muestra que el desarrollo del proletariado como clase frente al capital está asociado con formas históricamente específicas de propiedad y producción, sin embargo, afirma que “los diferentes individuos solo forman una clase en cuanto se ven obligados a sostener una lucha común contra otra clase” (p. 46). En consecuencia, desarrollo y formación es el proceso que va desde la clase en sí hasta su maduración política como clase constituida. La existencia de los obreros como clase implica, pues, inmediatamente la lucha, si bien esta se acentúa y profundiza como resultado del desarrollo de contradicciones sociales a la vez que sirve como medio para la autoconstitución del proletariado en clase para sí. Es pues en la lucha donde el proletariado emerge y se hace valer, donde reafirma su existencia y actualiza su ser, donde define su carácter dinámico y adquiere una naturaleza política. La clase social, como aquello que se forja en su experiencia de lucha, se inscribe en un proceso social dinámico que media entre la situación estructural y la conciencia de clase. De modo que la clase no solo surge en el seno de estructuras económicas determinadas, sino que se forma también dentro ciertas dinámicas temporales internas. La conciencia de clase es, pues, el resultado de la lucha política que brota de conflictos sociales por lucha de intereses. En este sentido escribe Cleaver (2000):

It is only through a circulation of struggles, in which those of various sectors of the class interlink to become complementary, that real unity against capital is achieved. Without such complementarity, ‘class consciousness’ is only an ideological gloss; with it, ‘class consciousness’ is superfluous (p, 58).

Sin la lucha política la conciencia de clase es solo un asunto “ideológico”, “superfluo”, pero como su naturaleza es práctica ella debe surgir con la fuerza creciente de la clase trabajadora cuya actividad frente al capital para hacer demandas autónomas es cada vez mayor. De ahí la importancia de considerar las dinámicas reales de la lucha y el compromiso práctico de la clase

obrero: “By studying these actual processes, we leave behind the ideological world of class consciousness and the leftist party to discover how the working class is working out its own unity (Clevaer, 2000, p. 117).

Ahora bien, en sentido estricto, no es que el concepto de lucha preceda al de clase, o que la clase exista antes que la lucha. En realidad, entre ambas hay una relación de mutua dependencia y se dan de forma simultánea. Lo que sucede es que en el proceso de surgimiento de las clases los conflictos y las luchas adquieren niveles de intensidad progresiva hasta alcanzar su máxima generalización en una confrontación abierta y declarada. En el *Manifiesto comunista* escribe Marx (1973):

El proletariado pasa por diferentes etapas de desarrollo. Su lucha contra la burguesía comienza con su surgimiento. Al principio la lucha se entabla por obreros aislados, después por los obreros de una misma fábrica, más tarde, por los obreros del mismo oficio (p. 39).

El desarrollo de la industria no solo acrecienta el número de proletarios sino que los concentra y los reúne en función de los intereses del capital, creando entre ellos iguales intereses y una situación común. La conexión de los obreros de diferentes ramas y lugares hace que la fuerza de los trabajadores aumente, por lo cual “adquieren mayor conciencia de la misma” (Marx, 1973, p. 40). La amplitud e intensidad del conflicto dada la capacidad de acción para enfrentar a la burguesía definen la condición de clase del proletariado en términos políticos. Según el *Manifiesto comunista*:

El verdadero resultado de sus luchas no es el éxito inmediato, sino la unión cada vez más extensa de los obreros. [...] Y basta este contacto para que las numerosas luchas locales que en todas partes revisten el mismo carácter, se centralicen en una lucha nacional, en una lucha de clases. Mas toda lucha de clases es una lucha política (Marx, 1973, p. 41).

Este proceso simultáneo de surgimiento y constitución de la clase mediante la lucha lo ratifica Marx (2014) en *El capital* cuando afirma que “la lucha entre capitalista y obrero asalariado arranca en el momento mismo en que comienza la relación del capital. Arrecia durante todo el periodo manufacturero” (p. 381). Marx insiste reiteradamente en que el capital es una relación social (de clases, naturalmente), es decir, una realidad económica que entraña una relación política más o menos intensa, de acuerdo con su grado de evolución. Ahora bien, entre lucha y organización obrera se da una interacción recíproca, pues si las luchas políticas presuponen un cierto grado de organización, ellas son al mismo tiempo un medio para la consolidación de esa organización. En carta a Bolte, del 23 de noviembre de 1871, escribe Marx (1973)

Todo movimiento en que la clase obrera se presente *como clase* en contra de las clases dominantes e intente imponérsele por presión exterior, es un movimiento político. Por ejemplo, la tentativa en una fábrica particular o aun en una industria particular, de obligar a los capitalistas a que establezcan una jornada de trabajo más corta, mediante huelgas, etc. es un movimiento puramente económico. En cambio el movimiento que se dirige a conquistar una ley de la jornada de ocho horas, et., es un movimiento *político*. Y de esta manera, a partir de los distintos movimientos económicos de los obreros, crece en todas partes un movimiento *político*, es decir, un movimiento de la *clase* [...] en una forma que posee una fuerza social de compulsión general. Si estos movimientos presuponen cierto grado de organización, son a su vez un medio para el desarrollo de esta organización (p.336).

De esta manera, a medida que se desarrolla la lucha y se sobrepasan las demandas particulares, se da lugar a una exigencia general, a una demanda política de clase que interactúa en un juego de fuerzas. Lo político es, pues, confrontación y liberación continua de fuerzas en el contexto de una relación social que ha llegado a un punto tal de tensión que termina desencadenando un conflicto en donde se producen roces, fricciones y choques que ponen a prueba la fuerza de las partes implicadas. Dichas fuerzas, que encarnan un conflicto cuya naturaleza expresa intereses diferentes y antagónicos, solo pueden adquirir un carácter político en el momento en que han logrado alcanzar cierto grado de desarrollo y organización. La actividad política como confrontación, y la lucha como forma determinada y esencial de la acción, no puede entenderse al margen del proceso social histórico dentro del cual tiene lugar, pues surge como resultado de las propias dinámicas contradictorias que configuran la estructura económica del capitalismo, al tiempo que sirven de acicate para su transformación. El esfuerzo del proletariado por oponerse a la clase que se le opone como fuerza activa de conservación “se concreta en choque de fuerzas contra fuerzas, es decir, de clases contra clases” (Mondolfo, 2006, p. 96), o, como escribe Marx, *à un choc de corps à corps*.

Las condiciones materiales que definen el modo de existencia de una clase no son el resultado de la actividad de la conciencia, y la posibilidad de adquirir conciencia de la propia condición depende de la unión para llevar a cabo acciones políticas que convengan a dicha clase. Ahora, sea que la clase proletaria tenga necesidad de adquirir conciencia para llegar a conocerse y emprender la acción; o bien que la conciencia sea un producto de la lucha, en cualquier caso, la autoconciencia, el saber de sí, está en una relación de dependencia respecto de la realidad material de la cual surge. La conciencia social presupone entonces un determinado ser social, así como la conciencia de clase precisa también una práctica política. Conciencia social y conciencia política se conjugan en el concepto de clase. En *Miseria de la filosofía* escribe Marx (1999)

La dominación del capital ha creado a esta masa una situación común, intereses comunes. Así, esta masa es ya una clase enfrente del capital, pero no lo es aún para sí misma. En la lucha [...], esta masa se reúne, se

constituye en clase para sí misma. Los intereses que defiende se convierten en intereses de clase. Y la lucha de clase a clase es una lucha política (p. 187).

Marx interpreta la historia de toda sociedad como un movimiento que engendra por su misma acción el elemento negativo que se vuelve contra ella. El proletariado no es un antagonista exterior (cualquier grupo o individuo que se alza contra el capital y su dominación), sino el resultado necesario del movimiento ambivalente de la producción burguesa. “En el curso de su desenvolvimiento histórico, la burguesía desenvuelve necesariamente su carácter antagónico, que al principio se halla más o menos disfrazado, que solo existe en estado latente” (Marx, 1999, p. 139). A medida que la clase burguesa se desarrolla, el proletariado va surgiendo como clase ante el capital en tanto sus miembros comparten formas de vida e intereses comunes que los identifican, pero al mismo tiempo se va desarrollando la lucha y cada vez se ve más implicada en ella. De otro modo no será clase *para sí*, pues su condición revolucionaria es el resultado de un proceso de autoconstitución práctica, no de una mera instrucción ideológica. Su existencia *en sí* carece de toda efectividad política, por lo cual se hace necesario devenir *para sí* a través de la acción conjunta, pues la conciencia revolucionaria solo adquiere su sentido mediante la praxis. En conclusión, la reflexión de Marx sobre la naturaleza de la dialéctica asociada con la historia está articulada con una teoría de la sociedad concebida en términos de conflicto y oposición de intereses de clase. En contra del uso especulativo del método que según Marx realizó Proudhon, la dialéctica queda ahora vinculada con los tres momentos esenciales de la nueva concepción materialista que se ha fundado en la actividad y la praxis: la sociedad, la historia y la política.

2. El método de la economía política (1857)

La formulación del método de la economía política que Marx comenzó a redactar en 1857 responde a la necesidad de resolver las cuestiones que había dejado sin respuesta diez años atrás en su polémica contra Proudhon, a quien le reprochaba el haber hecho abstracción en vez de análisis, con lo cual lo existente quedaba reducido a categoría lógica y se ignoraba el verdadero punto de partida para la formación de las categorías económicas: las relaciones sociales. En el inicio de su *Introducción*, poco antes de comenzar la exposición del método adecuado, persiste el mismo reproche al autor francés: “A Proudhon, entre otros, le resulta naturalmente cómodo explicar el origen de una relación económica, cuya génesis histórica desconoce, en términos de filosofía de la historia” (Marx, 2007, p. 4).

Ha pasado una década desde que Marx dirigió la crítica contra Proudhon en la que lo acusaba de hacer metafísica apoyado por un método que allí calificó de absoluto, al reducir la economía a una sucesión de categorías, principios y fórmulas abstractas que nacían del “movimiento de la razón pura” y que poco daban cuenta del movimiento histórico real que les daba vida. “Lo que Hegel ha hecho para la religión, el derecho, etc., Proudhon pretende hacerlo para la economía política”, había escrito Marx (1999, p. 124). Según él, la falta de análisis y comprensión llevó a Proudhon a tomar sin ninguna crítica “los dogmas de los economistas”. Y aunque Marx explicó en qué consistía el procedimiento que tildó de metafísico, en el que la falta de análisis permitía llegar a abstracciones que se fundaban en el movimiento de una razón pura, no justificó ni insinuó con suficiencia el tipo de procedimiento que permitiría llegar a las abstracciones que él consideraba correctas en tanto expresiones teóricas de relaciones sociales. Sin embargo, frente a esta última clase de abstracciones de carácter analítico, en dicha obra se hacen afirmaciones que, fundadas en su teoría materialista de la historia, explicita el origen y naturaleza de las categorías: “Los hombres, al establecer las relaciones sociales con arreglo a su productividad material, producen también los principios, las ideas y las categorías conforme a sus ‘relaciones sociales’; y agrega, “de suerte que estas ideas, categorías, son tan poco eternas como las relaciones que expresan, siendo productos históricos y transitorios” (Marx, 1987, p. 68). De manera que la verdad de estas categorías y abstracciones teóricas está sujeta a la subsistencia de las realidades concretas que ellas expresan, por lo cual la realidad social y empírica viene a ser la fuente material legítima de la que surgen por análisis las categorías con las que deben trabajar los economistas. No obstante, aún debe Marx formular positivamente el método adecuado y dar cuenta de la naturaleza especial que tiene la abstracción dentro de su concepción teórica “científicamente correcta”.

2.1 Formulación del método

En la *Introducción* de 1857 Marx establece una división en cuatro puntos en los que trata de: i) la producción en general; ii) la relación en general entre la producción, la distribución, el cambio y el consumo; iii) el método de la economía política; iv) medios (fuerzas) de producción, relaciones de producción y relaciones de tráfico. De estos, nos interesa destacar el tercer punto, pues en él se ocupa Marx de desarrollar el problema de la naturaleza de las categorías económicas que había quedado pendiente desde 1847. Este apartado trata temas relacionados con

el orden, la formación y el análisis correcto de las categorías económicas en tanto expresión teórica de realidades concretas. Usando expresiones muy cercanas al lenguaje hegeliano, Marx llega a la postulación positiva de algunas formas conceptuales que adopta como principios metodológicos para su obra: la totalidad concreta y el ascenso de lo abstracto a lo concreto (*vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen*), que aún no aparecían en *Miseria de la filosofía*. Ahora Marx destaca la necesidad de remontar lo concreto representado como punto de partida inmediato fruto de la intuición y la representación, para pasar a lo concreto de pensamiento como resultado del análisis. Elevarse de lo simple a lo complejo, tal es “el método científico correcto”. Las reflexiones de Hegel en *Lecciones sobre historia de la filosofía* permiten establecer una relación con las consideraciones de Marx hechas en esta *Introducción*. Allí afirmaba Hegel (2002) que “lo inicial es lo más abstracto simplemente por ser lo inicial, por no haberse desarrollado aún; la última forma que brota de este movimiento progresivo [...] es la más concreta” (p. 43).

Este principio metodológico será asumido por Marx, quien afirma que partir de un conjunto amplio y abigarrado solo permitiría hacer una “representación caótica” de ese conjunto. De ahí la necesidad de una descomposición analítica que lleve a cabo una precisión conceptual simplificadora que conduzca a “abstracciones cada vez más sutiles”. Estas abstracciones y categorías simples, mediadas por la reflexión, sirven de punto de partida del análisis científico, y obligan a emprender reflexivamente un camino de retorno que dé cuenta del principio real del que se partió. Como escribe Martínez (1983): “Lo abstracto [...] es aquí lo verdaderamente más simple y anterior; es aquello que entra como elemento constitutivo, que está supuesto como algo aún no desarrollado y que ha de ser desarrollado en esa génesis ideal-constructiva” (p. 24). Esta reconstrucción conceptual no produce la realidad, sino que la reproduce en el pensamiento como una “rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones”. De modo que “[Lo concreto] aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida” (Marx, 2007, p. 20). En la obra ya citada había dicho Hegel (2002) que “la idea es algo esencialmente concreto, puesto que es la unidad de distintas determinaciones” (p. 29). Así pues, las abstracciones simples de las que se debe partir para progresar en el método científico adecuado para la economía política conducen a la comprensión de la realidad concreta por el camino del análisis; mientras que partir inmediatamente de lo efectivo y concreto, “del presupuesto real” (*wirkliche Voraussetzung*), de lo que parece ser más

verdadero y evidente, es una representación caótica del todo (*eine chaotische Vorstellung des Ganzen*) que aborda, sin comprender, las relaciones de las múltiples determinaciones que la constituyen. A lo cual Marx introduce un texto que el profesor español Carlos Fernández Liria (2014) interpreta como un “justo homenaje a Hegel” y un “explícito guiño a la *Fenomenología del Espíritu* [...] respecto a un punto en el que Marx ya no dará marcha atrás” (p. 445), a saber:

La población es una abstracción si dejas de lado, p. ej., las clases sociales de que se compone. Estas clases son, a su vez, una palabra hueca si desconozco los elementos sobre los cuales reposan, p. ej., el trabajo asalariado, el capital, etc. (Marx, 2007, p. 21).

Hegel (2002) ya había afirmado que “la conciencia sensible es siempre, evidentemente, más concreta, y, aunque sea la más pobre en pensamientos, es, en cambio, la más rica en contenido” (p.43). Pero de lo que se trata acá es de captar en el pensamiento esta riqueza del contenido que no se aprehende con la mera conciencia sensible. A este respecto afirma Fernández (2014) que si en la *Introducción* de 1857 hay “un elogio a Hegel no es por su método dialéctico, sino por su rechazo frontal al empirismo. No es posible partir de lo real y concreto, no es posible partir de datos empíricos brutos” (p. 445). De acuerdo con Hegel, el conocimiento de una cosa no parte de lo concreto para ir ascendiendo a generalidades abstractas; sino que en el desarrollo teórico las cosas suceden al revés: el conocimiento arranca con lo abstracto y progresa hasta lo concreto (Sacristán, 1978). Haciendo suyo este pensamiento para la formulación de su método, Marx considera que lo abstracto que es simple, y la abstracción caótica relacionada con lo inmediato como “concreto representado” expresan los dos caminos recurrentes del quehacer teórico propios de la economía política, la cual, en el siglo XVII partió de lo concreto representado, esto es, de una “representación caótica del conjunto”, para permitirse un siglo después llegar “analíticamente a conceptos cada vez más simples”. En efecto, estos sistemas económicos, partiendo del resultado anterior, se elevaron desde lo simple y abstracto hasta la totalidad concreta. Así, Marx distingue dos niveles de conocimiento, uno por abstracción y otro por análisis. El segundo es “el método científico correcto” cuya relación con la realidad está mediada por representaciones que luego transforma en conceptos que reproducen lo real como concreto pensado; el primero, a pesar de toda su aparente riqueza, pues comienza con la realidad inmediata, “se revela como falso”, pues es solo una representación insuficiente de lo real. Hegel (2008) ya había considerado que

El contenido concreto de la *certeza sensible* hace que esta se manifieste de un modo inmediato como el conocimiento más rico e incluso como un conocimiento de riqueza infinita. [...] Este conocimiento se revela como el más verdadero [...] Pero de hecho, es la verdad más abstracta y pobre (p. 63).

Así pues, el punto de partida de la ciencia no es inmediatamente lo real, sino el pensamiento que se mueve en abstracciones que deben ser precisadas y elaboradas por la reflexión. Esto significa que el camino de la ciencia no va de lo concreto a las abstracciones teóricas, sino que arranca de lo abstracto para llegar a lo concreto de pensamiento. “El camino no va de la cosa al concepto, sino de conceptos imprecisos a conceptos precisos” (Fernández, 2014, p. 447). No obstante, el pensamiento siempre se mueve alrededor de la cosa, es decir, del sujeto real que tiene como presupuesto concreto. El trabajo teórico que comienza su actividad con las determinaciones abstractas que conducen a la reproducción mental de lo concreto material crea la ilusión de concebir la realidad como el resultado del pensamiento, y el concepto aparece como produciendo y constituyendo lo real. Esto fue lo que a juicio de Marx hizo Hegel. Por eso advierte: “ He ahí por qué Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo” (Marx, 2007, pp. 21-22). Lo que advierte Marx es que el camino que va del pensamiento al pensamiento no es el camino por el que se genera lo real, sino el recorrido necesario por el que lo real es conocido. Así, evitar el idealismo de Hegel implica no olvidar el presupuesto real de todo análisis que toma como punto de partida los momentos “ya fijados y abstraídos”, esto es, los resultados presentes en la representación. El final del reproche a Hegel sugiere que el pensamiento requiere de un impulso externo que lo mueva, y rechaza el movimiento completamente autónomo del pensamiento que gira sobre sí. “El he aquí en cuestión es ni más ni menos que la aludida crítica del empirismo, de la cual Hegel saca unas consecuencias idealistas que Marx no está dispuesto a subscribir (Fernández, 2014, p. 446).

En resumen, sin abstracciones no son posibles el pensamiento ni el conocimiento; pero sin lo concreto real no son posibles las abstracciones. Así, el trabajo analítico es un proceso de producción mental mediado por abstracciones para la construcción de nuevos conceptos. No obstante, “el origen de las categorías económicas está ligado a esa doble causalidad (la actividad mental y la realidad) determinante [...] de la naturaleza de las mismas” (Salazar, 1986, p. 306). Con esto se rechaza la identificación del orden del conocimiento y el orden de lo real, pues el pensamiento no se limita a reproducir mecánicamente la realidad empírica que capta o percibe, sino que, sin desprenderse de ella, conserva una relativa autonomía a través del proceso de análisis que emprende. A su vez, tal mediación asegura que, ante el proceso de conocimiento, lo real conserve su independencia, pues “su existencia de ningún modo comienza en el momento en

que se comienza a hablar de ella” (Marx, 2007, p. 27). Asimismo, la relación mediata del proceso analítico con la realidad sensible impide considerar las categorías económicas como simples reflejos del movimiento de la materia, al tiempo que rechaza considerarlas como puras construcciones formales. Por ejemplo, con la categoría de trabajo abstracto como trabajo general indiferente a los diversos tipos de trabajo, pareciera encontrarse la relación más simple y antigua del trabajo, sin embargo ella “supone una totalidad muy desarrollada de géneros reales de trabajos”. Por lo cual,

Esta abstracción del trabajo en general no es solamente el resultado intelectual de una totalidad concreta de trabajos. [...], se ha convertido entonces, no solo en cuanto categoría, sino también en la realidad, en el medio para crear la riqueza en general (Marx, 2007, p. 25).

Solo en la sociedad burguesa la categoría abstracta de trabajo ha llegado a ser “por primera vez prácticamente cierta”. Marx se esfuerza por diferenciar su trabajo teórico del modo de proceder propio del idealismo. Insiste en que no se trata solo de crear conceptos, de ordenarlos con base en un método que produce por sí mismo las concatenaciones como resultado del pensamiento que gira en torno a sí. Como había escrito en *Miseria de la filosofía*, las categorías económicas no son simples conceptos sino “expresiones teóricas”, “abstracciones de las relaciones sociales de producción”. El enlazamiento de estas categorías y la revelación de sus relaciones esenciales parecen dar la sensación de encontrarse frente al trabajo de una razón independiente que crea un sistema de principio a fin. Tal como había manifestado en el prólogo de los *Manuscritos* de 1844, advirtiendo la necesidad de exponer la conexión del todo (derecho, moral, política, etc.), para hacer a su vez “la crítica de la elaboración especulativa de aquel material”, repite en los *Grundrisse*, entre paréntesis, y como nota aparte:

(En otro momento, antes de dejar este problema será necesario corregir la manera idealista de exponerlo, que da la impresión de tratarse de puras definiciones conceptuales y de la dialéctica de estos conceptos. Por consiguiente, deberá criticarse ante todo la afirmación: el producto (o actividad) deviene mercancía, la mercancía, valor de cambio; el valor de cambio, dinero) (Marx, 2007, p. 77).

Esta nota subraya que las categorías económicas no son solo elaboraciones teóricas del pensamiento, sino construcciones fundadas en una existencia real. Con esto Marx se distancia del idealismo de Hegel y de la unilateralidad del concepto teórico de Proudhon, sin sacrificar el principio de la unidad del concepto y el objeto, fundamental en la filosofía hegeliana. “El enlace de ambos problemas, la superación del puro concepto y el mantenimiento de la unidad entre concepto y realidad, constituye el discipulado crítico de Marx con respecto a Hegel” (Henrich, 1986, p. 228). Así pues, en la categoría económica, el ser y el pensar permanecen en una unidad

esencial pero diferenciada, una unidad no idéntica que presupone la prioridad del ser sobre el pensar, o de las condiciones materiales de existencia sobre la conciencia. De ahí que mientras en Marx el desarrollo conceptual y el trabajo teórico suponen un todo concreto desarrollado y acabado, cuyo despliegue categorial reproduce (pero no produce) lo concreto real en el pensamiento. En Hegel, que desde el principio está fijada la meta, el todo ya desarrollado no es un presupuesto del movimiento del espíritu, sino el resultado de movimiento del concepto, su producto. Al heredar el principio hegeliano del ascenso de lo abstracto a lo concreto, Marx insiste en diferenciarse de Hegel, y se expresa en contra del idealismo que parte del movimiento de la conciencia

Para la cual el pensamiento conceptual es el hombre real, y por consiguiente el mundo pensado es como tal la única realidad – y la conciencia filosófica está determinada de este modo –, el movimiento de las categorías se le aparece como el verdadero acto de producción [...] cuyo resultado es el mundo (Marx, 2007, p. 22).

Mientras en Hegel el movimiento del pensar desconoce los presupuestos reales sobre los que trabaja el pensamiento; mientras su “filosofía de la identidad” funda la realidad en el concepto, Marx reafirma la autonomía existencial de la realidad social que toma como el fundamento y el sujeto (*die Grundlage und das Subjekt*). Marx rechaza, pues, la identificación hegeliana del objeto real con el objeto del conocimiento, critica el hecho de que en Hegel el pensamiento sea “el demiurgo de lo real”, pues convierte en sujeto autónomo el proceso del pensar, y concibe la realidad como resultado de este proceso. El pensamiento no es para Marx sujeto trascendental, ni conciencia absoluta, ni Espíritu, pues lo real antes y después de ser pensado subsiste independiente fuera del pensar. La crítica del método está orientada a reafirmar el principio materialista de la primacía de la realidad social sobre el pensamiento, “puesto que el pensamiento de lo real supone la existencia de lo real independientemente de su pensamiento (Althusser, 1969, p. 96).

Marx recalca el fundamento real de la idea, la base materialista de su método, por lo cual el desarrollo del pensamiento no es el fruto del movimiento del concepto que se despliega y pone por sí mismo sus propias determinaciones, sino que el conocimiento producido es el resultado de una investigación de las condiciones sociales dadas, cuya estructura condiciona la totalidad de lo que debe ser expuesto en el trabajo teórico. Las categorías económicas son expresiones de relaciones reales, y en tanto abstracciones son ellas mismas producciones teóricas del pensamiento. Así, no se trata de conceptos filosóficos, sino de categorías económicas, o sea, “formas del ser” [*Daseinformen*], “determinaciones de existencia” [*Existenzbestimmungen*] que

no pueden ser tomadas como cosas, sino como procesos, como relaciones sociales. No solo el conocimiento del objeto como actividad teórica debe ser diferenciado del objeto de conocimiento, es decir, de la sociedad como sujeto real que “mantiene, antes como después, su autonomía fuera de la mente” (Marx, 2007, p. 22), sino que la distinción de ambas cosas debe darse, como se verá después, en el proceso de formación y génesis de ambos objetos. En *Para leer El capital* afirma Althusser (1969):

El proceso de producción del objeto de conocimiento ocurre por completo en el conocimiento y se efectúa *según otro orden*, en el que las categorías pensadas que “reproducen” las categorías “reales” no ocupan el mismo lugar que en el orden de la génesis histórica real”, sino lugares muy diferentes que les son asignados por su función en el proceso de producción del objeto de conocimiento (p. 47).

Esto es importante resaltarlo porque “la división del plan de estudios” depende de la estructura social real, que es la que determina el orden de las categorías en la exposición teórica. “En todas las formas de sociedad existe una determinada producción que asigna a todas las otras su correspondiente rango en influencia” (Marx, 2007, p. 27). De este modo, el sujeto real (la sociedad) condiciona el origen de las categorías económicas, su contenido y articulación “desde el punto de vista científico”. No obstante, la formulación del método marxiano ha quedado incompleto, y con esto ha quedado truncada la posibilidad de entender de qué modo en el proceso de conocimiento se realiza la elaboración teórica de las categorías. La naturaleza de las abstracciones que desarrolló Proudhon, y la intención de Marx de precisar mejor su consistencia para la ciencia no fueron satisfactoriamente abordadas por él. Desarrolló su ciencia económica a partir de la necesidad de la abstracción como medio para formar categorías simples que consideró legítimas para comenzar el análisis, pero no estableció criterios para su elaboración o deducción, ni ofreció explícitamente una explicación para entender el modo en que esas abstracciones debían ser construidas y formadas. El “análisis” del que habla Marx no respondió con precisión la naturaleza diferencial de las abstracciones y qué tipo son las que corresponden al concepto científico de su objeto. El criterio metodológico para distinguir entre buenas y malas abstracciones, entre la forma correcta e incorrecta de abstracción es un problema que quedó sin resolver. Permaneció, como dice Althusser, en silencio. “Esas abstracciones de las cuales hay que partir para producir conocimientos, esas abstracciones ¿no plantean problemas a Marx? Ellas resultan, para él, de un proceso de *abstracción* previo, sobre el cual guarda silencio” (Althusser, 1969, p. 98).

La reflexión sobre el método hecha por Marx en la *Introducción* ha sido asociada inmediatamente con la dialéctica como formulación expresa que sirve de preámbulo para comprender el método adoptado en *El capital*. Así piensa Bobbio (1971) cuando afirma que “en cuanto a la aplicación del método dialéctico a la economía, hay que considerar la Introducción de 1857 como la principal clave de explicación” (p. 274). Del mismo parecer es Della-Volpe (S.F) cuando pregunta: “¿Cuál es el sentido latente y profundo de este esbozo nada menos que del método conjunto de *El capital* y del materialismo histórico?” (p. 208). Lo cierto es que Marx solo alude a un “método científico correcto”, y no manifiesta, ni tampoco sugiere, que lo que está haciendo en esta *Introducción* sea formular lo que después llamará expresamente en el postfacio a *El capital* “el método dialéctico”. Por lo demás, en toda la *Introducción* se menciona el término dialéctica dos veces solamente, y en ambas de forma peyorativa. Fernández Liria (2014) ha considerado que dada la definición hegeliana de dialéctica como negatividad interna, que es alma que se mueve por sí misma, y por tanto “principio de toda vitalidad espiritual y natural”, la frase de Marx con la que rechaza el movimiento autónomo del pensamiento (que se concentra y profundiza en sí mismo) debe entenderse como un rechazo explícito de la dialéctica (p. 445).

Sin embargo, poco tiempo después, durante la redacción de los *Grundrisse* en el año de 1858, en una carta dirigida a Engels en enero de este mismo año, Marx (1972) reconoce haber hecho una lectura casual de la *Ciencia de la lógica*, lo que motivó su intención (nunca realizada) “de hacer accesible a la inteligencia humana común [...] lo que es racional en el método que descubrió Hegel, pero que al mismo tiempo está envuelto en misticismo” (p. 119)¹⁷. A partir de entonces en *Grundrisse* empieza a aparecer con cierta regularidad el término dialéctica, con el cual se alude allí a un “trastocamiento”, una “transmutación”, a un proceso cuyo movimiento “se transforma precisamente en lo contrario de lo que se debiera esperar” (Marx, 2007, pp. 234, 273, 419, 446).

Ahora bien, dos años después de la *Introducción* 1857, en el famoso prólogo de su *Contribución* (1859), Marx (1968) anuncia haber prescindido de su formulación preliminar porque no veía conveniente “anticipar resultados que quedan todavía por demostrar” (p. 1). A pesar de esto, no solo se vuelve a insistir allí en la necesidad de “elevarse de lo particular a lo general”, sino que inmediatamente en el comienzo del prólogo se reproduce con muy pocas variaciones el plan de estudios que ya había sido trazado en aquella *Introducción*, y que determinaba la exposición y el orden del sistema: “Capital, propiedad de la tierra, trabajo asalariado, Estado, comercio exterior,

¹⁷ Véanse también las cartas de Marx Kugelmann, 6 de marzo de 1868; a Dietzgen, 9 de junio de 1868.

mercado mundial” (p. 1). Así pues, si la estructura del sistema y el orden de las categorías estaban ligados al método de análisis de un tipo concreto de sociedad, la no terminación y no publicación de la *Introducción*, dada la conservación del plan, no puede tomarse como un rechazo de la reflexión metodológica ya hecha, cuyo principio más importante continuará presente: lo real determina la ordenación de las categorías.

3. Crítica económica y lucha de clases

En carta a Pavel V. Annenkov, escrita en 1847, en la que se insiste en puntos fundamentales de *Miseria de la filosofía*, Marx reitera que Proudhon ignora “el movimiento real” de la historia y se concentra en abstracciones fijas “separadas de los hombres” que usa como fórmulas y dogmas con las que pretende explicar la historia social humana. Por “una inversión mística”, Proudhon solo ve en las relaciones reales encarnaciones de esas abstracciones” (Marx, 1973, p.698), por lo cual no logra comprender “el movimiento histórico que está revolucionando el mundo actual”, ni las formas de lucha amenazadoras e inquietantes de las masas, cuya “acción práctica y violenta [...] [es] la única que puede resolver estos conflictos” (p. 701).

Marx es consciente de que la continuidad de la ciencia económica no solo depende del progreso teórico que ella ha alcanzado, sino, principalmente, del nivel de desarrollo histórico de la realidad social que estudia. En la época en que Marx escribe *El capital* ya existía una acción común de los trabajadores y, por tanto, ya se daba entre el proletariado una conciencia conforme a su condición de clase. Este hecho se reconoce y proclama abiertamente en el postfacio de *El capital* redactado en 1873, donde escribe Marx (2014):

Quando el modo de producción capitalista llegó a su madurez en Alemania, ya en Francia y en Inglaterra se había revelado ruidosamente, mediante las luchas históricas, su carácter antagónico, en tanto que el proletariado acreditaba una conciencia teórica de clase mucho más decidida que la burguesía de su país (p. 16).

De acuerdo con Marx, la economía política clásica mantuvo su rango de ciencia mientras la lucha de clases permaneció latente, o aparecía dispersa en manifestaciones aisladas. Dicha ciencia veía en el modelo actual capitalista no una fase de desarrollo históricamente transitorio, sino la forma absoluta y definitiva de la producción social, y aceptaba las formas de objetividad propiamente capitalistas como facticidad evidente, obvia, necesaria. Y si bien Ricardo toma como “eje de sus investigaciones económicas” la contradicción de los intereses de clase, “la contradicción entre salario y beneficio, ganancia y renta de la tierra”, lo hace “de un modo

simplista” al concebir “este antagonismo como ley natural de la sociedad” (Marx, 2014, p.14). Sin embargo, la explosión de la lucha proletaria y la aparición de “la crisis decisiva” en 1830 fue un hecho histórico-político que anunció la hora final de la ciencia económica burguesa. Su muerte significó el surgimiento del trabajo apologético de la economía vulgar, pero al mismo tiempo la posibilidad de que surgiera la crítica de toda la economía precedente, y con ella, la crítica de las relaciones sociales capitalistas y de la conciencia burguesa de estas relaciones. “El sistema económico de Ricardo”, afirma K. Korsch (1975), “históricamente se encuentra en el límite entre la fase revolucionaria y la fase de defensa apologética del desarrollo burgués” (p. 98). De este modo, el proletariado ya formado y constituido en clase para sí es el presupuesto histórico de la nueva ciencia económica que surge con Marx. Así como la economía inglesa apareció en un periodo en que no se daba la lucha de clases, de igual manera la crítica de la economía política emprendida por Marx solo fue posible en la medida en que con el desarrollo histórico se acentuaba la lucha del proletariado. Como escribe R. Mondolfo (2006), “la crítica de la economía política que Marx hace en *El capital* [...] se considera como fundamento y guía de la acción del proletariado, mientras, recíprocamente, aparece posible solo ante el movimiento proletario” (p. 102).

El proletariado no es una clase pasiva o una masa informe bloqueada por la ideología burguesa a la espera de que “una ciencia económica proletaria” la despierte del letargo y le inspire la acción. Ella es, por el contrario, una clase políticamente activa dadas las luchas efectivas que ha emprendido abiertamente contra el capital. La ciencia económica crítica que ha madurado para la época en la que Marx escribe *El capital*, época de luchas, choques y confrontaciones, tiene como fin acceder a la comprensión científica y la explicación de un estado de cosas que están ya puestas en movimiento. Esta es la razón por la que la lucha política de la clase obrera es un presupuesto en la crítica económica de Marx. Es por eso que su análisis no tiene la intención de despertar la conciencia de clase, pues esta ha despertado ya a través de un combate surgido en el seno del capitalismo. Más bien se trata, como escribe Mondolfo (2006), “de suscitar más vivamente la acción, despertando una conciencia más aguda de un peligro amenazante”; de “infundir el conocimiento de las acciones históricas de toda acción de clase del proletariado (p. 109); se trata, como había escrito Marx (2008) en la ya citada carta a Ruge, “de explicarle [al mundo] sus propias acciones” (p. 91). La lucha de clases no es entonces para Marx un ideal, ni un deber moral de la clase obrera, es en realidad un hecho histórico-político resultado de las

contradicciones del desarrollo económico burgués. Como escribe Cleaver (2000), “revolutionary strategy cannot be created from an ideological critique; it develops within the actual ongoing growth of working-class struggle (p. 57). La investigación y la crítica teórica tienen entonces un carácter aleccionador cuya finalidad es instigar la acción y establecer sus límites y posibilidades, pues al alumbrar las razones que explican y aclaran las luchas, se encuentra al mismo tiempo una justificación para radicalizarlas.

En el prólogo a la primera edición de *El capital* redactado en 1867, escribe Marx (2014) que su intención no es “estudiar el grado más o menos alto de desarrollo de los antagonismos sociales engendrados por las leyes naturales de la producción capitalista. Se trata de estudiar *estas leyes mismas*” (p. 10). No obstante, ya establecido en Londres, en carta a Weydemeyer del 5 de marzo de 1851, Marx se lamentaba “de que la sociedad burguesa de los Estados Unidos no se haya desarrollado todavía lo suficiente para hacer evidente y comprensible la lucha de clases” (Marx, 1972, p. 72). Con esto se entiende la razón por la cual, para su proyecto teórico más importante, Marx decidió tomar a Inglaterra como base material de su investigación. ¿Qué significa esto? Que el país históricamente más desarrollado muestra a los menos avanzados la imagen de su propio porvenir; que debido a que es el único país donde el modo de producción capitalista se ha desarrollado plenamente, es el que mejor revela los antagonismos que él mismo contribuye a producir¹⁸. En el resto de Europa, donde el capitalismo se ha instalado ya, aunque todavía no de forma plena, “la situación es mucho peor que en Inglaterra”, pues allí no solo se padece “el desarrollo de la producción capitalista, sino también su falta de desarrollo (Marx, 2014, p.10), pues aún no rigen las leyes fabriles que sirven para amortiguar las condiciones de los trabajadores dentro de las fábricas. Esto es, aún no han surgido legalmente leyes sociales generales producto de las demandas que los trabajadores han realizado en tanto fuerza organizada como clase. Dado que la lucha por la jornada laboral entre obreros y capitalistas, como fruto de una “lucha multiseccular” que Marx califica de “guerra civil”, “comienza a librarse ante todo dentro del ámbito de la industria moderna, se comprende que el primer país en que se ventila sea Inglaterra, cuna del sistema industrial” (Marx, 2014, p. 269). Sin embargo, no solo Alemania, sino también “el resto de la Europa continental”, donde el capitalismo no se ha establecido aún íntegramente, podrán leer a través de Inglaterra el relato de su propio futuro,

¹⁸ En el capítulo XXIII de *El capital*, a pesar de haberlo advertido ya en el prólogo de la primera edición, vuelve a insistir Marx en la razón que tuvo para elegir a Inglaterra como modelo de su investigación: “Y es Inglaterra, además, la que nos ofrece el ejemplo clásico, porque ocupa el lugar más alto en el mercado mundial, porque es el único país en que ha adquirido su pleno desarrollo el modo capitalista de producción” (Marx, 2014, p. 577)

pues sobre ellos será narrada también esta historia (Marx, 2014, p. 10). En conclusión, las leyes que Marx pretende investigar son aquellas que se han revelado con más fuerza y claridad en el país que goza de un capitalismo ya desarrollado, cuya estructura definida permite la investigación de sus determinaciones esenciales.

En *El capital* se repite un aspecto esencial de *Miseria de la filosofía*: si la lucha del proletariado se ha manifestado claramente, ya no es necesario idear sistemas o quimeras, pues solo basta darse cuenta de lo que pasa ante los ojos y hacerse órgano de los sucesos. El surgimiento de una ciencia crítica posibilitada por el movimiento histórico le hace perder su carácter doctrinario y la torna revolucionaria. En efecto, la ciencia plenamente consciente del presente histórico, “con pleno conocimiento de causa”, acoge en su interior el movimiento revolucionario que ha despertado y habrá de derribar la vieja sociedad. En este punto, la ciencia tiene como tarea suya inmediata profundizar en el conocimiento del presente, pues “quien no ha comprendido el actual estado de la sociedad (*Qui n'a pas compris l'état actuel de la société*), menos aún comprenderá (*doit encore moins comprendre*) el movimiento que tiende a derrocarla (Marx, 1973, p. 702).

La tarea colosal de Marx, inacabada, pero puesta en marcha en *El capital*, consistirá en exponer sistemáticamente el conjunto de categorías que dan cuenta de las relaciones económicas de la sociedad burguesa. Sin la captación teórica de la conexión objetiva de estas relaciones es imposible acceder a la comprensión de la naturaleza específica del movimiento histórico moderno y las tendencias de su desarrollo. Como escribe K. Korsch (1973): “La exposición de todas las relaciones de la existente sociedad burguesa como relaciones particulares de una determinada época histórica de desarrollo contiene el fundamento de la crítica científica de esa particular formación social” (p. 52). Este ambicioso proyecto teórico, sin embargo, no es expresión directa o producto exclusivo de la clase proletaria, ni es una revelación de la historia sino resultado de la ciencia y la abstracción. Abordarlo no es tarea de una clase, sino del pensamiento y la reflexión. Es cierto que el científico trabaja en condiciones históricas, pero

El conocimiento no es obra de la historia. Es el resultado de una “práctica teórica”. La historia de la ciencia no es un epifenómeno de la historia, no es un producto histórico. Es un producto de la razón, que se abre camino entre las fuerzas de la historia (Fernández, 2014, 451).

Por el contrario, K. Korsch considera que el órgano pensante de la “ciencia proletaria” es la clase obrera como “sujeto histórico”: “El proletariado tiene que empezar con los resultados de la investigación económica burguesa. El proletariado no puede saltarse las formas conceptuales de la economía política históricamente existentes” (p. 87). Por su parte, para el filósofo argentino

Óscar del Barco (1980) la crítica del capitalismo que realiza Marx es “la crítica teórica determinada que tiene como base o punto de partida la perspectiva histórica y monumental de la clase obrera”. A lo cual inmediatamente agrega:

Es un conocimiento interesado político, que no tiende a un presunto conocimiento objetivo, neutral, ni a un conocimiento por el conocimiento mismo, sino que es un conocimiento estratégico inserto en la lucha concreta del proletariado y tendiente a transformar revolucionariamente la sociedad (p. 217).

En su interpretación de la *Introducción* como un texto político que nace en plena crisis económica de 1857 en Inglaterra, Del Barco interpreta el proceder científico de Marx como un conocimiento que no se queda, como la ciencia burguesa del siglo XVIII, en el terreno de lo concreto pensado, en última instancia, del pensamiento, de la abstracción, donde concluye su acto de conocimiento, “sino que vuelve al primer concreto, a la “sociedad”, encarnado en la acción política y con el objetivo de transformarla” (p.217). La perspectiva científica de Marx entendida como opción por el proletariado; la acción política y el propósito de transformar la sociedad, conduce a del Barco a negarle a la investigación de Marx la naturaleza objetiva e imparcial que se proponen las ciencias. Según él, la teoría marxiana no puede “constituirse en sentido pleno en una ciencia, así como por su punto de partida y de llegada”. Sin embargo, esto no significa que lo que hace Marx no pueda ser considerado ciencia, más bien, dado que la posición y el interés de clase no son elementos externos al conocimiento, sino que lo conforman, lo que aparece es “un nuevo estatuto de conocimiento” “propio de las clases oprimidas” que bien puede ser llamado “crítico” (p. 217).

Por su parte, en su texto *Objetividad y punto de vista de clase en las ciencias sociales*, Michel Löwy (1973) aborda el problema del pensamiento científico y el compromiso de partido. En contra del ideal positivista de la neutralidad valorativa, Löwy critica a Bernstein y Althusser por sus ideas respectivas acerca de la ciencia (p.31). Mientras el primero afirma que la ciencia económica debe estar por encima de los conflictos de clase, el segundo defiende la diferencia radical entre ideología y ciencia a partir de su famosa “ruptura epistemológica”. No obstante, la crítica de Löwy a esta visión de ciencia “liberada de “presiones, aséptica, serena” (p.35), como práctica independiente de las luchas sociales, no lo conduce a la aceptación del punto de vista contrario: el que afirma la necesidad de una “ciencia proletaria” basada en una posición privilegiada como expresión *inmediata* y *exclusiva* del proletariado (p.36). En esta perspectiva, Michael Heinrich (2018) dirige su crítica a quienes dentro del “marxismo tradicional” “sostuvieron que “había que colocarse en el punto de vista de la clase trabajadora” para

comprender el capitalismo” (p. 116), dado que ella tendría “una posición privilegiada para entender estas relaciones” (p. 137). Apartándose de las dos posturas mencionadas, Löwy plantea, apoyándose en Lukács, una tercera vía según la cual “el punto de vista del proletariado” no trata de “lo inmediatamente vivido, de la conciencia empírica de la clase obrera, sino del *punto de vista que corresponde racionalmente a sus intereses históricos objetivos*” (p.25). De lo cual concluye la necesidad de que toda ciencia social se sitúe en el punto de vista de una clase, pero conservando cierta autonomía en su propia esfera (p.37). Ahora bien, más allá de estas discusiones, es necesario recordar que si bien Marx vincula su crítica con el movimiento proletario, este no deja de considerar que los análisis que realiza se caracterizan por su naturaleza objetiva e imparcial, dado que sus investigaciones no están determinadas por su condición de hombre de partido. Pues su intención es, como afirma en carta a Schweitzer, “derivar su ciencia de un conocimiento crítico del movimiento histórico, movimiento que él mismo produce *las condiciones materiales de la emancipación*” (Marx, 1972, p. 190).

Capítulo IV

1. Dialéctica como método del saber y su relación con la historia

En el postfacio de 1873 afirma Marx que la dialéctica es el método aplicado en *El capital*. Como exposición sistemática de categorías económicas basada en la sociedad capitalista desarrollada, ella debe pensarse a la luz del modelo de construcción y articulación de los conceptos que usa Marx para la ejecución de su plan. Determinar en qué sentido se aplica la dialéctica y cómo está ligada a la coherencia interna y sistematicidad de *El capital*, supone un trabajo analítico que rebasa los límites del presente escrito. Sin embargo, vale la pena referenciar diversos autores que han sostenido la imposibilidad de reducir dicho método a un esquema único cerrado. Así por ejemplo, E. Renault (2009) ha escrito que *El capital* “pone de relieve a veces una necesidad lógica de tipo dialéctico [...], a veces una necesidad lógica de tipo no dialéctico, [...] y a veces un estudio histórico” (p.61). Por lo cual, la organización dialéctica de conjunto tiene que ver con una diversidad de “modos de construcción y articulación de conceptos” (p. 61). Asimismo, Jacques Bidet (2009) afirma que Marx fracasó en el caso específico de *la transición dialéctica* del mercado al capital en la segunda sección de *El capital*, pues “solo proporciona una transición puramente analítica: una suerte de procedimiento deductivo indirecto. No consigue la exposición dialéctica que aspira a producir (p. 27). Por su parte, César Ruiz Sanjuán (2010) ha indicado que si bien la contradicción tiene un papel fundamental en la exposición de *El capital*, ello no significa “que sea exclusivamente el desarrollo inmanente de la contradicción lo que permite desplegar toda la exposición” (p. 742). Las incongruencias que estos autores señalan en la exposición dialéctica de Marx dejan claro la imposibilidad de generalizar una pauta definida que indique con precisión un modo de proceder, o la idea de un método establecido como algo unívoco a lo que el objeto de conocimiento deba ajustarse. De ahí que Renault (2009) afirme:

Cuando Marx dice de Block que describe su “método dialéctico”, entiende “dialéctica” en el sentido muy general de un proceder que intentaría desarrollar un conocimiento a la vez específico y dinámico, en el sentido de un conocimiento y una crítica inmanentes del objeto estudiado (p. 57).

Como se indicó en su lugar, Marx ya se había preguntado en 1843 si la clase de investigación no habría de acomodarse según sea su objeto. Más tarde, en *Ideología alemana*, había afirmado que si bien las abstracciones pueden servir para ordenar el material histórico, ellas no ofrecen “una receta o un patrón” conforme al cual puedan arreglarse las épocas históricas, “por el contrario, la dificultad comienza allí donde se aborda la consideración y ordenación del material [...], la

exposición real de las cosas” (Marx y Engels, 20014, p, 22). Esta primacía de lo real y lo material sobre la elaboración teórica revela que “la interpretación metodológica implica, en el fondo, el sometimiento de lo real a un esquema previo a lo real determinado, sujeto a conocimiento”; “implica una Idea constituyente de lo real” (Del Barco, 1980 p. 218). En relación con esta idea, en carta dirigida a Engels 1/02/1858, Marx (1972) escribe criticando a Lasalle: “Aprenderá a sus expensas que llevar mediante la crítica a una ciencia al punto en que pueda ser expuesta dialécticamente, es una cosa enteramente distinta a aplicar un sistema lógico abstracto de confección” (p. 122). Así, dado que lo múltiple nunca es definitivo, y siempre es determinado e histórico, la dialéctica es comprendida “como ritmo” (Della Volpe, SF.), como proceso, no como “esquema”, pues “lo real determina la ordenación de las categorías, y no una concepción metodológica previa” (Del Barco, p. 1980, p. 220). Con respecto a esta relación, K. Kosik (1979) escribe en *Dialéctica de lo concreto*:

La estructura de *El capital* no es una estructura de categorías lógicas, a las que estén subordinadas la realidad indagada y su elaboración [...]. La estructura de *El capital* no está ni puede estar construida con arreglo a un solo y un único esquema (p. 197).

En un pasaje de su obra *La estructura lógica de El capital*, en el que se enumera y describe los diferentes sentidos que adquiere en Max el término contradicción, J. Zelený (1974) afirma que “Marx utiliza el término “contradicción” en varias significaciones, sin distinguir consecuentemente entre “contradicción” en la específica significación dialéctica y “contradicción” en el sentido tradicional de inconsecuencia” (p.133). De este modo, la ausencia de esquemas predeterminados, de “un método general o una lógica”, hace que Marx recurra a “diferentes operadores lógicos y críticos exigidos por el desarrollo de su investigación científica y por la búsqueda de sus objetivos políticos” (Renault, 2009, p. 62). Así pues, las contradicciones reales no son reductibles a la presentación sistemática de una contradicción conceptual, dado que en muchos casos

Hay niveles donde la contradicción no tiene ningún papel en la exposición teórica: en la descripción y análisis de contextos de acción complejos, donde lo que se presentan no son contradicciones conceptuales, sino el choque de fuerzas sociales contrapuestas, oposiciones reales entre clases (Ruiz, 2010b, p. 743).

No obstante, el profesor Ruiz no deja de insistir en que el método dialéctico de *El capital* debe ser entendido como una exposición sistemática en la que se presenta un “orden necesario” de categorías con el fin de “reproducir teóricamente la conexión objetiva de las relaciones económicas” (Ruiz, 2010b, p. 735). Sin embargo, si la dialéctica está referida al desarrollo conceptual como un orden sucesivo con “carácter necesario”, hay que determinar qué es lo que

condiciona esa necesidad y con base en qué criterios se produce la sucesión rigurosa que permite el tránsito de una categoría a otra. Ruiz responde, basándose en la *Introducción* (1857), que tal orden “viene determinado por la relación que tienen [las categorías] en el sistema capitalista desarrollado” (210b, p.739). Esta especificidad de la materia, es decir, la determinación histórica y particular de la sociedad cuya investigación debe llevarse al plano conceptual de exposición, es considerada por Bidet (2009) al referirse al primer capítulo de *El capital*, del cual afirma que su punto de partida

No es un comienzo absoluto, en el sentido de la lógica de Hegel. Aquí no se trata del *Espíritu* como tal, sino de una forma históricamente determinada de la sociedad. Por eso, todo intento de emparentar el orden de exposición de la *Lógica* y el de *El capital* parece sumamente problemático (p. 14).

Por otro lado, C. Fernández (2014) ha advertido la necesidad de resaltar los cambios efectuados por Marx en la edición francesa de *El capital*. Su importancia reside en que ella dejar ver en qué medida “Marx se aleja progresivamente, cada vez más, de Hegel y la dialéctica hegeliana” (p. 442). Este distanciamiento con respecto a la dialéctica, dice, se revela claramente en el capítulo XXII, donde Marx se propone mostrar el trastocamiento de la ley de producción de mercancías en ley de apropiación capitalista. Mientras en la segunda edición alemana se imputaba dicho trastocamiento a una dialéctica “interna, inevitable”; en la edición francesa se habla de la aplicación de “una pauta totalmente extraña”. Con lo cual concluye:

He aquí, por tanto, que el texto de la edición alemana y el de la francesa solo son compatibles a condición de considerar que las expresiones dialécticas de la primera son meramente retóricas y no cumplen ningún papel epistemológico relevante en este momento de *El Capital* (Fernández, 2014, p. 458).

En relación con dicho alejamiento, escribe Renault (2009): “Marx ha “disimulado” su método en la *Contribución*, y si se sigue a Backhaus y Reichhelt, por ejemplo, hay que admitir que en las distintas versiones de *El capital* queda cada vez más disimulado” (p. 62). Con ello se debilitaría el papel de la dialéctica como un recurso metodológico que rige la necesidad del orden de la exposición. Sin embargo, desde otra perspectiva, Nicolás Iñigo (2003) afirma que la aplicación de la “pauta totalmente extraña” viene exigida por la necesidad de salir de la consideración de “las relaciones establecidas en el mercado, entre individuos, entre “propietarios” de mercancías”, para llegar a una definición de clase obrera (p. 3).

Ahora bien, en la distinción que establece Marx del método dialéctico como método de exposición e investigación, afirma que solo una vez se ha asimilado “la materia en detalle” puede idealmente “exponerse adecuadamente el movimiento real” (Marx, 2014, p.19). Marx insiste en

la diferencia entre el movimiento real y conceptual, pues la “base materialista” de su método impide que lo real sea reductible al movimiento del pensar. Así, la distinción entre una dialéctica “ideal” (método del saber) y una “real (evolución de los fenómenos) parece ser la condición que permite confirmar su distancia frente a Hegel. Al decir que “lo ideal no es sino lo material traducido y traspuesto a la cabeza”, Marx indica estar de nuevo “invirtiendo” el sentido hegeliano de la dialéctica con el que, según él, ha hallado su “núcleo racional”. Esta distinción entre lo real y lo ideal que Marx actualiza en *El capital*

Es heredera de la crítica materialista de la dialéctica elaborada ya en *Manuscritos de 1844 y Miseria de la filosofía*. Entre 1844 y 1873, Marx no deja de subrayar la imposibilidad de identificar el movimiento dialéctico del pensamiento con el movimiento de lo real (Renault, 2009, p. 58).

Marx no solo se dispone a diferenciar su método del que, según él, Hegel empleó, sino que afirma que su método es “todo lo contrario de él”. Con esto se rechaza de nuevo, como sucedió en 1844, el carácter formal y abstracto de la dialéctica como movimiento del pensamiento, y propone trasladarlo al plano de la realidad social histórica como forma positiva de su comprensión. Las relaciones sociales de producción y su dinámica histórica particular son el terreno en el que se aplica y se descubre la dialéctica, por lo cual la exposición sistemática de las categorías económicas debe dar cuenta de esta dinámica específica y aquellas relaciones. Así, al reafirmar su materialismo y la prioridad de lo concreto sobre lo ideal, Marx actualiza la crítica que ya había realizado sobre Hegel treinta años atrás, “por los días en que aquella mistificación estaba todavía de moda” (Marx, 2014, p. 20).

Al referirse al método, Michel Löwy (1973), quien asume la dialéctica en relación directa con la historia, ha dicho que “el método de Marx no es “neutro”, “positivo” o naturalista; este método, que él intitula *dialéctica racional*, es “un escándalo y una abominación para la burguesía y sus portavoces doctrinarios” (p. 23), de lo cual concluye que la ciencia de Marx es “revolucionaria y proletaria” puesto que se ubica en la perspectiva de la clase que encarna el proyecto revolucionario. En efecto, Marx resalta un elemento racional de la dialéctica y cifra en este aspecto su carácter revolucionario. Según dice, ella permite acceder al esclarecimiento del presente, pues a través de “la comprensión (*Verständnis*) positiva de lo existente” se descubre la clave para “la comprensión de su negación” (*das Verständnis seiner Negation*) (Marx, 2014, p. 20). La afirmación de Marx de que la dialéctica es por esencia “crítica y revolucionaria” asocia “la idea de dialéctica con el desarrollo revolucionario de las contradicciones del mundo histórico” (Renault, 2009, p. 59). Esta dialéctica asociada con el movimiento de la sociedad

moderna no solo permitiría comprender las leyes que configuran la existencia de las formas sociales y económicas vigentes, sino que al enfocarlas “en el flujo de su movimiento” revela lo que tienen de transitorias y perecederas sin dejarse “intimidar por nada” (p.20). Marx lanza de nuevo las retadoras palabras que 30 años atrás había escrito en carta a Ruge cuando en 1843 se proponía emprender “la crítica implacable de todo lo existente” sin temer por sus resultados, “ni mucho menos frente al conflicto con los poderes existentes”. La historicidad del capitalismo se ha evidenciado con la aparición del proletariado como resultado negativo del movimiento histórico moderno, pues su condición social y práctica política ponen en entredicho la continuidad de un tipo de formación económica que produce por sus propias leyes la fuerza que se vuelve contra él.

Ahora, si a la dialéctica se le atribuye ser crítica y revolucionaria, no es, como afirma Löwy, porque Marx se ponga en el punto de vista de la clase proletaria, o tome como presupuesto de su ciencia los intereses de una clase para ajustarlos tendenciosamente al desarrollo de su análisis. Este punto es decisivo para la determinación del lugar por el que debe comenzar la exposición teórica del sistema. Acerca de esto escribe Jacques Bidet (2006): “Marx había creído primero que era necesario comenzar por *lo esencial*: la relación entre las clases, poseedora de los medios de producción una, explotada la otra. [...] Pero Marx acabó comprendiendo que no era posible obrar así” (p. 14). Esto arroja luces sobre un aspecto metodológico de *El capital*, cuyo análisis no arranca directamente de una relación social de clase, como el salario, por ejemplo, que sirvió de punto de partida en *Manuscritos de 1844* y en *Trabajo asalariado y capital*, sino de una relación social de “iguales” mediada por el intercambio, lo cual “entraña comenzar por un momento más general, que no concierne directamente a la estructura de clase, a la relación entre las clases; sino a la relación entre los individuos” (Bidet, 2006, p.15).

Si la exposición teórica comenzara inmediatamente por una relación de clase, por una categoría que expresara la oposición o el dominio de una clase sobre otra, no habría sido posible hablar de explotación sin introducir directamente el concepto de plusvalía, la cual no se entendería sin la categoría de valor. Mucho menos podría entenderse el concepto de valor sin saber lo que es la mercancía como fruto de un trabajo que Marx conceptualiza como abstracto. De este modo, si bien las condiciones históricas de lucha política y antagonismo de clases son presupuestos del análisis económico que hace Marx de la sociedad burguesa, estos no operan en el inicio que arranca con la mercancía, cuyo despliegue debe revelar las tensiones que están en ella contenida.

En este sentido, todos los presupuestos que están implicados en el comienzo inmediato de la exposición teórica solo aparecen una vez se ha logrado llegar a ellos mediante el desarrollo conceptual que les ha dado alcance, esto es, cuando la evolución del análisis exige introducirlos.

El plan teórico de *El capital* está relacionado en el subtítulo con la palabra “crítica” y no con el término dialéctica. Sin embargo, si Marx aún entiende aquella palabra en el sentido que se ha indicado en el desarrollo de este escrito, a saber, la crítica como aprehensión conceptual y actividad política revolucionaria, entonces la *comprensión* teórica del orden burgués de producción debe estar relacionada de forma necesaria con el compromiso práctico de la clase revolucionaria que representa el momento negativo que habrá de suprimirlo: el proletariado. De ahí que en el postfacio se afirme:

Y esta crítica, en la medida en que puede representar a una clase, tiene que ser necesariamente la expresión de aquella clase cuya misión histórica consiste en revolucionar el modo de producción capitalista y en abolir para siempre las clases: el proletariado (Marx, 2014, p. 16).

La ruptura de clase de la ciencia económica expresa una ruptura social en el seno de la historia misma del capitalismo. El trabajo crítico, en consecuencia, no actúa de modo parcial, ya que solo integra en su análisis un hecho histórico que ha emergido y que está intrínsecamente ligado al desarrollo objetivo de la producción burguesa. Quien se aventure a pensar la presente sociedad solo tendrá que darse cuenta (*se rendre compte*) de lo que está pasando ante sus ojos. Ahora, si Marx relaciona *El capital* con la crítica, también relaciona la crítica y la revolución con la dialéctica al considerar la historia como un proceso de lucha de clases antagónicas y darle una interpretación política al elemento negativo de la contradicción. Respecto a este asunto escribe E. Renault (2009): “En lo tocante a la dimensión “crítica y revolucionaria” de su dialéctica, es manifiestamente en un sentido histórico y político, más que metodológico, como hay que tomar la idea de dialéctica” (p. 44).

1.1 *El capital* y el método de exposición

En su presentación de *El capital*, el profesor I. Perrotini ha afirmado que en esta obra “la explicación del objeto depende de la ciencia normal, no del llamado método dialéctico [...]. La dialéctica es una perspectiva, una visión del mundo, y Marx la emplea estéticamente, como *método de exposición*”¹⁹. Y agrega que el hecho de que Marx haya puesto como subtítulo para su

¹⁹ En clara oposición con esta idea, Catherine Colliot (1974) afirma que “nada sería más falso que atribuir a simples preocupaciones de elegancia la atención que prestaba Marx al trazo complejo de su obra” (p. 65)

obra mayor “crítica de la economía política”, da a entender que con ello “aisla la *exposición* del objeto de análisis respecto a su *crítica*”, esto es, que “el punto de vista crítico” de su obra ha ido perdiendo fuerza en “la evolución intelectual de Marx”. De lo cual concluye que “el subtítulo de *El capital* es una retirada” (Marx, 2014, p. XXIX²⁰). En contraposición con lo anterior, en su libro *Crítica de la economía política*, M. Heinrich (2018) afirma que el subtítulo de *El capital* pone de manifiesto que lo que se pretende no es hacer “una “economía política” alternativa, sino una crítica de la economía política”. Su crítica se dirige “a la economía política *en su totalidad*: es una crítica de los *presupuestos categoriales* de toda una ciencia” (p. 65). La pretensión es, pues, disolver todo un campo teórico en el que las categorías económicas adquirirían legitimidad y permanencia. Según lo afirma el propio Marx, “El trabajo del que se trata [...] es la crítica de las categorías económicas, or if you like, el sistema de la economía burguesa expuesto críticamente” (Citato por Ruiz, 2010b p, 251).

Mientras el profesor Perrotini reduce el método de exposición de Marx a un recurso estético, Engels le da por su parte un tratamiento más radical y decisivo. En su reseña a la *Contribución*, publicada en 1859, Engels afirma que Marx tuvo que elegir entre la forma histórica o lógica de exponer su teoría, y que se había decidido por la forma lógica dadas las dificultades innecesarias que la forma histórica implicaba. No obstante, la interpretación que hace Engels del modo como la exposición lógica se relaciona con la historia hace que este identifique la exposición teórica con la génesis histórica, lo cual lo lleva afirmar que en los primeros capítulos de *El capital* Marx partió del proceso de producción mercantil simple (*einfache Warenproduktion*), el cual correspondería a un periodo precapitalista de la historia. Engels adoptaba esta opinión y hacía como si, una vez existiese esa fase, que sería condición histórica de la producción capitalista, hubiera que empezar el análisis científico tomando como referencia el mismo orden histórico. “Allí donde comienza esta historia- dice Engels- debe comenzar también el proceso discursivo, y el desarrollo ulterior de éste no será más que la imagen refleja, en forma abstracta y teóricamente consecuente, de la trayectoria histórica” (Marx y Engels, 1962, p.188). Esta idea de lo que sería el método de Marx indicaría la pauta de la exposición teórica, la cual, como se ha visto, riñe

²⁰ Algo semejante afirma M. Sacristán (1978) en su texto *El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia*. En él se lee: “Marx ha ido separando las dos tareas, la crítica y la sistemática, hasta el punto de que, al final, ha sido posible editar separadamente la parte crítica (las teorías sobre la plusvalía) [...] Aunque seguirá presente como subtítulo en la portada de *El capital*” (p. 14).

abiertamente con lo que el mismo Marx plantea acerca del papel de la realidad y el pensamiento en la elaboración científica.

En *Grundrisse* se afirma que no se trata “de la posición que las relaciones económicas asumen históricamente”, ni mucho menos “de su orden de sucesión “en la idea” (Proudhon), sino de “su articulación en el interior de la moderna sociedad burguesa” (Marx, 2007, p. 29)²¹. La identificación de lo lógico y lo histórico se ajusta más a la forma expositiva del sistema hegeliano, para quien el ascenso de lo abstracto a lo concreto en el proceso racional coincide con el desarrollo mismo de lo real. Así, al hacer coincidir el orden temporal con la exposición teórica, Engels le da a las categorías un orden paralelo al que sería el movimiento real de la historia. De ahí la confusión del prólogo al libro III de *El capital*, según la cual el libro I “arranca de la producción simple de mercancías que constituye para él la condición *histórica* previa” (Marx, 1975, p. 16)²². Engels confunde la *circulación mercantil simple* con la *producción simple* de mercancías, y no comprende el propósito de Marx de “separar a este nivel de la exposición la esfera de la circulación de la esfera de la producción, lo cual resulta necesario para llevar a cabo la construcción conceptual del modo de producción capitalista” (Ruiz, 2010a, p. 331)²³. Así pues, la construcción teórica de Marx no se identifica con la presentación del curso real de la historia, lo mismo que su exposición no es una mera construcción conceptual *a priori* como el mismo Marx lo advierte. Este solo aspecto formal se desvanece cuando se recuerda que la construcción teórica y el ordenamiento de las categorías que da forma a la exposición en su conjunto presuponen ya el estudio y la apropiación de la materia investigada, esto es, la comprensión del sistema burgués como un todo desarrollado²⁴. En efecto, el “modo de investigación”

²¹ Unas páginas más adelante, allí mismo en los *Grundrisse*, escribe Marx (2014): “Sería impracticable y erróneo alinear las categorías económicas en el orden en que fueron históricamente determinantes. Su orden de sucesión está, en cambio, determinado por las relaciones que existen entre ellas en la moderna sociedad burguesa” (Marx, 2007, p. 28). Por su parte, en el *El capital* se lee: “La reflexión acerca de las formas de la vida humana y también, por tanto, su análisis científico, sigue el camino cabalmente opuesto a su desarrollo real. Se inicia *post festum* y parte, por consiguiente, de los resultados ya alcanzados por el proceso de desarrollo” (Marx, 2014, p. 74). Sobre este tema véase en la tesis doctoral de Ruiz Sanjuán (2010a) el capítulo “El método lógico y el método histórico” (pp. 195- 212).

²² En este mismo error incurre P. Sweezy (1982), en el inicio de su obra *Teoría del desarrollo capitalista* (p. 33). Véase en *Para leer el capital* la crítica de Althusser a esta interpretación historicista de *El capital* (1969, pp. 123 a 126).

²³ Al respecto escribe Colliot (1974): “Tampoco la dialéctica puede ser caracterizada anteriormente al trabajo teórico, a menos que se identifique con una teoría de la historia, o bien con un formalismo apriorístico. El método de análisis de *El capital* (el método de exposición) [...] debe ser comprendido como un momento del trabajo teórico” (p. 69).

²⁴ Sorprende que en su texto sobre *La contribución* de Marx, Engels haya comprendido el método de este como una exposición lógico-histórica y haya visto en ella el reflejo del movimiento de la historia. Sobre todo porque en el

(*Forschungsweise*) es la pesquisa que hizo Marx durante años en los materiales y documentos de los que se sirvió para acceder al conocimiento de su objeto específico de estudio. Pero, como afirma Althusser (1969), esta búsqueda ha seguido vías que desaparecerían en su resultado: “Los protocolos de la “investigación” están en parte contenidos en sus notas de lectura. Pero en *El capital* nos encontramos con algo muy diferente de los procedimientos complejos y variados, de los “ensayos y errores” que lleva consigo toda investigación” (p. 56).

Que la mercancía aparezca como punto de partida del análisis económico que hace Marx en *El capital*, y que las demás categorías surjan como resultado del desarrollo teórico del punto inicial, es una exigencia de la exposición ordenada por Marx, y no del modo como aparecen las relaciones reales en la historia o la superficie social²⁵. De acuerdo con Althusser (1969), “el orden en que estos conceptos se articulan en el análisis es el orden de la demostración científica de Marx: no tiene ninguna relación directa, biunívoca, con el orden en que tal o cual categoría ha aparecido en la historia” (p. 54). En *El capital* se establece una sucesión de categorías cuyo orden lógico, puede a veces, sin embargo, coincidir con el orden histórico²⁶. No obstante, en dicha sucesión predomina un trabajo deductivo que construye un orden categorial en donde los elementos analizados surgen y se articulan en el desarrollo conceptual. Como escribe M. Marzoa (1983), “el proceder de Marx no es histórico-genético: sino ideal constructivo” (p. 222). Sin embargo, este acto de producción teórica no es la ejecución de una razón autónoma o un “pensamiento puro” que reposa sobre sí, pues el aspecto formal de exposición está condicionado por el contenido concreto que previamente ha sido aprehendido en la investigación. Al respecto escribe K. Kosik: “En cuanto la ciencia inicia su propia exposición estamos ya ante el resultado de una investigación y de una asimilación crítico-científica de la materia” (Kosik, 1979, p. 50).

inicio de su reseña él mismo reconoce que “la Economía Política es el análisis teórico de la moderna sociedad burguesa y presupone, por tanto, relaciones burguesas desarrolladas” (Marx; Engels, 1962, p.183).

²⁵ El método que defiende Marx apunta a reproducir lo concreto en el pensamiento abstracto. En *El capital*, donde pone en práctica dicha finalidad, empieza por la mercancía y termina en la acumulación originaria. Una reconstrucción histórica del origen del capitalismo hubiera malogrado la construcción teórica que va de lo abstracto a lo concreto. Así que Marx prefirió desarrollar su exposición deductivamente en camino hacia lo concreto pensado, a pesar de que sus investigaciones habían justamente empezado al revés. Pues la historia concreta es el presupuesto de todo estudio de la sociedad, de modo que en su análisis se parte de la sociedad capitalista históricamente situada, como una relación de producción “surgida en el curso de la historia, producto de la descomposición de la sociedad feudal, y Marx la estudia en tanto que tal” (Colliot, 1974, p. 67).

²⁶ Véase la carta de Marx a Engels de 2-04-1858: “La transición del capital a la propiedad de la tierra es también histórica, ya que la forma moderna de la propiedad territorial es un producto de la acción del capital sobre la propiedad territorial feudal. [...]; la transición de la propiedad territorial al trabajo asalariado no es solamente dialéctica, sino también histórica, desde que el producto final de la propiedad de la tierra es la institución general del trabajo asalariado” (Marx y Engels, 1972, p. 122).

De nuevo, en torno a la necesidad de la investigación como condición previa del quehacer teórico, dice C. Colliot (1974) que “el modo de exposición de las categorías en *El capital* permanece tributario del trabajo de apropiación de la materia, o modo de investigación, que es su condición previa indispensable” (p. 63).

Es el análisis abstracto lo que gobierna el orden de desarrollo de las categorías en la exposición sistemática. El reconocimiento de este hecho permite orientar la crítica a las interpretaciones empiristas que de *El capital* hacen autores como Engels. Esta diferenciación establecida por Marx reafirma cierto grado de independencia del que goza el pensamiento en la construcción teórica. Esto es importante para no confundir el orden de exposición con la génesis de un periodo determinado de la historia, lo cual hace insostenible la consideración del pensamiento como un reflejo o una mera proyección especular de las realidades que pretende conocer. En efecto, tomar la labor científica como un mero reflejo del movimiento histórico en el pensamiento, y como sucesión temporal abstracta de lo concreto, es desconocer sustancialmente el propósito de la exposición científica que Marx ya ha justificado, y que Engels confunde al interpretarla en términos cronológicos. En este sentido escribe Colliot (1974): “No existe ninguna relación entre el orden de exposición de las categorías en *El capital* y el orden de aparición de las categorías reales en la historia” (p. 55). La razón de ello descansa en el hecho de que *El capital* estudia la sociedad burguesa ya constituida que opera sobre su propia base, es decir, “el proceso de reproducción del capital sobre la base de sus leyes inmanentes” (p. 59).

Desde el punto de vista formal, la dialéctica como método de exposición en *El capital* no aparece vinculada esencialmente con ninguna descripción histórica, narración temporal o sucesión cronológica. El capítulo sobre *La acumulación originaria*, que es la historia de la formación del modo de producción capitalista, “aparece solo al final del primer libro, después de que han sido desarrolladas las categorías fundamentales de ese modo de producción” (Colliot, 1974, p. 61). Así mismo lo ratifica Ruiz Sanjuán (2010b) cuando afirma que “solo cuando las categorías que expresan las relaciones del modo de producción capitalista están suficientemente definidas, se puede exponer el proceso histórico a través del cual ha surgido el capitalismo” (p. 734). En términos de Kosik (1979): “La investigación lógica muestra dónde comienza lo histórico, y lo histórico completa y presupone lo lógico” (p. 73).

El profesor español Ruiz Sanjuán resalta que por el modo como es asumida la dialéctica en la madurez de Marx, esta no alude a una ley del movimiento que rija los procesos reales históricos o naturales, ya que esta dialéctica objetiva es el punto de vista de Engels, pero no el de Marx²⁷. Marx analiza y estudia, dice Ruiz, determinadas leyes históricas, pero no una ley inmanente de la historia o la naturaleza. Tomada así, la dialéctica tendría un alto componente metafísico y suprahistórico, incluso ontológico, pues concebiría la dialéctica como el medio para aprehender una cualidad inmanente propia del ser y el pensamiento²⁸. Contrario a esto, el profesor Ruiz (2010) afirma que “una investigación objetiva e imparcial de las relaciones económicas capitalistas es el objetivo de la obra teórica de Marx, y no descubrir una supuesta ley de la historia que determine el hundimiento del sistema capitalista y su sustitución por una forma de sociedad comunista” (p. 499).

1.2 El punto de partida de la exposición

El capital como base de la sociedad burguesa y fuerza económica que todo lo domina, señala el tipo de relaciones económicas predominantes que deben ser estudiadas en la actualidad histórica. Dichas relaciones, que ya habían adquirido, sobre todo en Francia e Inglaterra, el aspecto de una abierta contraposición política entre clases, es el fruto de la conexión entre capital y trabajo. Una relación que está, por lo demás, determinada por el intercambio. ¿Pero qué es lo que aquí se intercambia? Este es, en efecto, el punto de partida de la exposición teórica que Marx lleva a cabo en *El capital*: el estudio del objeto particular de intercambio, desde la cual puede realizarse el análisis de este fenómeno social general moderno, no para instalarse en la crítica de la estructura social en tanto mediadora universal del intercambio, sino, lo que es más importante, para revisar concretamente el tipo de cambio que establecen las clases sociales implicadas y sus consecuencias. Ahora bien, dado que las categorías económicas que usa Marx para el análisis de la sociedad moderna se extraen de un contexto amplio de lucha de clases, estas categorías, en tanto expresión teórica de relaciones sociales conflictivas que han adoptado la forma de un antagonismo abierto, son al mismo tiempo categorías que expresan una relación social de clases, y la confrontación política que esa relación supone. Esta confluencia de lo social y lo político mediada por la acción de las contradicciones económicas, es lo que permite a Korsch (1975)

²⁷ Sobre este asunto, véase la exposición detenida del profesor Ruiz (2011), *Marx y marxismo*. (pp. 485-504).

²⁸ Véase el análisis crítico que hace el profesor Ruiz sobre la concepción engelsiana de la dialéctica, para quien esta aparece como “la ciencia de las leyes generales del movimiento tanto del mundo exterior como del pensamiento humano” (Ruiz, 2010b).

destacar “la consciente vinculación de todos los enunciados teóricos de la ciencia de Marx con la práctica del movimiento revolucionario proletario” (p. 67). Esta naturaleza relacional de las categorías, fundamental en la interpretación política de *El capital*, les da un “carácter bilateral” que permite descubrir la perspectiva de ambas clases sobre cada categoría de análisis (Cleaver, 2000).

En el volumen I de *El capital* la exposición teórica se inicia con el análisis de la mercancía. Dicho comienzo no es gratuito ni arbitrario, sino que responde al plan expositivo con el cual Marx pretende realizar la reconstrucción teórica de las categorías económicas propias del modo capitalista de producción²⁹. Esta estructura económica de la sociedad es lo que debe verse reflejado en la ordenación de las partes que componen la obra. Dicha conexión no obedece a una construcción arbitraria de la razón, justamente porque el fundamento sobre el cual se apoya la elaboración teórica es la realidad social, base material del quehacer científico. Su comienzo justificado como necesario parte de una realidad sustancial cuyo desarrollo revela la estructura interna de la sociedad capitalista, las contradicciones que encierra y las restantes determinaciones que de ella se desprenden. La mercancía es la forma social básica a partir de la cual se estructura el capitalismo en su totalidad. “El problema de la mercancía, escribe Lukács (1984), aparece no como problema aislado, ni siquiera como problema central de la economía entendida como ciencia especial, sino como problema estructural central de la sociedad capitalista en todas sus manifestaciones vitales” (p. 7). La presentación del sistema parte, pues, de la categoría más simple que tendrá que ser desarrollada una vez se ha investigado y comprendido la totalidad concreta, real, a la que pertenece. De ahí que la mercancía aparezca como una forma fundamental socialmente definida en un periodo específico del desarrollo histórico. Por lo cual el conjunto de categorías que se van desprendiendo del trabajo analítico tienen en la mercancía su raíz común: tanto el valor, como el dinero, el capital y el salario se remiten a la mercancía como a su fundamento. No obstante, el mismo desarrollo revelará que el capital se pone también a su vez como produciendo el valor, la mercancía, el salario, etc. “Algunos capítulos más adelante se nos presenta esta misma mercancía como resultado del capital”, dice C. Colliot (1974, p. 64). En suma, estas conexiones recíprocas dan cuenta del carácter orgánico del régimen burgués de producción, en donde cada relación es al mismo tiempo premisa y resultado, ya que en la conexión de las categorías se establece una mutua interacción dadas sus relaciones esenciales.

²⁹ “El comienzo de la investigación es casual y arbitrario; el de la exposición es necesario” (Kosik, 1979, p. 50)

“En el sistema burgués acabado cada relación económica presupone a la otra bajo la forma económico-burguesa, y así cada elemento puesto es al mismo tiempo supuesto, tal es el caso con todo sistema orgánico (Marx, 2007, p. 220). Esta relación recíproca (*Wechselbeziehung*) de los diferentes momentos en la exposición del todo “ocurre siempre en todos los conjuntos orgánicos” (Marx, 2007, p. 20).

Ahora, ¿por qué una obra que se propone investigar el modo capitalista de producción y las relaciones de producción que le corresponden, comienza su análisis por la mercancía? ¿Por qué no empezar por el trabajo, por el acto mismo de la producción, antes que por su resultado, el producto? Porque el trabajo en su determinación concreta no representa una *categoría simple* (aquella que no presupone otra categoría en el nivel teórico de la exposición), pues con él tendrían que incluirse las categorías de salario, fuerza de trabajo, capital, etc. Por esta razón, solo hacia el final del tomo I, en un desarrollo más concreto y avanzado, Marx introduce la categoría de trabajo asalariado, pues “es tan imposible pasar directamente de trabajo al capital, como pasar directamente de las diversas razas humanas al banquero, o de la naturaleza a la máquina de vapor” (Marx, 2007, p. 198-9).

Las cuestiones anteriores nos obligan a considerar el punto de partida del estudio del capitalismo desde dos perspectivas: la temporal y la teórica, esto es, la histórica y la lógica. Es frecuente que en *El capital* Marx alternamente haga la distinción explícita entre las premisas históricas y teóricas de la producción capitalista. Así por ejemplo, afirma que “la circulación de mercancías es el punto de partida del capital”, y que “la producción de mercancías y la circulación de mercancías ya desarrollada, el comercio, constituyen las premisas históricas bajo las que nace el capital” (Marx, 2014, p.136). Ahora bien, atendiendo al desarrollo expositivo, hacia el final del tomo I de *El capital* se afirma:

Hemos visto cómo el dinero se convierte en capital, cómo el capital genera plusvalía y cómo de esta surge nuevo capital. Sin embargo, la acumulación de capital presupone la plusvalía, la plusvalía, a su vez, la producción capitalista y esta, por su parte, la existencia de grandes masas de capital y fuerza de trabajo en manos de los productores de mercancías. Parece, pues, como si todo este movimiento diese vueltas dentro de un círculo vicioso (Marx, 2014, p. 637).

La producción mercantil no es solo un presupuesto histórico del capitalismo, sino también un presupuesto lógico que debe ubicarse al comienzo de la exposición. Pero este supuesto, como se verá, es al mismo tiempo puesto. El fragmento anterior hace notar que el primer presupuesto histórico de toda aquella enumeración es la existencia de productores de mercancías dueños de

capital y contratantes de fuerza de trabajo. Y si bien este es el primer eslabón del resto de la cadena que aparece como efecto suyo, también es cierto que inmediatamente pasa a ser efecto del resto del proceso que se toma como un círculo, pues el inicio es también punto de partida y resultado si se toma como objeto de análisis el sistema burgués ya desarrollado³⁰. Ahora, desde el punto de vista *histórico*, Marx reitera la condición fundamental del modo capitalista de producción, y afirma que ni las mercancías ni la circulación desarrollada (el comercio) son por sí mismas suficientes para producir un régimen económico de esta naturaleza. Así se confirma en el capítulo XX:

Veámos en el capítulo IV que, para que el dinero se convierta en capital, no basta con la existencia de la producción y la circulación de mercancías. Tenían que darse, además, de una parte, el poseedor de valor o de dinero y, de otra, el poseedor de la sustancia creadora de valor; de un lado, el poseedor de los medios de producción y de vida y, del otro, el que solamente posee su fuerza de trabajo [...] Así pues, el fundamento real de que hubo que arrancar, el punto de partida del proceso de producción capitalista, fue el divorcio entre el producto del trabajo y el trabajo mismo, entre las condiciones objetivas del trabajo y la fuerza de trabajo subjetiva (Marx, 2014, p. 508)³¹.

Lo anterior constituye un presupuesto temporal, y es el acontecimiento histórico que hizo posible el surgimiento del capitalismo. Marx es consciente de estas condiciones, pero también es consciente de que su obra no tiene que ajustar el orden de su exposición al plano temporal. Si así fuera, su análisis bien pudo haber empezado por la circulación de dinero, la producción de plusvalor, bien por el capital, el salario, la fuerza de trabajo, etc. Pero no fue así. Su punto de partida fue la mercancía. ¿Qué significa esto? Que Marx eligió comenzar por la determinación económica más simple e inmediata, es decir, por la forma social concreta que reviste el producto del trabajo en la sociedad moderna. Que la mercancía sea el resultado inmediato de este modo de producción; que haya que tomarla como se presenta y aparece, quiere decir que ella debe ser objeto de un análisis ulterior, pues inmediatamente no se capta lo que ella es. “A primera vista - escribe Marx en *El capital*- una mercancía parece un objeto natural, evidente y por sí mismo trivial. Pero al analizarla, vemos que es algo muy intrincado, lleno de sutilezas metafísicas y

³⁰ En *Grundrisse* había escrito Marx (2007): “Esos supuestos, que originariamente aparecían como condiciones de su devenir, se presentan ahora como resultados de su propia realización, como realidad *puesta* por él: *no como condiciones de su génesis, sino como resultados de su existencia*” (Marx, 2007, p. 421).

³¹ Así mismo en *Grundrisse*: “Las condiciones históricas para la existencia de este no se dan, ni mucho menos, con la existencia de la circulación de mercancías y de dinero. El capital solo puede nacer allí donde el poseedor de los medios de producción y de vida se encuentra en el mercado con el trabajador libre como vendedor de su fuerza de trabajo, y esta sola condición llena toda una historia universal” (Marx, 2014, p. 155). Ver también la página 638 de esta obra.

enredos teológicos” (Marx, 2014, p. 72)³². En la *Contribución*, publicada ocho años atrás, en 1859, se comienza la exposición con el tipo de riqueza propia de la sociedad moderna. Dice: “A primera vista la riqueza de la sociedad burguesa aparece como una acumulación de mercancías” (Marx, 1968, p. 8). A primera vista (*Auf den ersten Blick*) la riqueza *aparece como (erscheint als)*, es decir, tomada inmediatamente la riqueza de la sociedad burguesa aparece como *eine ungeheure Warensammlung*; y la mercancía, *als sein elementarisches Dasein*³³. En las *Notas sobre Wagner*, redactadas entre 1881 y 1882, escribe Marx: “Yo parto de la forma social más simple en que toma cuerpo el producto del trabajo en la sociedad actual, que es la mercancía. Analizo esta, y lo hago fijándome ante todo en la forma bajo la cual se presenta” (Marx, 1975, p. 718). A este respecto escribe Lukács:

Todo estadio del ser tiene su inmediatez en el sentido de la *Fenomenología*, situación en la cual tenemos que comportarnos respecto del objeto inmediatamente dado “de modo idénticamente *inmediato* o *receptivo*, o sea, sin cambiar nada en él tal como se presenta”. El rebasamiento de esa inmediatez no puede ser sino la génesis, la “producción” del objeto (Lukács, 1984, p. 95).

Realizar el análisis crítico de esta sociedad exige, como se afirma en el prólogo de *El capital*, comenzar por “la célula económica de la sociedad burguesa”, y captar su movimiento y producción real, su generación. Este punto de inicio, a su vez, permite tomar como base de la investigación una realidad social concreta, una determinación económica que, como se verá, configura la totalidad de la vida social en tanto productora de valores de cambio. Y aunque para la moderna producción burguesa el valor sea el motor esencial que impulsa la producción social, su posibilidad de existencia está atada a la naturaleza material de la mercancía en la que toma cuerpo el trabajo. De ahí que más que un punto de partida, el valor sea un resultado que se desprende del análisis de la mercancía como objeto material. “El señor Wagner olvida también que para mí no son sujetos ni el “valor” ni el “valor de cambio”, sino que lo es solamente la mercancía” (Marx, 1975, p. 715). La mercancía, pues, tiene una existencia concreta, más no como la quietud fija de un sujeto en reposo, sino, como se verá luego, como un sujeto dinámico y en desarrollo donde converge el resto de determinaciones, entre ellas el valor en tanto cualidad abstracta, el cual solo puede reposar en un valor de uso que en determinadas condiciones adquiere el carácter de mercancía. “Yo no arranco nunca de los conceptos, ni por tanto del

³² Frente al carácter inmediato de las cosas escribe Kosik (1979), “la evidencia no coincide con la claridad y distinción de las cosas mismas, sino más bien con la falta de claridad en la representación de ellas” (p. 39)

³³ “A primera vista parece –y todo el que se quede en la inmediatez no rebasará en toda su vida esta ‘primera vista’–” (Lukács, 1984, p.93).

‘concepto de valor’” (Marx, 1975, p. 718). De esta manera queda definida la mercancía como un punto de arranque necesario, no solo por ser una realidad material inmediata y generalizada, sino por ser ella “la manifestación económica más simple”, aunque su estudio y análisis descubra después su naturaleza compleja e intrincada. En sus notas sobre Wagner se lee:

Es desde ella, de la mercancía, núcleo principal, de donde debe proceder la exposición teórica para no anticipar categorías que aún es necesario desarrollar y deducir. Por eso en el análisis de la mercancía [...] no hay por qué empalmar inmediatamente definiciones del “capital” que necesariamente tienen que ser un puro contrasentido mientras nos concretemos a analizar los elementos de la mercancía (Marx, 1975, p. 720).

El desarrollo teórico al que da lugar el análisis de la mercancía toma el siguiente orden: inmediatamente se descubre en ella que como tal mercancía es un objeto material con cualidades sensibles, es decir, un valor de uso. Además se descubre que ella es también un valor de cambio: “La mercancía se presenta, para el que va a usarla, en su forma material específica, y a la vez en su forma de valor, “común” a ella y a todas las demás mercancías, como valor de cambio” (Marx, 1975, p. 722). El análisis sigue su curso y descubre que el valor de cambio no es más que la forma inmediata en la que se manifiesta su valor; que él es “un modo especial de aparecer el valor contenido en la mercancía” (Marx, 1975, p. 718). Así, el valor es lo que no aparece de modo directo, pues se oculta detrás del valor de cambio, de ahí que sea esa categoría en la que debe concentrarse en adelante la investigación. En resumen, la mercancía es, por un lado, un valor de uso; y por otro, un valor. “Al comenzar este capítulo [I] decíamos, lisa y llanamente, que la mercancía es valor de uso y valor de cambio. Pero esto es, en rigor, falso. La mercancía es valor de uso u objeto de uso, y ‘valor’” (Marx, 2014, p. 63). Solamente en este momento la investigación debe disponerse a inquirir por la fuente de esta doble determinación. En efecto, este doble carácter de la mercancía expresa las formas en que se manifiesta el doble carácter del trabajo, por un lado, como trabajo útil o concreto destinado a la creación de un objeto con ciertas propiedades aptas para satisfacer necesidades, y por otro lado, como trabajo abstracto, es decir, como encarnación de fuerza de trabajo humana indistinta. El trabajo abstracto, en tanto sustancia creadora de valor, es materialización de fuerza humana de trabajo, independientemente del objeto útil sobre el cual esa fuerza se invierte. Esta categoría, que es un resultado necesario del análisis inicial, será fundamental para el desarrollo teórico de Marx, pues el trabajo abstracto, deducido de la investigación de la naturaleza específica del producto del trabajo en la sociedad burguesa, será esencial para comenzar el estudio del proceso de producción capitalista, propósito

principal de *El capital*.³⁴ Este concepto es el que se precia de haber descubierto Marx; es su contribución teórica más importante, y constituye un progreso frente a Ricardo, quien “solo se ocupa del trabajo como *medida de magnitud de los valores*”, es decir, solo se ocupa del valor en su relación con el tiempo de trabajo, sin detenerse a analizar el tipo de trabajo que se representa en el valor como sustancia suya: el trabajo abstracto (Marx, 1975, p. 714)

El despliegue conceptual de *El capital* depende fuertemente del análisis que Marx realiza desde la categoría de valor. “En teoría el concepto de valor precede al de capital –aunque para llegar a su desarrollo puro deba suponerse un modo de producción fundado en el capital–” (Marx, 2007, p. 190). En su forma desarrollada, el valor aparece bajo la forma dinero (el dinero como equivalente general que expresa el valor de la totalidad de mercancías es el material en que toma cuerpo el valor, que no es otra cosa que inversión de trabajo humano, cuya magnitud se mide por la cantidad de tiempo invertido); luego continúa con su transformación en capital bajo una forma determinada de circulación³⁵, y por último, aparece la plusvalía, que engendra de nuevo el capital. Sin embargo, como ya se dijo, *históricamente* el capital es posterior a la producción de plusvalía. Toda esta conexión conceptual, este tránsito de una categoría a otra para mostrar sus relaciones esenciales, solo pudo ser posible una vez Marx ya había comprendido y asimilado, a través de la investigación del “sujeto real”, la vinculación de lo que después debía ser mostrado a través de la exposición. Respecto a esto, en *Dialéctica de lo concreto* afirma Karel Kosik (1979):

Para que Marx pudiese *partir* de la mercancía, como totalidad de las determinaciones abstractas y no desarrolladas del capitalismo, debía conocer *ya* el capitalismo como totalidad de determinaciones desarrolladas. La mercancía podía ser el punto de partida de la exposición científica porque ya se conocía el capitalismo en su conjunto. Desde el punto de vista metodológico esto significa el descubrimiento de una conexión dialéctica entre un elemento y la totalidad, entre un embrión no desarrollado y el sistema desarrollado (p. 198).

Sobre este apartado de Kosik escribe C. Colliot (1974): “No podría decirse mejor que la exposición teórica indica, en su misma estructura, el trabajo de la investigación de la cual es producto” (p. 65). Sin embargo, la mercancía no es una categoría que implique de modo necesario el capital, no es una realidad exclusiva del capitalismo, ya que el producto del trabajo puede revestir la forma mercancía en condiciones de producción no capitalistas mediante el intercambio accidental de una producción excedente de una comunidad con otra. “El dinero y la

³⁴ “... Del *trabajo* abstracto, del *trabajo* como *inversión de fuerza de trabajo*, cualquiera que sea el modo “útil” como se invierta (en lo que luego se basa el estudio del proceso de producción)” (Marx, 1975, p. 719).

³⁵ “El dinero en cuanto dinero y el dinero en cuanto capital solo se distinguen entre sí, a primera vista, por su diferente forma de circulación” (Marx, 2014, p. 135).

mercancía no son de antemano capital, como no lo son tampoco los medios de producción ni los medios de vida. Necesitan convertirse en capital. Y para ello tienen que darse determinadas circunstancias” (Marx, 2014, 638). Como se advirtió, no basta con la circulación del dinero y de mercancías para transformar el dinero en capital. Hace falta antes que otra circunstancia fundamental tenga lugar: la existencia del trabajador libre en un doble sentido: que como propietario pueda disponer de su capacidad de trabajo; y que no pueda cambiar mercancías como trabajo objetivado resultado de su actividad, en tanto carece de todo medio de producción. Ahora, que la mercancía no sea en sí misma capital y se convierta en una realidad necesaria y general solo en el momento en que la capacidad viva de trabajo se mercantiliza, da cuenta del porqué Marx comienza inmediatamente *El capital* afirmando que “la riqueza de las sociedades en que impera el modo de producción capitalista se presenta como un “inmenso cúmulo de mercancías”, y cada mercancía como su forma elemental”. Con esto queda claro que la riqueza que está siendo abordada es una especie peculiar. No es, pues, la riqueza en general sino la riqueza propia de la sociedad moderna en tanto presupone el trabajo asalariado; tampoco es la producción en general. El objeto de investigación será la forma capitalista de la producción de mercancías. Así, cuando Marx parte de la mercancía arranca de una categoría históricamente determinada; ella no es tomada como el producto contingente de cualquier formación social, sino, por el contrario, como el resultado general y necesario del modo capitalista de producción. A pesar de ser resultado, la mercancía como categoría simple no presupone en términos lógicos ninguna otra, aunque ella presuponga la sociedad capitalista ya constituida, por lo cual se deben suponer, a su vez, las categorías de valor, dinero, capital, etc.; mas estas categorías que están supuestas en el todo orgánico de la sociedad no se comprenden de suyo, por lo cual debe emprenderse la exposición que permita desplegar la conexión esencial que existe entre ellas.

La esencia del método dialéctico consiste [...] en que cada momento captado con adecuación dialéctica contiene la totalidad entera” [...]. [...] ya en el momento singular se tiene la posibilidad de desarrollar a partir de él toda la plenitud de contenido de la totalidad (Lukács, 1984, p. 112).

Hegel ha preparado para Marx la necesidad lógica del punto de partida, aunque este se ubique a sí mismo en un contraste crítico respecto a aquel. En el proceder de *El capital* se pueden destacar cuatro préstamos metodológicos que Marx toma de la *Ciencia de la lógica*: el ascenso de lo abstracto a lo concreto; el desarrollo de una lógica circular; la reconstrucción de lo concreto como una totalidad de elementos mediados; y la mediación recíproca entre formas esenciales y formas fenoménicas (Renault, 2009, p. 60). Por abstracto no se entiende aquí una mera

trasposición ideal o intelectual, sino la indeterminación del momento aislado, esto es, “una concreción elemental como célula originaria, cuya determinación, desde el punto de vista del todo desarrollado complejo, es abstracta” (Zelený, 1974. p. 58). En la *Ciencia de la lógica* había escrito Hegel (2013):

Mediante este avance el comienzo pierde lo que tiene de unilateral, es decir, la cualidad de ser en general un inmediato y un abstracto; se convierte en un mediato y la línea del movimiento científico progresivo toma, por consiguiente, la forma de *un círculo*. Al mismo tiempo resulta que como lo que constituye el comienzo todavía no está desarrollado y carece de contenido, no resulta aún, en el comienzo mismo, conocido de verdad; solo la ciencia, y precisamente en su pleno desarrollo, lleva a su conocimiento completo, rico en contenido, y verdaderamente fundado (p. 93)

La categoría más simple con la cual arranca Marx su exposición es el resultado de un trabajo analítico anterior que presupone lo “concreto real”, el todo viviente (*lebendigen Ganzen*), por eso el concepto de mercancía solo hasta al final podrá ser explicitado “En el método teórico es necesario que el sujeto, la sociedad, esté siempre en la representación como premisa” (Marx, 2007, p. 22). La mercancía es punto de partida de la exposición lógica justamente porque ella no solo es premisa, sino también el “elemento más simple de la producción capitalista” (Marx, 2000, p. 109). Pero ella en su simplicidad presupone un todo complejo dentro del cual se inscribe. En este sentido dice Moishe Postone (2006) que “la mercancía, como punto de partida de la crítica marxiana, presupone también el despliegue completo de la totalidad”, pero de una totalidad cuyo “carácter históricamente determinado implica la finitud de esa totalidad” (p. 159).

El estudio de las estructuras reales que expresan las categorías ya tiene que haberse dado de antemano en el ámbito exclusivo del régimen capitalista de producción. A propósito de estos presupuestos había escrito Marx en *Grundrisse*: “la categoría económica más simple, como p. ej. el valor de cambio, supone la población, una población que produce en determinadas condiciones (Marx, 2007, p. 22). Al valor de cambio Marx lo llama aquí “la categoría económica más simple”, como lo hará nueve años más tarde con la mercancía, la cual será el punto de partida definitivo, ya que “no son sujetos ni el valor, ni el valor de cambio, sino que lo es solamente la mercancía”. Ella es el elemento material necesario en el que debe tomar cuerpo el valor, pues “la mercancía solo es valor de cambio en la medida en que al mismo tiempo es *valor*

de uso, esto es, objeto de consumo [...]; cesa de ser valor de cambio si deja de ser valor de uso” (Marx, 2007, p. 356)³⁶.

A diferencia de Hegel, Marx no desarrolla su exposición teórica a partir de una especie de principio absoluto desde el cual deba deducir o producir la totalidad del sistema a partir del desarrollo de la Idea en su necesidad lógica. Por el contrario, la mercancía es el punto de inicio porque esta abstracción tiene una dimensión histórica específica que como realidad concreta actúa como un principio estructurante que da una determinada forma a la vida social. La mercancía no es pues solo un concepto o una categoría abstracta creada por el pensamiento; ella es ciertamente el núcleo constituyente de la vida social moderna. Como escribe Lukács (1984): “La sucesión y la conexión interna de las categorías no constituyen ni una serie meramente lógica ni una ordenación según la mera facticidad histórica” (p. 100). En el comienzo inmediato del trabajo teórico, o sea, en el nivel lógico más bajo y más abstracto, o si se quiere, “más pobre” de la exposición, la ciencia entra en escena inmediatamente con la categoría mercancía. Su aparición “no es aún la ciencia en su verdad, desarrollada y desplegada”, como diría Hegel (2008, p. 53), y sin embargo en la mercancía se contiene *en sí* el desarrollo completo de la obra³⁷. Más aún, la categoría mercancía no solo contiene *en sí* toda la estructura de la obra, sino que toda la estructura de la sociedad capitalista debe aparecer en germen como contenida en el producto del trabajo como mercancía.

La mercancía es a un tiempo supuesto y resultado, resultado tanto de una investigación precedente como de un sistema económico cuya existencia gira sobre su propio eje y se reproduce a sí mismo. Así lo confirma Marx (2000) en el *Capítulo VI* (inédito) cuando afirma que “la mercancía es producto, resultado de la producción capitalista. Lo que primeramente se presentaba como elemento de esta, aparece más tarde como su propio producto” (p. 109). En relación con esta circularidad escribe Hegel (2013) en *Ciencia de la lógica* que para la ciencia “lo esencial no es tanto que el comienzo sea un inmediato puro, sino que su conjunto sea un recorrido circular en sí mismo, en el que lo primero se vuelve también lo último, y el último se vuelve también el primero” (p.92).

³⁶ Sobre el valor de uso escribe Marcuse (1994): “La reinstalación de la categoría de valor de uso en el centro del análisis económico implica poner agudamente en cuestión la capacidad del proceso económico para satisfacer o no las verdaderas necesidades de los individuos y su forma de hacerlo” (p. 297).

³⁷ “El comienzo de la exposición es ya un comienzo mediato, que contiene en germen la estructura de toda la obra” (Kosik, 1979, p. 50).

Para la exposición cuyo método dialéctico dice utilizar Marx se da una sucesión progresiva desde lo simple a lo complejo que determina el orden de la presentación sistemática de las categorías, pues “el sistema de la jerarquía de los conceptos en su combinación determina la definición de cada concepto en función de su lugar y de su función en el sistema” (Althusser, 1969, p. 75). Algunos ejemplos. En relación con el concepto de precio dice Marx que “debe ser analizado antes del de circulación”. Esto es así porque el dinero, en tanto forma desarrollada del valor, en tanto existencia material de la riqueza abstracta, hace circular las mercancías que *idealmente* están ya transformadas en dinero. De ahí que en *Grundrisse* afirme que “el precio es una propiedad de la mercancía, una determinación en la que ella es representada como dinero” (Marx, 2007, p.123). De esta manera, el valor de cambio de la mercancía antes de ser realizado mediante la venta, existe *idealmente* como precio, dada su proyección en una determinada cantidad de dinero: “junto al dinero real existe ahora la mercancía como dinero puesto idealmente”³⁸. Por otro lado, se afirma que en la sociedad moderna “no se puede comprender la renta del suelo sin el capital, pero se puede comprender el capital sin la renta del suelo”, por lo cual “debe considerársele antes de la propiedad de la tierra. Una vez ambos hayan sido considerados separadamente, deberá examinarse su relación recíproca” (Marx, 2007, p. 28). A su vez, respecto del valor y el capital, dice Marx que “para alcanzar el concepto de capital, es necesario partir del valor y no del trabajo, y concretamente del valor de cambio ya desarrollado en el movimiento de la circulación” (Marx, 2007, p. 198). Esta idea pone de relieve la naturaleza definida del valor como determinación social históricamente específica ligada a una forma especial de trabajo, pues como concepto general el trabajo nada dice del capital. Hacer la transición desde aquel desconocería el carácter particular del capital como riqueza en tanto valor que se valoriza. En el análisis, el capital debe conducir a la categoría *trabajo asalariado*, forma específica del trabajo bajo la cual surge el capital.

Con una analogía en el prólogo de *El capital*, Marx repite la necesidad de elevarse de lo particular a lo complejo. Afirma que “es más fácil estudiar el organismo desarrollado que las células que lo conforman”. Y dado que en el análisis de las formas económicas no se puede recurrir al “microscopio” ni a los “reactivos químicos”, hay la necesidad de “sustituir ambos

³⁸ Páginas más adelante se reitera en los *Grundrisse*: “Cada mercancía particular, en tanto es un valor de cambio, tiene un precio, expresa solamente un determinado cuanto de dinero en una forma incompleta, ya que ella debe ser ante todo puesta en circulación para ser realizada” (Marx, 2007, p. 155). Véase también la página 247 de la misma obra.

elementos por la capacidad de abstracción” (Marx, 2014, p. 9). De esta manera, Marx ratifica los parámetros metodológicos dados en la *Introducción* (1857) cuando en *El capital*, además de justificar el comienzo de su análisis por la “célula económica” de la sociedad burguesa, concibe el dinero como forma desarrollada del valor una vez ha logrado hallar la “forma germinal” en la “relación más simple del valor”, a saber, en la expresión del valor de una mercancía en otra. Esta es la razón por la que el procedimiento que determina el orden en que van surgiendo las categorías económicas en el trabajo teórico impide comenzar el análisis del capitalismo partiendo del dinero, que no puede entenderse a partir de sí mismo, pues actúa como una especie de velo que oculta el verdadero principio que explica su necesidad: el valor³⁹. Pero el valor es a su vez incomprensible sin los conceptos de trabajo abstracto y mercancía. De nuevo volvemos al principio elemental que sirve de punto de partida de la exposición que debe desgajar el resto de categorías.

2. Trabajo productivo y capital

El modo de producción capitalista implica inmediatamente dos procesos: el de trabajo y el de valorización. Este último constituye el fin principal de la producción, por lo cual el proceso de trabajo aparece solo como un momento subsidiario que permite realizar este fin. Toda producción social en general supone el concierto de las condiciones objetivas y subjetivas del trabajo, pues deben entrar en relación los medios y los objetos de trabajo, además de la actividad de quienes intervienen en el proceso laboral. En la sociedad capitalista, donde prevalece la propiedad privada sobre las condiciones objetivas del trabajo, la producción no tiene otro fin que el acrecentamiento de capital, o sea, la valorización de una magnitud determinada de valor que tiende constantemente a realizarse en la forma dinero. Considerado desde el punto de vista del proceso de trabajo, el proceso de producción se materializa en una determinada masa de productos y objetos útiles particulares. Desde su determinación general, todo trabajo tiene un carácter productivo, pues siempre arroja un producto como resultado de su actividad. Sin embargo, desde el punto de vista económico que toma en cuenta el proceso de valorización, el proceso de trabajo es esencialmente producción de plusvalor. De ahí que solo sea “productivo el

³⁹ Contra J. A. Schumpeter (1983), para quien la teoría del valor de Marx es la misma que la de Ricardo (p.49), véase las *Notas sobre Wagner* donde el mismo Marx advierte la diferencia esencial que media entre su teoría y la de Ricardo, “quien en realidad solo se ocupa del trabajo como *medida de la magnitud de los valores*, sin encontrar por tanto el nexo entre su teoría del valor y la naturaleza del dinero” (Marx, 1975, p. 714).

trabajo que produce capital, y por tanto, el trabajo que no lo hace, por *útil* que pueda ser [...] no es productivo” (Marx, 2007, p. 246).

Desde la perspectiva del proceso de trabajo, el obrero que emprende su labor se sirve de materias primas e instrumentos de trabajo para realizar su actividad. Por lo cual este usa como medios el conjunto de condiciones objetivas para dar cumplimiento a su tarea, y ambos se integran en el mismo proceso creando así una unidad en la producción. “En el proceso de producción se *elimina* la separación entre el trabajo y sus momentos objetivos de existencia: el instrumento y el material (Marx, 2007, p. 310). No obstante, desde el punto de vista del proceso de valorización, en el que el trabajo vivo es absorbido por los factores en los que se descompone el capital como condición objetiva de la producción, es el trabajador quien sirve de instrumento para el acrecentamiento del capital; es el trabajo vivo el que se incorpora en la producción, el cual sirve de medio para el incremento del trabajo objetivado, pasado. De esta manera, se ve cómo en el proceso de producción capitalista en general el proceso de trabajo, en cuanto momento del capital, no viene siendo más que un medio del proceso de valorización, por lo cual la fuerza productora del trabajo aparece como fuerza productora del capital. En suma, que el proceso de producción sea al mismo tiempo un proceso de consumo de la fuerza de trabajo como mercancía que tiene la virtud especial de crear nuevo valor, es lo que hace posible que el proceso de trabajo sea al mismo tiempo un proceso de valorización. En *El capital* escribe Marx (2014):

El proceso de producción, considerado como unidad del proceso de trabajo y del proceso de formación de valor, es el proceso de producción de mercancías; y considerado como unidad del proceso de trabajo y del proceso de valorización, es el proceso de producción capitalista, la forma capitalista de la producción de mercancías (p. 179).

La compra y venta de la fuerza de trabajo realizada en la esfera de la circulación bajo la forma de un contrato libre y voluntario, supone al mismo tiempo el divorcio de las condiciones generales de la producción, esto es, supone la separación de la capacidad subjetiva de trabajo y de los medios objetivos para su ejecución. En el llamado *capítulo VI* (inédito), escribe Marx (2000):

Esta compraventa de la capacidad laboral implica la separación entre las condiciones objetivas del trabajo - o sea los *medios de subsistencia y producción* - y la misma capacidad viva del trabajo, de tal modo que esta última es la única propiedad a disposición del obrero y la única mercancía que tiene para vender (p. 51)

Queda claro entonces que el obrero no posee ni medios de producción que le permitan emprender por sí mismo una actividad productiva, ni medios de subsistencia con los cuales conservar y mantener su existencia, pues

El hombre puede vivir solo en la medida en que produce sus medios de subsistencia, y solo puede producirlos en la medida en que se encuentre en posesión de medios de producción, en posesión de las condiciones objetivas del trabajo. Se comprende entonces desde un principio que el obrero, despojado de medios de producción, está privado también de medios de subsistencia (Marx, 2000, p. 35).

Medios de trabajo (instrumentos de producción), objetos de trabajo (materia prima) y medios de existencia pertenecen a otra persona bajo la forma de capital, y es de esta manera como ella se enfrenta al trabajador, quien no tiene más remedio que vender la capacidad viva de trabajo para adquirir medios de subsistencia mediante el salario que recibe a cambio del consumo productivo que el capitalista hace de su fuerza de trabajo adquirida en el mercado. Este divorcio, esta separación que está presupuesta en el proceso de producción, crea y reproduce la riqueza como mercancía, como un valor objetivo, independiente y ajeno al trabajador que se le enfrenta en la forma de capital, al tiempo que perpetúa al trabajador como fuente subjetiva de la riqueza y como fuente incesante de valorización de capital. “*La disociación entre la propiedad y el trabajo* se presenta como ley necesaria de este intercambio entre el capital y el trabajo”, escribe Marx en *Grundrisse* (2007, p. 235). Esta disociación no es ni mucho menos estática o casual, sino, por el contrario, dinámica, constante y necesaria porque se inserta en un proceso que profundiza esta separación y convierte las condiciones del trabajo en grilletes cada vez más gruesos y pesados que en su autonomía se enfrentan con más fuerza al trabajo que dominan. En *Trabajo asalariado y capital*, escrito en 1849, escribe Marx: “Un obrero de una fábrica de algodón, ¿produce solo algodón? No: produce capital. Produce valores que sirven de nuevo para mandar sobre su trabajo con objeto de crear mediante él nuevos valores” (Marx y Engels, 1973, p. 81). Así pues, el proceso de trabajo al servicio del capital crea una riqueza ajena que luego se vuelve contra el trabajo mismo; una riqueza dotada de un poder nuevo y superior que ejerce su dominio sobre la capacidad viva del trabajo. “Se deja ver aquí cómo el mundo objetivo de la riqueza se amplía progresivamente por la acción del trabajo y se enfrenta a este como un poder ajeno” (Marx, 2007, p. 416).

Con el modo capitalista de producción la fuerza social del trabajo se desarrolla y crece, y crece al mismo tiempo la riqueza que el trabajo produce, trabajo que es dominado por el capital y que peligrosamente se va fortaleciendo a costa de, y frente a, el trabajador. “Cuanto más se objetiva el trabajo, tanto mayor se vuelve el mundo objetivo de los valores, contrapuesto a él como ajeno, como propiedad ajena” (Marx, 2007, p. 416). Este proceso económico refuerza la conservación y reproducción constante del obrero y el capitalista como condición permanentes del proceso de producción basado en el intercambio permanente de fuerza de trabajo y capital. La conservación

y reproducción de la clase trabajadora son la *conditio sine qua non* de la reproducción del capital.

De ahí que el obrero produzca constantemente la riqueza objetiva en cuanto capital, como un poder ajeno (*ihm fremde*) que lo domina y lo explota, lo mismo que el capitalista produce constantemente la fuerza de trabajo como una fuente subjetiva de riqueza abstracta, desglosada de sus propios medios de objetivación y realización y que existe tan solo en la mera corporeidad del trabajador; en una palabra, que produce constantemente al obrero en cuanto trabajador asalariado (Marx, 2014, p. 509).

Desde el punto de vista del capitalista el salario no es más que una parte del valor del que este debe desprenderse para dar lugar al proceso de producción, pues el salario es uno de los factores necesarios en los que tiene que descomponerse su dinero si quiere convertirlo en capital. La misma categoría económica de salario, vista desde la perspectiva del trabajador, no es más que una determinada suma de valor de cambio que recibe este para que lo convierta luego, dada sus condiciones de existencia, en valores de uso orientados a su manutención. Así, para el capitalista el salario es la porción de dinero que cumple una función productiva de valorización; para el trabajador, una magnitud abstracta de riqueza, un valor de cambio de determinada proporción que sirve “como simple medio de circulación” con vistas a su mantenimiento y conservación. “Las condiciones de su existencia – así como la cuantía que tiene el valor del dinero ganado por él – lo fuerzan desde luego a resolver ese dinero en un círculo asaz restringido de medios de subsistencia” (Marx, 2000, p. 70). La unidad de ambas formas de circulación del dinero constituye la doble trayectoria que recorre el capital y el salario. El salario se corresponde con el circuito M-D-M (vender para comprar). El capital comercial e industrial describen la forma de circulación D-M-D´ (comprar para vender). En el desarrollo de la exposición se mostrará que ambas formas de circulación se presuponen, pues la forma D-M--D´ necesita de la forma M-D-M, o sea, de la clase que corre a ofrecer su fuerza de trabajo para acceder en el mercado a servicios personales.

Ahora bien, en la sociedad del intercambio universal de equivalentes compuesta por individuos que se presentan como libres e iguales en razón de la posesión de valores de cambio, las personas existen como sujetos que poseen y ofrecen mercancías en la esfera de la circulación, y contratan las condiciones en las que se realiza el intercambio. Los trabajadores desprovistos de medios de producción, y por ende, de medios de subsistencia, acuden al mercado a ofrecer su fuerza de trabajo, y dado que la fuerza de trabajo se identifica con la persona del trabajador, ella solo puede existir como facultad, como potencia, “como algo temporal, como algo vivo, solo puede existir como *sujeto vivo*” (Marx, 2007, p. 213). Una vez cede el derecho del uso de su capacidad

laboral, el trabajador ya no es más el dueño de la fuerza que vendió, al menos durante el tiempo estipulado para la jornada laboral, pues su fuerza ha pasado a pertenecerle a quien ahora puede disponer de ella como un valor de uso, al capitalista; así, el dinero que el capitalista tenía antes de la transacción ha pasado al trabajador como valor de cambio. Sin embargo, lo que en el ámbito de la circulación aparece de este modo, se invierte en el terreno de la producción, y “se presenta en realidad como una dialéctica que se transforma precisamente en lo contrario de lo que se debiera esperar” (Marx, 2007, p. 235). De modo que lo que inicialmente era un valor de cambio (el dinero), termina convertido para el trabajador en valores de uso que él adquiere para su mantenimiento y subsistencia⁴⁰; y lo que era un valor de uso para el capitalista (la fuerza de trabajo) termina convertido en un valor de cambio del que él se apropia. El trabajo en tanto trabajo asalariado no es más que el trabajo como valor de uso del capital. El trabajador es, en consecuencia, objeto en la producción, instrumento que el capital emplea como medio de valorización mediante su trabajo.

El trabajador es *sujeto* como propietario de una mercancía que ofrece en el ámbito de la circulación. “Como cualquier otro individuo presente como sujeto en la circulación, el obrero es poseedor de un valor de uso” (Marx, 2007, p. 225); pero tan pronto comienza el acto productivo él ya no es más un sujeto, sino un objeto, un valor de uso puesto al servicio del capital en el acto de consumo de su capacidad laboral. Y, tal como se advertía ya en *Manuscritos* de 1844, dado que para la producción burguesa el hombre no existe como hombre sino como trabajador, en *El capital* escribe Marx (2014) que “a los ojos de la economía clásica el proletario es solamente una máquina de producir plusvalía”; sin embargo, el capitalista, por su parte, es también para ella solo “una máquina para convertir la plusvalía en pluscapital” (p. 531). Lo anterior pone en evidencia en qué medida los hombres son convertidos, independientemente de la clase a la que pertenezcan, en simples instrumentos al servicio del capital. Las funciones que el capitalista cumple son las funciones del mismo capital; su tarea es succionar trabajo vivo, chupar la sangre del trabajador como un vampiro, para aumentar los valores puestos en la producción⁴¹. Ambos, capitalista y trabajador, se contraponen como comprador y vendedor, como trabajador y

⁴⁰ En *Grundrisse* vuelve a decir Marx (2007): “El obrero es poseedor de un valor de uso; lo cambia por dinero, la forma universal de la riqueza, pero solo para cambiar a este a su vez por mercancías como objetos de su consumo directo, como medios para la satisfacción de sus necesidades” (p. 225-6)

⁴¹ Sobre el uso de la metáfora del vampiro en Marx y la relación específica de este recurso con su crítica económica, véase el artículo de Marcos Neocleous (2013): *La economía política de los muertos: la metáfora cognitiva de los vampiros en Marx*” (pp. 1-14).

capitalista, o mejor, como capital y fuerza de trabajo personificados. Como se resaltó en el pasaje citado de *La sagrada familia*, ambos representan dos especies de enajenación, y en el *Capítulo VI* (inédito) se confirma esta idea:

Las *funciones* que ejerce el capitalista no son otra cosa que las funciones del capital mismo -del valor que se valoriza succionando trabajo vivo- ejercidas con conciencia y voluntad. El capitalista solo funciona en cuanto capital personificado, es el capital en cuanto persona; del mismo modo que el obrero funciona únicamente como trabajo personificado, que a él pertenece como suplicio, como esfuerzo, pero que pertenece al capitalista como sustancia creadora y acreedora de riqueza (Marx, 2000, p. 19).

3. Objetivación social y dominación abstracta

La mercancía encierra la naturaleza dual y contradictoria del producto del trabajo en el capitalismo. Como valor de uso ella tiene cualidades naturales particulares que la caracterizan; como valor de cambio posee propiedades sociales universales. El valor es su sustancia puramente social y su cualidad económica, y solo existe y aparece de un modo relativo, es decir, en relación con el mundo de las mercancías que se le enfrenta. Mientras cada una de ellas está a solas en relación consigo misma no es valor de cambio. De ahí que Marx describa el valor como una “objetividad espectral” (*gespenstige Gegenständlichkeit*) o “propiedad sobrenatural” (*eine übernatürliche Eigenschaft*). El valor no puede ser tomado entonces como una propiedad objetiva de la mercancía. Esto es así por dos razones fundamentales: i) porque un valor de cambio es en realidad una relación social que pone en conexión la actividad productiva de los individuos; ii) porque lo que determina el valor no es el tiempo de trabajo sin más, sino el tiempo de trabajo *socialmente* necesario, lo que significa que no hay que considerar solo la relación entre trabajado individual y mercancía, sino, más generalmente, la relación entre el trabajo individual y el trabajo social global. Luego, el valor no es una cosa material que la mercancía lleva en sí para insertarse en el mercado; en realidad es una propiedad social que solo puede aparecer en el acto de intercambio. El valor no se produce absolutamente ni en la producción ni en la circulación, pues necesita de la participación de ambas para realizarse. El valor se crea en la producción y se pone a prueba en el mercado: “No puede nacer de la circulación, pero tampoco puede nacer fuera de ella. Tiene que nacer al mismo tiempo en la circulación y fuera de ella” (Marx, 2014, p. 152)

Como se dijo, el análisis de la mercancía, que hace posible arribar a la categoría fundamental de valor, revela que esta es un objeto cuya naturaleza puede explicarse a partir del tipo específico de trabajo del que surge, a saber, el trabajo abstracto como sustancia homogénea y general. A su

vez, este punto de partida del análisis servirá también para mostrar la función social específica que cumple la mercancía, y cómo esta da lugar a tipos específicos de riqueza, de trabajo y relaciones sociales. En la *Contribución* se afirma que “el trabajo que crea valor de cambio es una forma específicamente social del trabajo (Marx, 1968, p. 21); por lo cual la mercancía como eje articulador de determinadas relaciones personales es el fundamento de las mediaciones sociales. En la sociedad cuyo producto del trabajo es la mercancía no hay lugar para una necesidad insolvente, esto es, para una necesidad que no tenga ella misma una mercancía que ofrecer a cambio de la que desea o aspira a consumir.

En la sociedad productora de mercancías cada poseedor ve en su propio producto el medio para apropiarse de los productos de los demás. El trabajo es el medio por el cual cada quien accede con sus productos a los resultados de los trabajos de los otros. Las relaciones sociales dentro del capitalismo están definidas y mediadas por este tipo de trabajo general y abstracto cuyo resultado necesario es la mercancía. En efecto, el trabajo productor de mercancías se convierte en un principio constitutivo de las relaciones que se dan en el interior de la sociedad. La sustancia del valor, el trabajo abstracto y general, cuya magnitud se mide por el tiempo social, opera como un mediador de las prácticas sociales de los individuos. Hay que producir para la venta, esto es, realizar en la esfera de la circulación los valores creados dentro del tiempo socialmente necesario, valiéndose para ello del nivel técnico medio que la sociedad ha alcanzado. “El trabajo que no se realiza dentro del tiempo carece de valor a pesar de la utilidad de la riqueza material que se haya creado y de las necesidades que pudiera satisfacer” (Bonfeld, 2010, párrafo 8). Ahora, el tiempo de trabajo socialmente necesario es, por una parte, una categoría relativa que *depende* del desarrollo de las capacidades productivas de la sociedad; pero al mismo tiempo es una imposición social que existe *independientemente* y escapa al control de los individuos, quienes se ven obligados a someterse al tiempo como medida social general en tanto mediador objetivo para el intercambio. “En la misma medida en que los productores se convierten en dependientes del cambio, este parece devenir independiente de ellos” (Marx, 2007, p. 71). De este modo, el tiempo necesario de trabajo se convierte en un principio universal normativo que impone una medida social restrictiva a los productores. En consecuencia, en tanto forma general de la riqueza, la mercancía importa porque encierra un valor que hace posible el intercambio, y no porque sea un objeto útil, aunque el valor de uso sea su presupuesto. “El valor de uso de una cosa no incumbe a su vendedor en cuanto tal, sino solo a sus compradores” (Marx, 2007, p. 247).

La mercancía importa porque es materialización de trabajo abstracto y necesario. He ahí porqué el valor y no la utilidad de los productos es la medida de la riqueza en el capitalismo. El valor constituye, pues, una categoría principal por tres razones: en primer lugar, porque con él se designa una forma especial de riqueza; segundo, porque el valor define y configura un determinado tipo de relación social; y tercero, porque el valor es el fundamento y finalidad última de la producción social.

Los conceptos iniciales que se introducen en el primer capítulo del volumen I de *El capital* (mercancía, valor y trabajo abstracto) son categorías críticas fundamentales con las cuales Marx comienza a analizar la estructura mercantil de la sociedad burguesa *en general*, el sistema de dependencia y las mediaciones objetivas a través de las cuales se establecen los nexos sociales entre las personas. Esta dominación abstracta que se da en la sociedad moderna se expresa en el ámbito de las relaciones sociales configuradas por el tipo de trabajo y la forma que revisten sus productos. Estos crean una estructura de dominación social sobre los hombres; una dominación que no está basada en lazos personales de dependencia o subordinación, pero que se ejerce sobre ellos de manera abstracta e impersonal, aunque objetiva. Como se dijo, esta dominación social general se analiza en el inicio del primer tomo de *El capital*, en donde antes de introducir las categorías de capital y plusvalía para fundamentar su teoría de la explotación y la dominación de clase, Marx denuncia la enajenación general de las prácticas sociales con la mediación social que las constituye.

Valor, dinero y trabajo fundan una específica forma de relación social atravesada por mediaciones objetivas que escapan al control de las personas, sea cual sea la clase a la que pertenecen: “Los individuos son ahora dominados por abstracciones, mientras que antes dependían unos de otros” (Marx, 2007, p. 92). De lo anterior no se sigue que los individuos ya no dependan unos de otros, sino que sus relaciones se basan en un sistema impersonal en el que ya no se dan los tipos de dependencias directas como los que existían entre el siervo y su señor, o el amo y el esclavo. En vez de dependencias personales, la sociedad moderna ha visto surgir ante ella un sistema de dependencias materiales que somete a todas las personas, pues ninguna puede sustraerse a su dominación. El valor, determinado por el trabajo abstracto, se constituye en un poder total y absoluto. Este poder totalitario “reside en un principio abstracto que, sin embargo, somete a su autoridad a todos los que viven bajo el mismo” (Rosa, 2016, p.105).

Solo después de exponer la naturaleza de los productos del trabajo como mercancías, y las condiciones que hacen posible las operaciones de intercambio entre ellas, Marx procede en *El capital* a introducir a los poseedores de mercancías y los actos de intercambio que se realizan entre ellos. Es decir, una vez expuesto el marco establecido por la producción de mercancías, Marx se dispone a describir los actos de las personas que se vinculan bajo los parámetros que configuran sus relaciones. Toda esta estructura social es el supuesto de la acción de los que participan en ella como agentes en el marco establecido por la producción de mercancías (Heinrich, 2018, p. 116). En este sentido es que Lukács (1984) critica los planteamientos de la teoría de la utilidad marginal en su “intento de arrancar de comportamientos “subjetivos” en el mercado, y no de las leyes objetivas de producción y movimiento de las mercancías, las cuales determinan el mercado mismo y los tipos de comportamiento “subjetivo” en él” (p. 33)⁴².

En el análisis de Marx los individuos aparecen como personificaciones de categorías económicas, esto es, como agentes representantes de las estructuras que definen las relaciones personales en el proceso global de la sociedad. Cada individuo encarna de hecho las contradicciones, oposiciones y dependencias sobre las cuales se alza el conjunto de la organización social. De ahí que ningún sujeto en particular pueda ser responsable de “la existencia de condiciones de las que él es socialmente producto”, pues por más que subjetivamente pueda considerarse “muy por encima de ellas”, no hace más que expresar esas relaciones en su propia persona (Marx, 2014, p. 10). La sociedad es, pues, el conjunto de interacciones que los individuos realizan entre sí; relaciones que no dependen de una decisión particular, sino que por el contrario, son los individuos los que están en una situación de dependencia respecto de la estructura que modela el conjunto de esas relaciones, pues cada uno debe alcanzar su propio interés privado “en el ámbito de las condiciones que fija la sociedad y con los medios que ella ofrece” (Marx, 2007, p. 84). En este sentido se expresa Alfred Schmidt (2011) cuando afirma que “Marx entiende los modos de conducta de los individuos como funciones del proceso objetivo. En la historia transcurrida hasta hoy los individuos se han presentado menos como sujetos libres que como ‘personificación de categorías económicas’” (p. 40). A este respecto escribe K. Kosik (1979):

⁴² Un desarrollo crítico más detenido de los postulados de la teoría marginalista puede verse en la obra *Racionalidad e irracionalidad en la economía*, de Maurice Godelier (1975). El autor desarrolla la idea de que “no se puede partir de los individuos y de la forma general de comportamiento orientado a un fin para analizar el contenido de la racionalidad de los sistemas y de los agentes económicos” (p. 26).

... Los hombres se convierten en portadores o ejecutores del movimiento de las cosas. La voluntad y la conciencia de los hombres se hallan determinadas por el movimiento objetivo de las cosas: el movimiento de las cosas se realiza a través de la voluntad y la conciencia de los hombres (p, 210).

De modo que si se pretende conocer el funcionamiento de la sociedad no es suficiente tomar como objeto inicial de estudio la conducta de los hombres, pues aun cuando sus comportamientos sean conscientes y voluntarios, no podrían sustraerse caprichosamente del conjunto de relaciones que los disponen a actuar, es decir, no estaría en sus manos representar de una manera diferente el papel que prescribe una determinada configuración social a través de la cual los individuos ponen en movimiento estructuras económicas que encarnan y personifican, esto es, estructuras reales que los condicionan a actuar y a ocupar un lugar específico en la producción social.

En un sistema productivo compuesto por propietarios privados que producen independientemente unos de otros, el trabajo sirve como mediador en una sociedad cuya configuración objetiva obliga al intercambio. No son los individuos los que directamente participan de la mediación social, sino que se trata más bien de una mediación social objetiva e independiente constituida por un tipo de trabajo que reemplaza las relaciones entre las personas. Lo que cada productor ofrece es una mercancía que sirve de objeto útil para un consumidor, y que sirve de medio de intercambio para él mismo, pues nunca una mercancía es un valor de uso inmediato y directo para su propietario.

La condición de la circulación de mercancías es la de que ellas sean producidas como *valores de cambio*, no como *valores de uso inmediatos*, sino como valores de uso mediados por el valor de cambio. La apropiación a través y mediante la enajenación y la venta es un supuesto fundamental (Marx, 2007, p. 130).

El producto en tanto valor debe someterse a un proceso social de intercambio para realizar su efectiva conversión en dinero. De ahí que en la sociedad productora de mercancías todo consumo esté mediado por el intercambio, y todo intercambio se realice mediante el dinero. “La mercancía como valor de cambio es realizada solo a través de este movimiento de mediación en el que el dinero hace de mediador” (Marx, 2007, p. 127). Así es como la posibilidad de vida de las personas depende directamente del intercambio, por lo que todas tienen una necesidad permanente del consumo de los otros para poder transformar sus productos en dinero, y este, en medios de vida personales. En el mundo de la libre competencia la sociedad queda reducida a un organismo compuesto por individuos que han roto los vínculos sociales y comunitarios; no son individuos solidarios ni socializados, sino átomos dispersos y aislados cuyo contacto social se produce gracias al mercado. No se relacionan como personas ni como ciudadanos, sino como

productores. Los valores importantes no son los cívicos o los morales, sino solamente los de cambio. La paradoja de la producción capitalista es la existencia de productores aislados e independientes que se hallan sin embargo en una dependencia general respecto de las cosas. La sociedad se convierte en una estructura enajenada mediada por prácticas fetichizadas que hace que el vínculo social entre las personas se transforma en una relación social entre cosas. La conexión o el vínculo social con los otros “se presenta ante ellos mismos como algo ajeno, independiente, como una cosa”. Esta estructura enajenada que da lugar a este tipo de fetichismo es un sistema universal de intercambio social determinado por el valor; es “la independencia personal fundada en la *dependencia respecto de las cosas*” (Marx, 2007, p.85).

A partir de esta estructura, Marx hace la crítica al trabajo en el capitalismo, a diferencia de su postura juvenil donde, como se mostró, hacía una crítica al “trabajo actual” desde el punto de vista del trabajo enajenado al arrebatarle al hombre su actividad esencial y universal como ser genérico. Ahora la crítica del trabajo implica comprender la mercancía, el valor y el trabajo abstracto como principios estructurantes de las relaciones sociales. Este análisis que hemos mencionado no se refiere todavía a la relación *entre las clases*, sino a la relación entre compradores y vendedores. Este análisis de la circulación, del sistema de intercambio mercantil es el comienzo necesario del análisis de la producción capitalista. Es por eso que la teoría de la explotación y de la dominación de clase desarrollada en *El capital* debe emprenderse a la luz del núcleo crítico de este análisis social, que consiste en el estudio de la constitución de las relaciones sociales mediadas por un tipo de trabajo. Este proceso de producción debe ser entendido como un proceso que crea riqueza material y abstracta, esto es, valores de uso y valores de cambio, en donde el proceso de trabajo es tan solo un momento al lado del proceso de valorización, en el que ambos constituyen el proceso capitalista de producción. Sin embargo, ya que el proceso de trabajo no es más que un medio puesto al servicio del capital (y el capital es en esencia un valor que se valoriza mediante el trabajo ajeno), se desprende que la riqueza entendida como riqueza material es indiferente para la riqueza abstracta, para la cual solo importa la suma total de valor creado. En su libro *Tiempo, trabajo y dominación social*, el profesor Postone (2006) afirma que

Marx no trata la producción capitalista solo en términos de propiedad, ni se centra en la producción y apropiación inmediatas del excedente; por el contrario, empieza a examinar la especificidad del proceso capitalista de producción en relación con el tipo de riqueza que produce (p. 235),

Si bien es cierto esto, no puede perderse de vista que en la unidad constitutiva del proceso de producción (cuyo objetivo esencial no es un valor de uso, sino, principalmente, un valor, o más específicamente, un plusvalor) es en donde hay que ubicar la propiedad y el plus-trabajo que da origen a la explotación y las relaciones de dominación de clase que Marx introducirá en un estadio más avanzado de su exposición. Como escribe Lukács (1984) “el momento superior es siempre la verdad del momento sistemáticamente inferior”, y la verdad de este no se elimina en aquel, sino que cobra “un sentido nuevo al articularse en una totalidad más concreta y más amplia” (p. 134). Así, la dominación social general abstracta (por la que, como reconoce Postone, *empieza* el análisis) y las relaciones de dominación y explotación de clase (que Marx introduce después), se expresan e integran a través de dos categorías inseparables cuya relación esencial sostienen el análisis económico de Marx: valor y plusvalía.

4. Exposición teórica y movimiento histórico

Como quedó dicho, la construcción teórica que da lugar a la ordenación de las categorías no se corresponde con el orden temporal histórico del capitalismo, sin embargo, la naturaleza de las categorías económicas no se comprenden en ningún momento al margen del carácter temporal de la sociedad con la que se relacionan. Es por eso que la distinción entre el plano histórico y lógico en el orden de aparición de las categorías en la exposición teórica no implica desconocer la unión de estas categorías con la dinámica histórica de la que surgen. Aquella distinción se sigue de la ejecución de la exposición teórica; mientras esta unión tiene que ver con la concepción materialista de la historia que afirma la prioridad de la producción material como base del trabajo científico y de la vida social en general. La distinción categórica del orden lógico e histórico es correcta si se tiene en cuenta, como señala el profesor Ruiz (2010b), que Marx separa “tajantemente la exposición de las relaciones sociales burguesas de su proceso histórico de formación” (p. 732). No obstante, esto no significa que la misma exposición lógica no exprese una dinámica histórica propia de formas sociales ya desarrolladas que se estudian a la luz del movimiento del capital y de la sociedad que le corresponde.

A pesar de que reconoce la unidad y prioridad del contenido respecto de la forma, y advierte sobre la necesidad de no reducir la exposición de Marx a un autodesarrollo de categorías lógicas, la distinción que pone de relieve entre el orden lógico y la génesis histórica real llevó al profesor Ruiz Sanjuán (2010a) a afirmar que en esta separación “no tiene ya cabida la remisión de las

estructuras lógicas al proceso histórico” (p. 241). Sin embargo, como el mismo Marx lo reconoce, en el proceso conceptual en que aparece el capital, “este proceso dialéctico de surgimiento constituye tan solo la expresión del movimiento real en el cual el capital deviene” (Marx, 2007, p. 251).

Si no se toma atenta nota a estas palabras de Marx se produce el riesgo de darle a su construcción teórica un carácter formal y unilateral al reducirla a una función meramente lógico-deductiva de categorías económicas que reproducen la estructura interna del capitalismo. El profesor Ruiz afirma que la concepción historicista de la juventud de Marx, en la que se daba una comprensión de la dialéctica hegeliana en términos de una “filosofía de la historia”, llevando la negación de la negación al proceso de transformación del hombre y del mundo a través del trabajo social, ha sido superada definitivamente en la obra de madurez, “en la cual ya no tiene cabida la concepción de una “dialéctica histórica” [...]”. A lo cual aduce:

Marx separa tajantemente la exposición de las relaciones sociales burguesas de su proceso histórico de formación, y esta separación entre el orden lógico e histórico impide necesariamente una interpretación semejante de la dialéctica. Esta queda referida para Marx al proceso de *exposición* teórica de las relaciones sociales de la moderna sociedad burguesa (Ruiz, 2010b, p. 732).

¡Exposición sí, pero de estructuras reales y existentes! No tener esto en cuenta es pasar por alto la necesidad de que la exposición teórica exprese idealmente “el movimiento real” (*die wirkliche Bewegung*) y sea capaz de reconstruir conceptualmente “la vida de la materia” (*das Leben des Stoffs ideell wider*), es decir, el principio motor que estructura la dinámica propia de la producción burguesa. Sobre esta unidad de lo lógico y la dinámica capitalista escribe M. Postone (2006):

El modo de presentación de Marx comprende un argumento complejo en cuanto a la relación entre lógica e historia. *El capital* empieza como un despliegue lógico cuyo punto de partida, la mercancía, presupone la categoría de capital: Marx aclara el carácter esencial del capital desplegándolo dialécticamente desde la mercancía. Este carácter esencial es tal que, con la aparición de la categoría de plusvalor relativo, el despliegue lógico de la presentación se convierte también en un despliegue histórico (p. 320).

No se trata, pues, de una simple exposición o construcción teórica ajena a las circunstancias sociales y políticas “¡como si aquí se tratara de una combinación dialéctica de los conceptos y no de la comprensión de relaciones reales!” (Marx, 2007, p. 10). Esto implica que el valor de uso y el valor de cambio no son solo atributos de la mercancía, sino que ellos expresan relaciones de poder, no solo porque el trabajo se impone a través de esta forma social del producto, sino porque la unidad contradictoria que es la mercancía expresa una contradicción social de clases contenida en estos dos aspectos. En efecto, dado que al capital solo le interesa el valor que la

fuerza de trabajo puede crear, debe preocuparse también por un empleo óptimo de su valor de uso en la producción, y por la cantidad de valor de cambio que debe pagar como salario, que espera siempre disminuir; por su parte, para el trabajador interesado en el valor de cambio que recibe como salario, si bien su fuerza de trabajo no es un valor de uso para él, cuida de este en su lucha contra el capital para exigir mejores condiciones de trabajo. Como escribe Cleaver (2000): “These qualitative and quantitative aspects are not simply two logically determined categories; they, too, *embody the complex dialectic of two class perspectives and their struggle*” (p. 107).

Así, la unión del trabajo teórico con la realidad social y política que expresan las categorías económicas confirma la postura materialista marxiana que concibe la sociedad como un organismo que se mueve en medio de un conjunto de interacciones sociales, leyes económicas y dinámicas políticas. En consecuencia, la exposición de Marx no se reduce a una presentación dialéctica de conceptos, ni a la construcción lógica de categorías; tampoco es una filosofía que interprete el proceso de la totalidad histórica a partir de un movimiento de leyes inmanentes. Más bien se trata, como escribió en 1843 criticando a Hegel, de “comprender la lógica característica de cada objeto característico”; se trata, pues, de comprender la dinámica histórica de la sociedad burguesa; de descubrir la existencia de *una* característica dialéctica propia de la historia de la época moderna.

Es entendible la intención de remover la tesis engelsiana de que en *El capital* hay una exposición paralela de carácter lógico-histórica que comienza expresando relaciones precapitalistas a través de las cuales Marx va avanzando poco a poco hasta la sociedad capitalista ya constituida. Pero es de esta sociedad ya constituida de la que parte Marx, y son las formas propias de su movimiento las que se propone investigar. No se trata, pues, de la “historia del objeto”, sino más bien del “objeto devenido” (Zelený, 1982), y del objeto en devenir. Lo que le interesa a Marx no es, en consecuencia, la investigación del proceso histórico por el cual el capitalismo se ha constituido; es más bien el proceso a través del cual el capital se produce y reproduce, y en su movimiento autónomo crea, no solo sus condiciones presentes, sino también las de un nuevo tipo de sociedad. “La dialéctica entre sus formas sociales subyacentes es tal que el capitalismo apunta, más allá de sí mismo, hacia la posibilidad de una sociedad futura basada en una clase de mediación social diferente” (Postone, 2006, p. 422). Con el capitalismo, en tanto modo de producción transformador que constantemente genera nuevas fuerzas sociales productivas, dado que solamente sobre esa base es que encuentra su posibilidad de desarrollo, se inicia

Una revolución económica que [...] genera, decíamos, las condiciones reales de un nuevo modo de producción que elimine la forma antagónica del modo capitalista de producción, y echa de esta suerte la base material de un proceso de vida social conformado de manera nueva, y con ello, de una formación social nueva (Marx, 2000, p. 106).

Como se ve, la superación del capitalismo no se agota en la supresión de esta forma específica de mediación social, sino que ella debe eliminar “la forma antagónica” de la producción capitalista. No es el movimiento de la historia tomada en su conjunto, sino más bien el movimiento históricamente específico del capitalismo lo que será objeto de la nueva comprensión de la dialéctica por parte de Marx. Bobbio (1971, p. 269) afirma que en *Manuscritos* de 1844 Marx vincula la dialéctica con una filosofía de la historia. Sin embargo, allí se mostró que la negación de la negación aparecía como un movimiento efectuado por el hombre a través de una actividad revolucionaria en tanto acción comunista real que tiene por finalidad la reapropiación de la esencia humana mediante la superación de la propiedad privada. En *El capital* Marx concibe la dialéctica como un modo crítico de exposición cuya presentación busca vincular con un movimiento histórico real, cuya realización depende de “los supuestos históricos para un nuevo ordenamiento de la sociedad” (Marx, 2007, p. 422).

Si bien es cierto que la exposición es una característica fundamental del procedimiento teórico de Marx, no agota en este aspecto su naturaleza y propósito, pues si lo que se quiere es investigar la “ley económica del movimiento de la sociedad moderna” (*das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft*), el movimiento del pensar no expresaría solo un movimiento ideal o conceptual en tanto presentación ordenada del sistema, sino que dicho movimiento debe corresponderse con la naturaleza del tipo de sistema económico que se está analizando. Por tanto, el método de exposición adoptado por Marx debe implicar la aprehensión mental de la constitución real de las cosas y las conexiones internas de las relaciones económicas que no solo se pretende conocer, sino criticar y transformar. Si la dialéctica es también, según se dice en el postfacio de *El capital*, un método explicativo y comprensivo que traspone o traduce lo material en la mente humana, se entiende que la construcción teórica de la realidad económica de la sociedad burguesa contenga un principio dinámico real “que configura el capitalismo como un sistema creado por el movimiento de un “sujeto automático” (el valor)” (Kosik, 1979, p. 199). En definitiva, la crítica económica elaborada por Marx en su exposición conceptual contiene al mismo tiempo la dinámica histórica en la que se inscriben las estructuras sociales que estas categorías expresan. A este movimiento, en cuyo proceso se produce, se desarrolla y retorna a sí, le es esencial el suceso que Marx enuncia como *negación de la negación*, y que articula con el

fenómeno político de la lucha de clases. Esta expresión que aparece hacia el final del volumen I de *El capital* es para Ruiz Sanjuán (2010a) “una frase” en que “resuena la concepción de los *Manuscritos económico-filosóficos*”; “una mera expresión aforística *teóricamente aislada*, sin *contexto* alguno que la dote de *sentido*”, ya que “Marx abandona definitivamente la concepción de la historia de sus textos de juventud” (p. 316). A la “negación de la negación” el profesor español le resta toda importancia y la reduce a una mera frase “declamatoria” y “extremadamente general”, pues “Marx no argumenta, sino que realiza afirmaciones [...] que ni se derivan de su investigación, ni tampoco fundamentan dicha investigación en ningún sentido (pp. 316-317). Y concluye diciendo que afirmaciones como estas “no son constitutivas del análisis teórico de Marx” (p. 317). Por otro lado, en clara oposición con esta idea, el filósofo Daniel Bensaïd (2006), respecto del mencionado pasaje considera que:

Este controvertido apartado del Libro Primero ocupa un lugar demasiado eminente como para permitirnos ver en él una simple torpeza. Señala, más bien, una contradicción no resuelta entre la influencia de un modelo científico naturalista (“la necesidad de un proceso natural”) y la lógica dialéctica de una historia abierta (p. 256).

El autor francés considera que la negación de la negación no es la “comadrona de la historia” ni una ley férrea para conocer el futuro. La “necesidad histórica” a la que dicho enunciado se refiere “opera en un campo de posibilidades, donde la ley *general* se aplica a través de un desarrollo particular” (p.256). Esto lo conduce a afirmar que el acontecimiento histórico no es deducible de la negación de la negación, y concluye: “La necesidad determinada no es lo contrario del azar, sino el corolario de la posibilidad determinada. La negación de la negación dice lo que debe desaparecer. No dicta lo que debe ocurrir” (p.256). Así pues, dado que la negación de la negación no es una simple fórmula para resolver el presente y concluir la historia del capitalismo; dado que ninguna fórmula puede reemplazar el análisis concreto de la realidad social y sus posibilidades, el sentido al que esta expresión alude debe ser comprendido como una declaración que nace del análisis que Marx realiza instalado en la compleja realidad social que estudia.

5. Plusvalía, desarrollo histórico y contradicción de clases

El capital como principio motor de la producción burguesa es esencialmente un valor que se valoriza, un valor que se incrementa mediante un intercambio continuo con el trabajo. En un estado más avanzado del análisis, el valor no solo expresa un principio regulador de las relaciones sociales en tanto hace la labor de mediador objetivo, sino que él mismo es fuente de

transformación y cambio social. El capital es el motor de la producción social moderna, y es la fuente de su especial naturaleza dinámica. Este principio móvil solo puede crecer a condición de conservarse para seguir reproduciéndose. “Para el valor que se conserva como valor en sí, su aumento coincide con su conservación, ya que tiende continuamente a superar su limitación cuantitativa” (Marx, 2007, p. 211); y solo puede reproducirse en la medida en que él, en tanto capital, crea las condiciones que posibilitan su acrecentamiento. Estas condiciones solo se dan en la esfera de la producción, la cual, como se dijo, es simultáneamente proceso de trabajo y proceso de valorización.

El antagonismo de clase brota de la naturaleza dinámica y contradictoria de la estructura social, la cual se va constituyendo cada vez más en una forma histórica de movimiento, no en el sentido de que aquella estructura pueda inscribirse en una lógica inmanente de la historia total, sino más bien en el sentido de que ella expresa una dinámica específicamente histórica relacionada con los rasgos propios de la sociedad capitalista, en la cual el valor aparece como la forma generalmente válida de la riqueza, y la plusvalía como el fin absoluto que motiva la producción social como medio para la reproducción del valor. La tendencia continua a intensificar y ampliar los niveles de productividad para producir una mayor plusvalía impone un movimiento propio a esta formación social y crea la *posibilidad* inmanente de su negación histórica.

El capital, conforme a esta tendencia suya, pasa también por encima de las barreras y prejuicios nacionales, así como sobre la divinización de la naturaleza; liquida la satisfacción tradicional, encerrada dentro de ciertos límites [...] Opera destructivamente contra todo esto, es constantemente revolucionario (Marx, 2007, p. 362).

La exposición teórica de Marx que reconstruye la estructura interna de la sociedad capitalista termina expresando un principio motor del desarrollo social, no *de* la historia, sino *en* la historia, es decir, un movimiento doble, dialéctico, históricamente específico. Con esto dejan de ser lícitas las interpretaciones de corte historicista que le achacan a Marx la intención de hallar principios inmutables que rigen la historia, cuando lo que se propone no es otra cosa que estudiar las leyes y tendencias históricas de la producción capitalista. El capital, como órgano que comanda y domina la producción, el trabajo y sus productos, y como principio autónomo y estructurador de las relaciones sociales, es el motor que impulsa la sociedad capitalista. Por lo tanto, las leyes dialécticas que le son propias tienen validez para esta formación social, no para la historia de las sociedades humanas en general. Así lo expresa César Ruiz Sanjuán (2011) cuando escribe:

Una vez constituido dicho sistema, se pueden estudiar las leyes que lo gobiernan, y eso es lo que hace efectivamente Marx en *El Capital*. Puesto que dichas leyes rigen el funcionamiento de un sistema históricamente determinado, se trata de leyes históricas, pero no de leyes de la historia (p. 498).

Ahora bien, si la mercancía aparecía en el nivel lógico más abstracto como el punto de partida necesario de la exposición teórica, ahora es el capital el que entra en escena como categoría más rica y concreta. La exposición de las categorías que expresa las relaciones del modo de producción capitalista ha seguido un camino de enriquecimiento paulatino a través del cual se han ido introduciendo para abarcar un ámbito más amplio de comprensión. Por eso, solo en un momento más desarrollado de la presentación teórica, afirma Marx en *Grundrisse* que “es necesario desarrollar con exactitud el concepto de capital, ya que el mismo es el concepto básico de la economía moderna, tal como el capital mismo [...] es la base de la sociedad burguesa” (Marx, 2007, p. 273). De modo que si en un principio la producción capitalista aparecía como producción de mercancías, ahora se ha revelado que la producción capitalista es principalmente producción de plusvalía. Como se afirma en el *Capítulo VI* (inédito): “Siendo la plusvalía el producto específico del proceso de producción, su producto no es la mercancía, sino el capital” (Marx, 2000, p. 50). Del mismo modo, se afirma en *El capital* que obtener ganancia, plusvalía, es “la ley absoluta de este modo de producción” (Marx, 2014, p. 500). Pero si el capital solo es posible con la circulación de mercancías que incluye, a su vez, la circulación monetaria, la mercancía, que marcó el inicio de la exposición, aparece de hecho como producto del capital, lo cual confirma que este punto de partida presupone al capital como realidad que la determina. Según J. Bidet (2009), la transición dialéctica desde el mercado al capital que Marx no realizó en *El capital* se logra vislumbrar recién en el *Capítulo VI*, donde la producción mercantil, presupuesto lógico de la exposición teórica, aparece como un presupuesto que ha sido puesto.

El mercado no engendra el mercado: lo que pone al mercado, lo que lo mercantiliza todo, es el capitalismo. [...] Por consiguiente, el concepto de *presupuesto que queda convertido en su contrario por ese mismo poner* constituye el concepto real de relación dialéctica entre el mercado y el capital (p. 29).

Capital y plusvalía son dos categorías esencialmente inseparables, hasta el punto de que el capital no podría existir si no se presupone al mismo tiempo su incremento incesante, esto es, su valorización a partir del plustrabajo, lo cual solo es posible en virtud de la reproducción constante de la dependencia capital-trabajo en la producción mercantil. Así se afirma en *Grundrisse*:

Si fuera necesaria una jornada de trabajo para mantener vivo durante una jornada de trabajo a un obrero, el capital no existiría, porque la jornada de trabajo se intercambiaría por su propio producto, y de esta suerte el

capital como capital no se podría valorizar, ni por consiguiente, conservar. La autoconservación del capital es su autovalorización (Marx, 2007, p. 265).

En resolución, el capitalista deberá hacer trabajar al obrero por encima del tiempo que requiere éste para su propia conservación. De modo que los salarios deben ser necesariamente inferiores al valor que la fuerza de trabajo produce para el capital. ¿Qué pasaría si el salario de un trabajador fuera equivalente al valor del producto creado por su trabajo? La consecuencia es que no habría beneficio para el empleador y el empleo del dinero utilizado por éste no produciría ningún nuevo valor. Así pues, en el contexto actual del dinero productivo, esto es, del capital, los salarios no pueden nunca rebasar o igualar los valores de los productos que el trabajador crea. En consecuencia, la relación entre el trabajo y el capital no puede seguir siendo considerada un intercambio de equivalentes, aunque sea esta la regla férrea que rige en la superficie social en el ámbito de la circulación. Este carácter inicial de la relación se mantiene solo como un aspecto formal que oculta la verdadera relación que le sirve de base, la relación capitalista. La separación del capital y el trabajo, del propietario y el trabajador, no podrá explicarse por el acto de intercambio, pues nadie puede extraer de la circulación más de lo que introdujo en ella. De manera que si de esta esfera no puede brotar la plusvalía, es porque esta debe surgir del acto mismo del proceso de producción. Si el capitalista quiere conservarse como tal, debe recibir más valor del que cede, en caso de que esto no ocurra, la relación entre trabajo y capital sería imposible. Respecto de esto, en *El capital* escribe Marx (2014):

La ley de la apropiación o ley de la propiedad privada, basada en la producción y circulación de mercancías, se trueca evidentemente, por su propia e inevitable dialéctica interna, en su reverso directo. El cambio de equivalentes que se revelaba como la operación originaria, se invierte ahora y el cambio pasa a ser una apariencia, ya que, en primer lugar, la parte del capital que se cambia por la fuerza de trabajo no es, a su vez, más que una parte del producto del trabajo ajeno apropiado sin equivalente, y en segundo lugar, su productor, el obrero, no solo lo repone, sino que tiene que reponerlo, además con un nuevo excedente (p. 520).

Contra Proudhon que defendía la tesis de que la propiedad era un robo, Marx muestra que no es la propiedad en general, sino la propiedad privada moderna la que debe ser explicada y comprendida en su determinación económica capitalista. “Yo no presento nunca la ganancia del capitalista como una *sustracción* o un ‘robo’ cometidos contra el obrero”; lo que el capitalista hace es obtener producción de plusvalía, por lo cual él “ayuda a crear aquello que ha de “sustraer” (Marx, 1975, p. 715). Y no solo no es un engaño ni una estafa, sino que la ganancia surge de un contrato derivado de una voluntad común de intercambiar equivalentes, lo cual transfiere al capitalista el derecho de ‘sustraer’ la plusvalía dentro del régimen jurídico que corresponde a este tipo de sociedad. La apropiación de excedente es producto, no de la violencia

o de la violación de algún derecho, sino de un contrato legal que celebran el obrero y el capitalista como sujetos libres que intercambian. “Los individuos *parecen* independientes [...], parecen libres de enfrentarse unos a otros e intercambiar en esa libertad. Pero pueden parecer como tales solo ante quien se abstrae de las *condiciones* de existencia bajo las cuales estos individuos entran en contacto” (Marx, 2007, p. 91).

Este trabajo excedente que contribuye al aumento de la riqueza como valor capitalizado “es el gran sentido histórico del capital” (Marx, 2007, p. 266). Es él el que impulsa, en su afán de acumulación, el desarrollo de la capacidad productiva a través del mejoramiento de los medios de trabajo. Pero este trabajo excedente deberá contar con el tipo de plusvalía que más conviene y se ajusta al capital, y por el cual adquiere este su verdadero sentido revolucionario modernizador: la plusvalía relativa. Ya no se trata de aumentar en términos absolutos la jornada de trabajo para lograr una mayor productividad, sino más bien de reducir en términos relativos la parte de la jornada encaminada a la reproducción del precio de la fuerza de trabajo. Así pues, si el valor necesario para mantener con vida a un trabajador (sus medios de vida, lo cuales determinan el valor de su fuerza de trabajo) es menor a la cantidad de valor que él puede producir en la jornada de trabajo, esta debe dividirse entonces en dos segmentos: en tiempo de trabajo necesario y tiempo de trabajo excedente. En la sociedad productora de valores que se valorizan esta economía está orientada a reducir, no la extensión de la jornada laboral, sino el tiempo de trabajo socialmente necesario para producir las mercancías. “Economía del tiempo: a esto se reduce finalmente toda economía” (Marx, 2007, p. 101). Las invenciones tecnológicas, en consecuencia, no liberan al trabajador de sus cargas laborales, por el contrario, las incrementan, pues ahora se debe producir más en el mismo lapso, o lo que lo mismo, producir lo mismo en menor tiempo⁴³. De modo que si a partir de un aumento de la capacidad productiva es posible crear en un tiempo determinado el doble de mercancías de lo que se producía con una fuerza productiva anterior, el

⁴³ Este fenómeno del tiempo y la productividad es estudiado por Harmut Rosa (2016) en su libro *Alienación y aceleración*. El autor examina la aceleración del ritmo de la vida, que consiste en la realización de más actividades en menos tiempo. La paradoja de la sociedad moderna es que la aceleración tecnológica no produce, como sería lo esperado, un incremento del tiempo libre en la medida en que permitiría reducir el ritmo de la vida. Todo lo contrario, en la sociedad moderna el tiempo se vuelve más escaso y reducido. Esto es así porque todo progreso técnico o tecnológico va acompañado de un aumento del número de actividades que se realizan en el mismo tiempo. Lo cual hace que las tasas de crecimiento de las actividades (ritmo de vida, escasez de tiempo) sean mayores a las tasas de aceleración tecnológica. Coincidiendo con Marx, Rosa reconoce que la tecnología en sí no es la causa de la aceleración social; más bien la aceleración social es la consecuencia de un mercado capitalista competitivo que obliga a los productores a buscar una ventaja temporal frente a sus competidores.

valor de cada mercancía disminuirá a la mitad en virtud de la disminución del tiempo de trabajo que encierra, pues en vez de una mercancía, ya se podrán producir dos en el mismo tiempo. No obstante, si se multiplica el nuevo valor de cada mercancía por la cantidad total producida, resulta que el valor que ahora se reparte entre una masa mayor de riqueza material, esto es, de valores de uso, es el mismo que se daba antes bajo las viejas condiciones, por lo cual no se produce ninguna modificación en la magnitud de valor creada. Respecto a esto escribe Marx (2014) en *El capital*:

Las variaciones de la fuerza productiva no afectan para nada, de por sí, al trabajo materializado en el valor [...] El mismo trabajo arrojará en el mismo lapso de tiempo la misma magnitud de valor, por mucho que cambie su fuerza productiva. Pero suministrará en el mismo lapso diferente cantidad de valores de uso (p. 50)

Lo que le importa al capitalista no es la magnitud del valor, sino el plusvalor de la mercancía. De este modo, el capitalista no valoriza su capital en razón del valor total que arroja la productividad del trabajo que pone en movimiento, ni tampoco a causa de la masa de valores de uso producidos, ni de los precios particulares de las mercancías, que si bien al principio pueden reportarle algún beneficio debido al usufructo de un invento no generalizado del que goza, este será en todo caso un beneficio transitorio, pues durará mientras se masifican las nuevas condiciones de la producción como medida social general. De modo que la causa de que el capital se valore reside únicamente en el hecho de que un aumento de la capacidad productiva permite disminuir la magnitud del tiempo de trabajo necesario (salario) y aumentar el tiempo de trabajo excedente del cual poder apropiarse (plusvalor), o lo que es lo mismo, dicha valorización depende de la maximización del plustrabajo entendido como el tiempo de trabajo que va más allá del punto en el cual el obrero se limita a reproducir el valor que por su actividad ha recibido en forma de dinero, es decir, su salario⁴⁴, el cual no es otra cosa que una magnitud de valor que expresa el costo de producción del trabajador. Costo que puede rebajar cuando las mercancías que el trabajador consume para su sustento diario disminuyen en razón de una mayor productividad. A esta altura, el dinero que se enfrenta al trabajador ya no es solo la forma autónoma del valor, sino la forma monetaria del capital, por lo cual el poseedor del dinero se le contraponen en cuanto capital personificado, es decir, en cuanto capitalista.

⁴⁴ En *Grundrisse* escribe Marx (2007): “El valor no es más que trabajo objetivado, y el plusvalor (valorización del capital) es tan solo el excedente por encima de la parte del trabajo objetivado necesaria para la reproducción de la capacidad de trabajo” (p. 350)

Se ve claramente cómo un aumento de la productividad incrementa directamente la cantidad de valores de uso en tanto riqueza material, y cómo solo indirectamente aumenta la riqueza abstracta en cuanto valor. Pero el valor de uso no es nunca el fin de la producción capitalista. “El valor de uso no puede, por tanto, considerarse nunca como fin inmediato del capitalista, tampoco la ganancia aislada, sino el apetito insaciable de ganar” (Marx, 2014, p. 141). En definitiva, la riqueza material no es más que un medio para la creación de la riqueza abstracta. Dadas estas condiciones, la creación de plusstrabajo, como ley del capital, va unida esencialmente a su tendencia a reducir constantemente el tiempo de trabajo necesario a través de un “impulso desenfrenado y desmesurado de pasar por encima de sus propias barreras” (Marx, 2014, p. 276)⁴⁵. El aumento permanente de las potencias productivas del trabajo es el presupuesto necesario para el crecimiento del valor, para la valorización del capital. De ahí que la jornada laboral, que se divide en trabajo necesario y excedente, sea el marco temporal dentro del cual tiene que realizarse dicha valorización. No puede prescindir de ella y se ve obligado a moverse dentro de sus definidos límites. Si el capital pudiera reducir la jornada de trabajo solo a trabajo excedente lo haría con gran gusto, pero no puede hacerlo, puesto que el trabajo humano vivo e inmediato es su presupuesto, y tiene por tanto que incluir dentro de la jornada una parte de trabajo necesario por mínima que sea. “El plusstrabajo solo existe en relación con el trabajo necesario, o sea, solo en la medida en que este existe (Marx, 2007, p. 350).

A pesar de todo el gasto de materia prima, instrumentos y fuerza de trabajo en los procesos productivos, no es posible establecer una correlación entre la magnitud de la riqueza material creada y lo que esta representa en términos de valor. Sin embargo, la fuerza imparable del capital lo obliga siempre a ir más allá de sí mismo y superar los márgenes de ganancia por estrechos que estos sean. Esta lógica inmanente del capital como principio constitutivo de la sociedad que lleva en sí mismo su finalidad, obliga a producir por producir, y crea al mismo tiempo una situación de miseria creciente en aquellos que son la fuente del valor: los trabajadores. Estos no pueden dejar de venderse si quieren acceder a los medios de subsistencia, y en alguna medida se benefician del incremento del capital (en caso de mayor demanda de trabajo), a la vez que se constituye en una fuerza más potente e independiente que se concentra y los domina, explota y empobrece.

⁴⁵ Asimismo se afirma en *Grundrisse*: “La fuerza productiva del trabajo [...] es condición necesaria del crecimiento del valor o de la valorización del capital. Como impulso incesante de enriquecimiento el capital tiende a un crecimiento ilimitado de las fuerzas productivas del trabajo y las crea” (Marx, 2007, p. 284)

Las relaciones de clase que introduce Marx en *El capital* se inscriben en el ámbito de las relaciones sociales estructuradas por el capital, la mercancía y el trabajo, y solo a partir del desarrollo de estas categorías se comprende su carácter decisivo en la vida económica y social. Las consideraciones de la relación capital y trabajo, y de la separación entre trabajo y propiedad en el contexto de la producción basada en el capital, le permitieron a Marx comprender las conexiones que se dan en el plano interno de la estructura económica, y explicar las consecuencias que tiene para la sociedad burguesa una producción basada en la mercancía y un intercambio fundado en el valor. Al mismo tiempo, la lógica inmanente del capital, en tanto valor que se valoriza a través del aumento de la productividad de las capacidades sociales del trabajo, permite descubrir la fuente de la explotación y la riqueza, o más concretamente, el movimiento doble que explica el origen tanto de la riqueza ajena como de la pobreza propia del trabajador.

El análisis de las relaciones de producción permite desvelar las apariencias que se muestran en la superficie social. La libre relación jurídica entre iguales “se muestra a través de una dialéctica necesaria como separación absoluta de trabajo y propiedad (Marx, 2007, p. 478). Hemos visto que la posesión de trabajo pasado u objetivado, es decir, de capital, es la condición para la apropiación de trabajo vivo, el cual aparece en el proceso de producción a su vez como condición para el proceso de valorización. De este modo, lo que parecía ser en un primer momento el fundamento del intercambio, a saber, el derecho de propiedad fundado en el trabajo, se trueca ahora dialécticamente en lo contrario a causa del movimiento mismo del capital que se acumula⁴⁶. Si el supuesto para el intercambio de mercancías era la equivalencia que se daba en la transacción que cada uno hacía a partir de su propio derecho, ahora resulta que en virtud de la separación entre trabajo y propiedad, la propiedad del capitalista aparece como un *derecho* de propiedad sobre el trabajo ajeno y sus productos, y el derecho del trabajador se presenta como el *deber* de aceptar que su trabajo y sus productos sean propiedad ajena. Por eso se afirma en los *Grundrisse* que el derecho de propiedad “se trastrueca por un lado en el derecho de apropiarse de trabajo ajeno y por el otro en el deber de respetar, como valores pertenecientes a otro, el producto del trabajo propio y el mismo trabajo propio” (Marx, 2007, p. 419)⁴⁷. Con su análisis económico Marx ha mostrado que en la sociedad basada en la producción capitalista el trabajo

⁴⁶ “Bajo el mundo de la apariencia se revela el mundo real; tras la apariencia externa del fenómeno, se descubre la ley del fenómeno, la esencia” (Kosik, 1979, p. 32).

⁴⁷ Véase también *El capital* donde se dice: “La propiedad aparece ahora, del lado del capitalista, como el derecho a apropiarse trabajo ajeno no retribuido o su producto, y de parte del obrero, como la imposibilidad de apropiarse de su propio producto (Marx, 2014, p. 521).

del obrero no es el medio para la apropiación del producto de su trabajo, sino que su trabajo es más bien la pérdida del producto, dado que su posición en la producción presupone la falta de propiedad. De modo que la moderna sociedad burguesa del intercambio universal de valores, “en cuya superficie ocurre ese cambio libre e igual de equivalentes es, en su base” “la apropiación de trabajo ajeno sin intercambio, sin equivalente” (Marx, 2007, p. 478).

En este análisis económico, Marx no solo pone en cuestión la deducción de la propiedad privada a partir de la esencia de la voluntad libre (Hegel, 2004), sino que combate también la ilusión liberal establecida por J. Locke, para quien la propiedad y el derecho de su goce es el resultado de un proceso de apropiación a través del trabajo, al modificarla con su labor y agregarle algo que antes no estaba en la cosa. “Cualquier cosa que él (el hombre) saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es por consiguiente, propiedad suya” (Locke, 1995 p. 56) Y si bien Locke afirma que la capacidad del uso determina el límite de lo apropiable, reconoce luego que el dinero ha roto esta limitación impuesta por la ley natural, pues aquel permite acumular más de lo necesario permitiendo que no se eche a perder. Antes de que el dinero existiera, “los hombres podían apropiarse con derecho, mediante su trabajo, de tantas cosas naturales como fuesen capaces de usar”, una vez existió, ha hecho posible “posecionarse de extensiones de tierra más grandes de lo necesario” (p.64).

En el análisis de Marx queda claro cómo en una sociedad basada en el capital, en la que el producto del trabajo no reviste la forma de un valor de uso directo, y por eso no proporciona ni al trabajador, ni al productor inmediatamente los medios de subsistencia; en la que, en consecuencia, el consumo está mediado por un proceso social dado por el intercambio, se desvanece la ilusión del trabajador que establece un libre cambio, pues lo que parecía ser en la circulación una relación libre entre individuos con iguales derechos que se enfrentaban en tanto poseedores de mercancías, se convierte ahora en una igualdad formal que oculta la desigualdad real que presupone el intercambio. Este reino de igualdad y libertad es la apariencia que esconde la verdadera sujeción, la desigualdad y la explotación. Cuando la sociedad burguesa dice libertad e igualdad, está diciendo propiedad, es decir, capital. “Para Marx no solo es imposible deducir el capitalismo de los conceptos de libertad, igualdad y autonomía, sino que incluso la mera compatibilidad entre el mercado capitalista y esos principios es puramente ficticia (Fernández y Alegre, 2010, p. 22). Se descubre pues que el trabajador no es un “agente libre” (*er kein freier*

Agent); “que el tiempo por el que puede libremente enajenar su fuerza de trabajo es, simplemente, el tiempo por el que se ve obligado a enajenarla (Marx, 2014, p. 271)”; y dado que el divorcio de las condiciones objetivas y subjetivas del trabajo es el supuesto del proceso de producción burgués, se tiene que dar constantemente una renovación de la compraventa de la fuerza de trabajo que obliga al capitalista a comprar y al obrero a venderse.

Ahora bien, de esta forma social particular se desprenden realidades cuya expresión conceptual Marx ya había usado en *Manuscritos* de 1844, tales como extrañamiento y enajenación, aunque con nuevos motivos y bajo una nueva forma de investigación, pues ya no se acude a una antropología filosófica que funda el trabajo en una esencia suprahistórica; ni se habla de la pérdida de un actividad humana cuyo producto del trabajo como mercancía es resultado de la expropiación de una esencia preexistente; ni de la contradicción entre la esencia y la existencia en donde la actividad vital del hombre como ser genérico se convierte en medio para vivir, o donde “la vida misma aparece como medio de vida”. Ahora la enajenación se basa en una determinada constitución social de las cosas, en una forma histórica estructurada por una realidad económica orientada a una incesante producción de valores de cambio que da lugar a formas reificadas de objetividad y subjetividad social. Según Postone (2006):

La mayor parte de los temas y conceptos explicitados en los escritos tempranos (como la crítica de la alienación [...] siguen siendo centrales aunque sea de manera implícita, en los escritos tardíos de Marx. Sin embargo, [...] algunos de estos conceptos fueron completamente elaborados – y modificados – tan solo cuando Marx desarrolló claramente una crítica social específica basada en un análisis de la especificidad del trabajo en el capitalismo (p. 154).

En *Marx y su concepto de hombre*, Erich Fromm (1970) afirma que “es de la mayor importancia para la comprensión de Marx advertir cómo el concepto de enajenación era y siguió siendo el punto central del pensamiento del joven Marx [...] y el del viejo Marx que escribió *El capital*” (p.62). Mediante una comparación de apartados de obras de distintas épocas de Marx, Fromm critica a quienes se proponen dividirlo en uno joven y otro maduro, por lo cual, dado el hilo de continuidad que comprueba, se alegra por “la fortuna de no tener que hacer tal división”, dado que “las ideas básicas sobre el hombre, tal como las expresó Marx en los *Manuscritos* [...], y las ideas del viejo Marx expresadas en *El capital* no experimentaron un cambio básico (p. 80). Si bien Fromm reconoce que Marx no vuelve a hablar de “esencia humana”, afirma que sí volverá a emplear conceptos como extrañamiento y enajenación (p. 85). Resalta que en *El capital* no solo aparecen estos conceptos, sino también frases con un profundo sentido humanista como

“despliegue de fuerzas humanas” (tomo 3), “hombres plenamente desarrollados” y “pleno desarrollo del hombre” que comprueban tal continuidad (p.86).

Por su parte, de forma semejante, aunque menos categórico que Fromm, en su detenido análisis sobre la presencia y uso del concepto de enajenación en la obra de madurez de Marx, Sánchez Vázquez (1982), en el apartado titulado “La persistencia del concepto de enajenación” (pp. 271-282), incluido en su libro sobre los *Manuscritos* de 1844, escribe que dicho concepto, lejos de ausentarse, está presente en *Grundrisse*, *El capital* y *Capítulo VI* (inédito), no de manera implícita, sino de forma explícita y profusa: “Decenas y decenas de veces el término aparece con un contenido conceptual que, en unos casos, no hace sino prolongar su utilización de los Manuscritos” (p. 274). Pero advierte que aunque el contenido filosófico de este concepto permanece, aparece despojado de su inspiración antropológica, dado que con él, en tanto categoría histórica, ahora se designa una situación socio-económica concreta. “Al hablar de enajenación [en los escritos de madurez] no estamos ante una categoría moral, sino en el corazón mismo de la producción capitalista” (p. 282). Sin embargo, el contenido general y primigenio del concepto de enajenación que denuncia la conversión de los productos humanos en un poder material, ajeno y extraño que dominan a sus mismos productores, que se le oponen y se sustraen a su control, continúa vigente, según Vázquez, bajo el nuevo análisis llevado a cabo en la madurez (p. 274).

Por otro lado, el profesor F. Uriceochea (2002) ha vinculado el concepto de enajenación en la madurez de Marx con el concepto de trabajo abstracto, y establece un hilo de continuidad al afirmar que esta innovación no rompe con la intencionalidad del concepto original de enajenación, sino que lo incorpora en una nueva perspectiva. “¿Por qué es alienante la producción de valores de cambio? Porque, y aquí resuena el análisis original, el trabajo [...] no es un valor de uso directo para el trabajador, no es un medio directo de subsistencia” (p. 149). Así pues, el concepto de enajenación deja de ser en la madurez de Marx punto de partida para la crítica de la sociedad, y surge como resultado del análisis de una forma particular de constitución social. En este sentido H. Rosa (2016) propone recuperar el concepto de enajenación y extrañamiento en su libro *Alienación y aceleración*. La reintroducción de este concepto en la teoría crítica contemporánea, dice, “puede lograrse sin recurrir a concepciones esencialistas como naturaleza humana y esencia”, por lo cual el análisis debe dirigirse a examinar los modos

concretos en que los individuos se relacionan con el mundo, y a evaluar las capacidades que tienen para apropiarse de él (p. 175).

Es en esta perspectiva que hay que entender el extrañamiento y la enajenación que Marx introduce en esta altura del análisis, con el cual denuncia: i) la exterioridad de los medios de subsistencia y las condiciones objetivas del trabajo respecto de las cuales el trabajador permanece ajeno; ii) el desgarramiento que se produce en la persona del trabajador respecto de su capacidad laboral misma; iii) las consecuencias de la conexión entre el proceso de trabajo y la producción de valor. Empleando motivos muy cercanos a 1844, Marx plantea en *Grundrisse* que el divorcio de la capacidad laboral propicia un extrañamiento “cuya manifestación vital específica es él”, el trabajador. Por lo cual “la capacidad de trabajo se comporta ante el trabajo como ante algo ajeno [...]. De modo que su propio trabajo le es tan ajeno como el material y el instrumento” (Marx, 2007, p. 424). De nuevo en los *Grundrisse*, unas páginas atrás, en un párrafo que condensa muchas de las ideas antes mencionadas, se lee:

Se presenta asimismo como producto del trabajo, de tal modo que el producto de éste aparece como propiedad ajena, como modo de existencia contrapuesto autónomamente al trabajo vivo, así como valor que es para sí; de tal modo que el producto del trabajo, el trabajo objetivado, recibe del trabajo vivo un alma propia y se establece ante éste como un poder ajeno. Desde el punto de vista del trabajo, su actividad en el proceso de producción se presenta de esta manera: el trabajo aparta de sí mismo su realización en condiciones objetivas, como realidad ajena, y al mismo tiempo y por consiguiente, se pone a sí mismo como capacidad de trabajo privada de sustancia, provista meramente de necesidades y enfrentada a ésta su realidad enajenada, que no le pertenece a ella sino a otro; el trabajo no pone a su propia realidad como ser para sí, sino como mero ser para otro, y por tanto también como ser-de-otro-modo, o ser del otro, opuesto a él mismo. Este proceso de realización es a la par el proceso de desrealización del trabajo (Marx, 2007, p. 414-15).

Este apartado contiene tres aspectos fundamentales del concepto filosófico de enajenación señalados por Marx desde su juventud: i) el dominio de las cosas sobre las personas; ii) el carácter ajeno, extraño y hostil de las condiciones del trabajo; iii) una estructura social que afecta a los trabajadores en su vida real y concreta. Este dominio de las cosas sobre las personas fue analizado por Marx en *El capital* mediante el concepto de fetichismo, el cual muestra que las relaciones sociales humanas aparecen como relaciones entre cosas. Si en la juventud Marx denunció las relaciones que los hombres establecen entre sí a partir del concepto de enajenación que las creaban, en la madurez se invierte la relación, y ahora es el análisis de realidades sociales concretas (mercancía, valor, trabajo y capital) lo que ha permitido comprender el tipo de trabajo atado a ellas y la enajenación social que se desprende de su constitución. Dado que la riqueza social se enfrenta al trabajo dominándolo, Marx pone el “acento” de su crítica, según escribe en el volumen II de *Grundrisse*, “[no] sobre el *estar-objetivado*, sino sobre el *estar-enajenado*, el

estar-alienado, el estar-extrañado, el no-pertenecer-al-obrero sino a las condiciones de producción personificadas, *id est*, sobre el pertenecer al capital [...] ese enorme poder objetivo” (Marx, 1972, p. 394-395). En esta nueva perspectiva ya no se considera que la propiedad privada sea una consecuencia del trabajo enajenado, sino que el trabajo asalariado (el tipo de trabajo enajenado que aparece específicamente en el capitalismo como trabajo abstracto creador de valor) es la *premisa histórica* fundamental del capital, el cual surge a raíz de la expropiación de *la propiedad privada individual basada en el propio trabajo*.

La propiedad privada, basada por así decirlo en la compenetración orgánica entre el individuo trabajador independiente y sus condiciones de trabajo, es desplazada por la propiedad privada capitalista, fundada en la explotación del trabajo ajeno, pero que es, sin embargo, un trabajo libre (Marx, 2014, p. 679).

Ahora bien, el carácter específico de la riqueza como *valor que se valoriza* (capital) por medio del trabajo; las tendencias inmanentes que impulsan su movimiento; el desenfrenado afán de producir y revolucionar los métodos para hacerlo; el aumento de una riqueza que crece y se concentra cada vez más en manos de sus poseedores, al tiempo que se erige en un poder que se enfrenta al trabajador como propiedad ajena, etc., acrecienta progresivamente la dependencia de la relación entre capital y trabajo, y da lugar a una tensión social dentro de esta formación económica, pues el capitalista no solo comanda y dirige el proceso total de la producción, sino que también tiene como función “la explotación en el proceso social de trabajo, condicionada por el inevitable antagonismo entre el explotador y la materia prima de su explotación” (Marx, 2014, p. 297). El antagonismo de clases no es una realidad social y política que solo surge al final de la presentación teórica de las categorías para tocar las campanas que anuncien el final de capitalismo; no es un recurso trágico que cumpla la función de un *deus ex machina* para dar por terminada la historia de este modo de producción, sino que existe como realidad efectiva en el desarrollo mismo del capitalismo. Así se explica que la duración desmedida de la jornada de trabajo (plusvalía absoluta) haya originado una reacción colectiva de los trabajadores que exigían una regulación de la misma, cuya “formulación, reconocimiento oficial y proclamación por el Estado eran el resultado de largas luchas de clases” (Marx, 2014, p. 254).

En la historia de la producción capitalista, la reglamentación de la jornada de trabajo es el fruto de la lucha por imponer a la jornada de trabajo ciertos límites; una lucha que se libra entre el capitalista colectivo, es decir, la clase de los capitalistas, y el obrero colectivo, o sea, la clase obrera (Marx, 2014, p. 210)⁴⁸.

⁴⁸ En el mismo capítulo octavo, unas páginas después, se insiste en que “el establecimiento de una jornada normal de trabajo es el resultado de una lucha multiseccular entre el capitalista y el obrero” (Marx, 2014, p. 243). Luego, en la

El Estado interviene e introduce correctivos motivados por las demandas de los trabajadores. Estas demandas no disuelven la sociedad capitalista, pero promueven la reproducción y la expansión del sistema, y por tanto, agudizan sus contradicciones. La limitación legal de la jornada de trabajo, producto de “la creciente rebeldía de la clase obrera, obligó al Estado a acortar por la fuerza el tiempo de trabajo, empezando por dictar a la fábrica propiamente dicha una jornada de trabajo normal”, lo que impidió al capitalista obtener su beneficio mediante una prolongación excesiva de la jornada laboral, que a su vez obligó al capital a lanzarse “con toda su fuerza y plena conciencia” [...] [al] desarrollo acelerado del maquinismo” (Marx, 2014, p. 365). Respecto a esto escribe Cleaver (2000)

Marx saw how the successful struggle for a shorter working day caused a crisis for capital [...] Marx saw how that struggle forced the development of productivity-raising innovations which raised the organic composition of capital. He thus saw relative surplus value as a strategic capitalist response. These political economists do not: they see only competition between capitalists (p. 45).

Esta forma de plusvalía, tan propia para el capital, por cuya acción este potencia su capacidad modernizadora y continuamente revolucionaria, es el fruto de una lucha sangrienta por una jornada laboral más corta. En la carta a Annenkov (1846) ya había escrito Marx (1973) que “a partir de 1825, la invención y aplicación de las máquinas no ha sido más que un resultado de la guerra entre patronos y obreros. Pero esto solo puede decirse de Inglaterra” (p. 697). Luego, la maquinización en el resto de Europa, dice, fue originada por la competencia entre capitalistas determinada por la presión que hacían los ingleses. Así, el desarrollo técnico y científico no es tanto un resultado de la competencia entre capitalistas, sino que la competencia es un subproducto de los cambios tecnológicos propiciados por la lucha obrera. De ahí que el crecimiento del valor, esto es, la valorización del capital no sea solo el fruto del movimiento autónomo de un sujeto automático, sino el resultado de la doble relación capital-trabajo en una época en que esta contradicción ha tomado la forma de una abierta lucha política entre clases ya constituidas.

La relación dinámica particular entre maquinismo y riqueza, productividad y plusvalor solo aparece en su máxima expresión en el capitalismo ya desarrollado impulsado por la lucha de clases, y luego, por la competencia. Si la resistencia obrera contra la extensión de la jornada laboral ponía límites a esta forma de creación de plusvalor, la implementación de la plusvalía

página 269, se afirma que “el establecimiento de la jornada normal de trabajo es, por esta razón, el fruto de una larga y porfiada guerra civil, más o menos encubierta, entre la clase capitalista y la clase obrera”.

relativa, o sea, la creación de plusvalor basada en el incremento y desarrollo de las fuerzas productivas, negaba por su parte los límites que la regulación de la jornada de trabajo imponía a la creación de más ganancia, con lo cual se afirmaba la naturaleza acumulativa del capital y su dinámica especial a través del perfeccionamiento continuo para alcanzar una producción más eficaz. Constituye pues un hecho relevante en la historia del capitalismo la implementación de la plusvalía relativa fruto de una larga lucha cuyos protagonistas son los trabajadores, quienes con su actividad política revolucionaria favorecieron a su vez la forma de producción que impulsó el desarrollo tecnológico, técnico y científico. Pero, al tiempo que esta forma de producción de plusvalía originó una relación de clases cuyo antagonismo se profundizó aún más gracias a la nueva dinámica de acumulación y explotación, también ha propiciado el fundamento material para hacer que la creación de la riqueza no dependa más directamente del trabajo humano, ni su medida, del tiempo de trabajo. Este punto se desarrollará en el séptimo apartado.

En el capítulo *Crítica y política* de este trabajo veíamos que el postulado antropológico que declaraba al hombre como esencia superior para el hombre era un principio que legitimaba la necesidad *de echar por tierra todas las relaciones sociales* que humillaban, subyugaban, rebajaban al hombre y hacían de él una cosa despreciable. Pues bien, en *El capital*, en tanto obra investigativa en la que se propuso el análisis y exposición de las relaciones sociales de producción propias del capitalismo; en el que la consideración abstracta de las personificaciones económicas encuentra su soporte en las determinaciones concretas de específicas relaciones sociales de los individuos, Marx ha podido comprender y describir el carácter enajenado de la estructura social en general y el secreto que se esconde detrás de la producción de su riqueza, y ha hallado que la realidad que brota como efecto de esta producción no solo no enriquece, sino que empobrece más al trabajador, de quien paradójicamente surgen los valores. Esta realidad opresiva y vergonzosa, indignante y oprobiosa es la que se constituye como consecuencia de un régimen cuyo acicate para la producción es la multiplicación de los valores de cambio. Es el funcionamiento interno del capitalismo el que por el tipo de riqueza y la clase de trabajo que se expresan en la forma valor, crea, por su mismo movimiento y con la necesidad de un *proceso natural*, su propia negación, la cual niega a su vez aquel movimiento que había negado la propiedad privada individual, y que sirvió como punto de partida para el desarrollo del capital. Este movimiento constituido políticamente mediante la lucha, surgido como efecto negativo de la sociedad, que actúa con sus propias fuerzas contra el capital, es “la negación de la negación”.

6. Ley histórica y proceso natural

Marx se propuso con su obra estudiar una determinada forma histórica de organización social, y mostrar a partir de su análisis teórico el carácter transitorio de las condiciones en que se fundamenta y se produce. El análisis de Marx pretende mostrar que el régimen capitalista de producción no es una realidad natural ni suprahistórica a la cual todas las formas sociales deban ajustarse. Por el contrario, su existencia tiene un carácter relativo dada la naturaleza específica de su formación, por lo cual no está vinculada con ninguna fatalidad, con ninguna ley eterna de la historia, ni con una fuerza independiente de la acción y la voluntad humana. La afirmación de Marx según la cual el desarrollo de la formación económica de la sociedad obedece a un “proceso histórico-natural” ha sido interpretada como una inequívoca señal de historicismo que revela la concepción marxiana de la historia como un proceso inevitable regido por leyes inmanentes⁴⁹. Sin embargo, la expresión “histórico-natural”, que parece indicar una especie de oxímoron, es recurrente en el análisis teórico de Marx. En el prólogo de *El capital* se alude a una “ley natural” con arreglo a la cual se mueve la sociedad moderna. La palabra “natural” parece oponerse aquí a lo llamado ‘histórico’, y da la sensación de operar al margen de las prácticas comunes que se dan en sociedad. De lo cual pareciera deducirse que existe una especie de ley de la historia que no puede eludirse conforme a la cual se forma y “progresa” la sociedad humana. César Ruiz Sanjuán (2010b) ha afirmado que la expresión *ley natural* alude a “un proceso que se desarrolla independientemente de la conciencia que tengan los hombres de él, y en este sentido puede decirse que el proceso social capitalista tiene su ley en sí mismo” (p. 751).

Que el análisis teórico de Marx pretenda relativizar y desnaturalizar relaciones que la economía política ha eternizado; que los hombres como personificación de categorías económicas expresen en su existencia social estructuras en las que están inmersos; que una realidad social determinada no sea obra de la naturaleza, ni de una ley trascendente que se posa sobre los hombres para realizar sus propios fines, lo corrobora Marx (2014) cuando en *El capital* afirma que

La naturaleza no produce, de un lado poseedores de dinero o de mercancías, y de otro, poseedores de su propia fuerza de trabajo. Este fenómeno no pertenece a la *historia natural*, ni es tampoco una relación social común a todas las épocas de la historia. Se trata evidentemente de algo que es resultado de un desarrollo histórico anterior, producto de muchas transformaciones económicas, de la desaparición de toda una serie de formas anteriores de la producción social (p. 155).

⁴⁹ Acerca de esto, véase “El marxismo no es un historicismo”, en *Para leer El capital* (Althusser, 1969, pp. 130-156)

Hace falta pues remitirse, no a la “historia natural” para explicar las formaciones económicas, sino al conjunto de prácticas históricas acumuladas que hacen posible una construcción específica de sociedad. Por eso, las llamadas leyes naturales hacen alusión a un régimen específico que gira sobre sus propias leyes, gracias a las cuales se va abriendo paso a posibilidades y tendencias que, como la reglamentación de la jornada laboral como resultado de exigencias gremiales organizadas, producen condiciones para el establecimiento de nuevas formaciones. Esto en virtud de la “imposición de las circunstancias, como otras tantas leyes naturales del moderno régimen de producción” (Marx, 2014, p. 254). Estas leyes histórico-naturales a las que se aluden, leyes que tienen una existencia objetiva en la sociedad donde operan, solo pueden ser comprendidas en el contexto de la investigación particular que hace Marx de la sociedad capitalista, con lo cual no solo se expresa una formación social dada a partir de ciertas condiciones, sino una formación que se produce y reproduce a partir de ciertas leyes que le son propias y esenciales. Así, por ejemplo, sobre la teoría de la sobrepoblación de Malthus, a quien Marx critica por no comprender cómo opera esta ley en el capitalismo, por lo que le reprocha su falta de sentido histórico, afirma que “era, naturalmente, mucho más cómodo y más adecuado a los intereses de las clases dominantes [...] el atribuir esta “superpoblación” a las leyes eternas de la naturaleza antes que a las *leyes naturales puramente históricas* de la producción capitalista” (Marx, 2014, p. 470). Como se anotó en otro lugar, Marx reprocha a Ricardo el hecho de que si bien reconoció la contradicción de intereses de clases, no adoptó una actitud crítica ante ella al asumirla falsamente “como una ley natural de la sociedad” (*als gesellschaftliches Naturgesetz auffaßt*) (Marx, 2014, p.14). No son las leyes naturales de la historia y la sociedad lo que Marx quiere investigar, sino “las leyes naturales de la producción capitalista” (*den Naturgesetzen der kapitalistischen Produktion*), es decir, las leyes naturales “puramente históricas” que la rigen.

Así pues, la expresión “ley natural” (*Naturgesetz*) que Marx usa, y con la cual hace alusión a una formación específica de la sociedad como un proceso histórico-natural (*Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozeß auffaßt*), debe ser diferenciada de expresiones como “las leyes eternas de la naturaleza” (*den ewigen Gesetzen der Natur*) con las que estaría conforme todo régimen económico si la producción capitalista fuera un sistema definitivo y eterno de producción. De modo que es en este contexto en que debe entenderse la negatividad que surge como necesidad derivada del proceso natural a que nos hemos referido. No es una fatalidad,

ningún destino o curso ineluctable del devenir que se expresaría en una ley general del acontecer histórico; es, sencillamente, una lógica histórica o ley particular del acontecer social propio del capitalismo que se expresa en las tendencias y formas que él mismo produce y que posibilitan su existencia y, al mismo tiempo, su negación. El análisis de Marx es parte inseparable de la realidad social que estudia, y se inscribe de forma necesaria en la lógica particular de su objeto⁵⁰.

7. Riqueza social capitalista, posibilidad histórica y proletariado

La forma antagónica de la producción capitalista con su producción simultánea de pobreza y riqueza se afina en las dos dimensiones en que se compone el proceso de producción (proceso de trabajo y proceso de valorización), las cuales a su vez se reflejan en las dos partes integrantes de la jornada laboral como trabajo necesario (salario) y trabajo excedente (plusvalor). En su interacción recíproca se produce un doble movimiento contradictorio: dada la necesidad de aumentar el valor se disminuye el trabajo necesario para aumentar el excedente.

El capital mismo es la contradicción en proceso: tiende a reducir a un mínimo el tiempo de trabajo mientras que por otra parte pone al tiempo de trabajo como única medida y fuente de la riqueza [...] Por un lado despierta a la vida todos los poderes de la ciencia y la naturaleza [...] para hacer que la creación de la riqueza sea (relativamente) independientemente del tiempo de trabajo empleado en ella. Por el otro lado se propone medir con el tiempo de trabajo esas gigantescas fuerzas sociales creadas (Marx, 1972, p. 229).

La contradicción de esta doble tendencia consiste en que el capitalista se ve obligado a reducir la capacidad de consumo e intercambio del obrero disminuyendo su salario, o sea, el tiempo de trabajo necesario, y esto con el fin de aumentar al mismo tiempo el trabajo excedente. Lo cual deja como consecuencia una relación proporcional entre la riqueza abstracta producida, y la pobreza material representada en menos valores de uso para el trabajador. La aceleración técnica esencialmente revolucionaria de la sociedad moderna encuentra su explicación en el concepto de capital, y en el tipo de plusvalor que sirve de estímulo a la producción: la plusvalía relativa. A este movimiento revolucionario de la moderna industria no se opone el movimiento revolucionario obrero como realidad exterior, sino que ambos movimientos aparecen integrados en la dinámica que Marx describe, y solo en el ámbito de ese movimiento pueden comprenderse como dos aspectos de la misma relación.

⁵⁰ “Marx localiza el fundamento de un tipo particular de lógica histórica en la específica forma social de la sociedad capitalista. Su posición ni afirma la existencia de una lógica transhistórica de la historia, ni niega la existencia de algún tipo de lógica histórica” (Postone, 2006, p. 25)

Si aceptamos la idea de Postone (2006) con la cual pretende criticar el marxismo tradicional, al afirmar que “el proletariado no es, en el análisis de Marx, el representante social de un posible futuro no capitalista” (p. 398), estaríamos dejando sin base la parte histórica que complementa el trabajo teórico, al tiempo que la finalidad crítica, esencial en el pensamiento de Marx, quedaría reducida a un trabajo meramente teórico completamente desvinculado de la práctica política como actividad transformadora y revolucionaria. Considerar el proletariado desde la perspectiva de Postone significa quitar toda importancia al resultado final que se menciona en el penúltimo capítulo de *El capital*, final en el que, una vez se han expuesto las categorías que dan cuenta del proceso interno de la producción capitalista, y la ley que rige su movimiento, Marx procede a ubicar su construcción teórica en medio de dos tiempos: entre un pasado histórico que relata el surgimiento del capitalismo, y un futuro posible que se derivaría de la acción conjunta y organizada de la clase que padece todas las privaciones y vejaciones que este sistema económico produce. “El capitalismo apunta más allá de sí, pero no se autosupera”, dice Postone, (2006, p. 355).

Para el autor norteamericano, lo importante de la teoría crítica de Marx es que con ella se denuncia una constitución histórica específica en la cual el trabajo en su calidad de abstracto hace la labor de mediador social general en el capitalismo. El trabajo es la forma de mediación social que estructura la modernidad. De ahí que la teoría crítica de Marx, según Postone, vaya más allá de una comprensión del capitalismo en términos de mercado, propiedad privada y dominación de clase, como lo hace, según su criterio, el “marxismo tradicional”. La razón para tomar distancia de esta interpretación es que, dado que la dominación social se ha entendido en términos de clase, la posibilidad de una nueva sociedad aparece atada a la apropiación colectiva de los medios de producción, planificación y regulación del mercado (Postone, 2016, p. 96)

El marxismo tradicional cuestionaría solo la propiedad y la explotación, pero no el trabajo, con lo cual la crítica no apunta a la forma básica que define la estructura social del capitalismo. Para comprender el análisis crítico de Marx, Postone propone la necesidad de arrancar del estudio de las categorías fundamentales de su crítica económica: valor, trabajo abstracto, mercancía. Su análisis no lo ubica en la perspectiva única de la lucha de clases, sino que toma como eje fundamental la crítica del trabajo en el capitalismo como una forma histórica de mediación social que somete, no solo a una clase, sino a la gente en general (Postone, 2016, p. 91). De esta manera, Postone orienta la crítica de Marx, no al estudio de las relaciones de clase o de

producción, sino de las relaciones sociales capitalistas y su forma específica de constitución social. El trabajo se convierte entonces en un principio mediador abstracto e impersonal de las relaciones sociales, por lo cual sus productos, las mercancías, son “formas objetivadas de mediación social” (p. 90). El valor es, pues, la objetivación del trabajo como una actividad socialmente mediadora (trabajo abstracto).

Para Postone, lo que fundamentalmente identifica al capitalismo es su especificidad histórica, una forma cuasiobjetiva de mediación social abstracta y general constituida por el trabajo en tanto práctica social determinada que se vuelve independiente de las personas y las domina. Según Postone (2016), el capital origina “una estructura dinámica de dominación abstracta que aunque constituida por seres humanos, se hace independiente de su voluntad” (p. 93).

La posibilidad de un nuevo orden social basado en un nuevo tipo de trabajo que sustituya esta mediación abstracta la analiza Postone a partir del conocido fragmento ya citado del segundo tomo de *Grundrisse*, en el cual se destaca la importancia creciente de la ciencia y la tecnología en un sistema de producción cuya base estructurada por el valor “genera la posibilidad histórica de que el valor pueda ser abolido y que la producción pueda organizarse sobre una base nueva, que no depende del gasto de trabajo humano directo en la producción” (Postone, 2016, p. 89). De este modo, el valor como forma de la riqueza, y la riqueza como producto inmediato del trabajo humano, serían realidades que gozan de una historicidad específica, por lo cual en una nueva sociedad el hombre se comportará frente a la producción como “como supervisor y regulador”, según señala Marx (1972, p. 227).

Postone destaca lo que considera “la contradicción fundamental” del modo capitalista de producción: la forma valor, la cual, en tanto estructura fundamental de la sociedad, se vuelve cada vez más anacrónica, más obsoleta, y con ello, también el trabajo que le corresponde. “Con la producción tecnológicamente avanzada [...] [el] gasto de tiempo de trabajo humano inmediato ya no guarda ninguna relación significativa con la producción de tal riqueza material (Postone, 2006, p. 218). Este argumento es central en la concepción de Postone, pues afirma que a causa de la misma dinámica histórica del capital, la actividad laboral podría asumir otra forma social, por lo cual ya no sería más el principio constitutivo de las relaciones sociales, que es justamente lo específico de la producción burguesa.

Esta contradicción entre la base de la producción burguesa y su desarrollo genera “la posibilidad histórica de una forma de vida social postcapitalista” (Postone, 2009, p. 124). Sin embargo, la

realización de esta posibilidad no se encuentra en la lucha de clases, que se ubica generalmente dentro de los procesos cotidianos de negociación que son immanentes en el despliegue del capital. Según Stoetzler (2010), “lo que Postone afirma es que la lucha de clases constituye la historia de la sociedad capitalista (p. 14). Es su modo de movimiento, por lo cual la salida no puede hallarse ahí, pues la clase trabajadora es un elemento intrínseco del capitalismo y no la encarnación de su negación (Postone, 2006, p. 435). En este sentido podría hablarse de una práctica afirmativa de la clase trabajadora incapaz de trascender la estructura de la cual ella misma hace parte.

De acuerdo con Postone, la contradicción fundamental señalada por Marx, según la cual el desarrollo del modo de producción basado en el valor desplaza cada vez más el trabajo humano directo y hace que la creación de la riqueza dependa cada vez menos del tiempo de trabajo, no produce automáticamente una transformación radical del trabajo que permita superar el valor como forma social de la riqueza en el capitalismo. De modo que su superación aparece solo como mera posibilidad. De ahí que afirme que “aunque la dinámica del desarrollo capitalista crea la posibilidad de una estructura de trabajo social nueva y emancipadora, su realización general es imposible en las condiciones del capitalismo” (Postone, 2009, p. 128). Así pues, la dinámica capitalista arrastra su principio absoluto vigente (el valor) a un punto en el que él mismo se vuelve anacrónico, por lo cual “brinda la posibilidad de otra organización de la vida social, cuya materialización, sin embargo, impide” (Postone, 2009, p. 134). De aquí Postone extrae la conclusión (contra el marxismo tradicional) de que antes que significar “la realización del proletariado”, abolir el capitalismo implica superar la producción de valor basada en el trabajo, y en consecuencia, el trabajo mismo, ya que el trabajo humano no es fuente transhistórica de la riqueza. La plusvalía, tomada como categoría de explotación basada en la clase es, según Postone, “unilateral”. Y lo es porque a su juicio se basa en la idea tradicional marxista de que el excedente producido por el trabajo es apropiado por los capitalistas. Lo cual implica aceptar tácitamente que el trabajo es “la fuente de riqueza en todas las sociedades” (Postone, 2017, p. 88). Idea que, según él, está ligada a la concepción de la revolución socialista como ‘autorrealización’ del proletariado. Sin embargo, afirma, “lejos de significar la autorrealización del proletariado, la abolición del capitalismo implicaría la autoabolición del proletariado” (p. 89). Pero al mismo tiempo niega al proletariado el carácter de sujeto capaz de trascenderse mediante su lucha contra el capitalismo:

Las manifestaciones de la lucha de clases entre los representantes del capital y los trabajadores en torno a las cuestiones relativas al tiempo de trabajo o de la relación entre salarios y ganancias, por ejemplo, son estructuralmente intrínsecas al capitalismo, y por ende un importante elemento constitutivo de la dinámica de dicho sistema (Postone, 2006, p. 46).

De esta manera, la dinámica de la lucha de clases reproduce esta forma de mediación social sin poder trascenderla. La lucha de clases sería un mecanismo reproductor estructural incapaz de trascender la temporalidad histórica del capitalismo. Así, la salida práctica como actividad política revolucionaria pierde fuerza en esta perspectiva. De acuerdo con Maiso y Maura (2014), Postone

Insiste en que cualquier orden futuro, incluso uno radicalmente diferente de nuestro presente, sólo puede cimentarse en las tensiones, posibilidades y luchas del presente, entre las cuales no se incluyen, o eso parece sugerir Postone, las luchas obreras, las cuales, pese a su indudable importancia política y moral, no dejarían de ser intrínsecas al capitalismo, “más que la encarnación de su negación (2014, p. 274).

Al rechazar el proletariado como *sujeto histórico* (al cual llama “meta-sujeto), y al darle ese carácter al capital, Postone muestra algunas determinaciones de la dinámica histórica capitalista, “pero queda preso de la lógica del capital como única direccionalidad histórica” (Santella, 2011, p. 194). Debido a que Postone centra su análisis en la dominación abstracta del valor sobre “la gente”, es natural que no vea en la actividad política del proletariado un medio para realizar lo que la contradicción estructural del capitalismo ofrece como posibilidad. La forma abstracta y despolitizada de su idea de dominación social le impide ver un sujeto concreto y político para la superación efectiva del capitalismo. En efecto, el capital estructura la sociedad moderna, y

El resultado es una nueva forma histórica de la dominación social que somete a la gente a imperativos y constricciones estructurales, impersonales y cada vez más racionalizadas, que no pueden ser adecuadamente captadas en términos de dominación de clase, o, más en general, en términos de la dominación concreta de las agrupaciones sociales (Postone, 2016, p. 91).

Por su parte, Chris Arthur ha criticado la postura de Postone al afirmar que, a pesar de ser intrínseca al capital, la clase trabajadora es capaz de llevar a cabo una crítica capaz de superar el capitalismo y trascenderse a sí misma. Por lo cual ha sostenido que Postone pierde de vista el intercambio dialéctico entre estructura y lucha. “Postone [...] no puede ver cómo, desde dentro del sistema, uno puede plantear su trascendencia objetiva. Así, no puede captar el punto de vista del trabajo como algo que da lugar a un movimiento autotrascendente” (Citado por Stoetzler, 2010, p. 152). Stoetzler continúa la crítica y aduce:

Postone no puede ubicar su crítica sociológicamente: sí la ubica socialmente, a saber, en las estructuras específicas de la sociedad capitalista. Sin embargo, es cierto que no nombra el sujeto revolucionario al cual se pueda encomendar llevar la crítica a la práctica (Stoetzler, 2010, p. 153).

Postone, para distanciarse del marxismo tradicional extrae una consecuencia que le impide ir más allá de la *posibilidad* que brinda el capitalismo de superar la riqueza fundada en el valor. Ciertamente el trabajo productor de mercancías, esto es, de valores, implanta un sistema abstracto de dominación social, pero este es un aspecto inicial de la crítica teórica de Marx al describir formalmente la estructura social configurada por el intercambio. Esta instancia, “ciertamente propia de la modernidad [...] es más “abstracta” que la estructura de clase. Solo a partir de tal “metaestructura” podrá llegarse a la estructura de clase” (Bidet, 2009, p.15). A medida que el análisis de Marx sigue su curso, muestra de un modo más concreto el carácter político que adquiere el dominio social que impone la producción burguesa, ya no a través del valor, sino del capital.

Lo que es prioridad para Postone lo expresan Maiso y Maura (2014) cuando afirman que “Postone señala que Marx no fue sólo un crítico de las relaciones de producción capitalistas, sino también un teórico crítico de las relaciones sociales capitalistas y de sus modos de constitución social de la objetividad y de la subjetividad” (p.272). Sin embargo, pensamos que el asunto es al revés. Que Marx no solo fue un crítico de las relaciones sociales capitalistas y de sus modos de constitución social, sino, sobre todo, un crítico de las relaciones sociales de producción capitalistas. Esta consideración no es menor, pues ubica el análisis marxiano en el terreno de la dominación económica y social del capital, y en las consecuencias políticas de dicha dominación, y no olvida los efectos devastadores para la naturaleza y el hombre, incluyendo, naturalmente, a quienes con su trabajo dan vida al capital y contribuyen a su valorización.

Según Postone, con la consideración del capital como verdadero sujeto histórico, Marx habría traído a Hegel a una especificidad histórica y habría descubierto el “núcleo racional” de la dialéctica de Hegel en su idealismo (Postone, 2009, p. 136). Postone ha emparentado *El capital* de Marx con la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (2008), y ha convertido el capital en “la sustancia viva que es en verdad sujeto [...] en cuanto es el movimiento del ponerse a sí mismo o la mediación de devenir otro consigo mismo (p.16). El capital viene a ser para Postone (2016) el absoluto movimiento de sí mismo, el devenirse otro (mercancía, dinero) para llegar a sí mismo. “[El capital] aparece como momentos diferentes de su trayectoria en espiral en la forma del dinero y en la de mercancías” (p.93). Así, dado que la sustancia es autodesarrollo y despliegue de sí misma, estas formas de existencia del capital aparecen como resultado de su propio movimiento. En relación con lo anterior, escribe Postone (2017):

Cabe destacar que en la introducción de la categoría de capital, Marx la describe con el mismo lenguaje que utiliza Hegel en la *Fenomenología* con referencia a *Geist* -la sustancia con automovimiento que es el sujeto de su propio proceso. De este modo, Marx sugiere que, de hecho, existe un sujeto histórico en el sentido hegeliano en el capitalismo: la noción hegeliana de la historia como un despliegue dialéctico de un sujeto es válida, pero sólo para la modernidad capitalista (p. 93).

Postone considera que la posibilidad de superar el capitalismo está en la abolición del valor y del trabajo que lo crea. Pero pierde de vista que no se trata solo del “trabajo que crea valor”, sino del trabajo de aquellos que, careciendo de medios para producir, deben entablar una relación de subordinación con el capital, y producir más valor. Esto es, se debe superar, no solo el trabajo que crea valor, sino, más particularmente, el trabajo asalariado que crea capital como cosa que se vuelve contra él. Postone se queda dando vueltas alrededor del valor, y no se da cuenta de que el valor es un factor inicial para determinar la riqueza. En sentido estricto, el valor no es la forma actual de la riqueza, sino que la riqueza capitalista es esencialmente plusvalor. Al capitalismo no le interesa producir valores, ni mercancías, sino plusvalía. “La producción capitalista no es solamente producción de mercancías, sino esencialmente producción de plusvalía. El obrero no produce para sí, sino para el capital. Por tanto, ya no basta que produzca sin más. Tiene que producir plusvalía (Marx, 2014, p. 454)⁵¹. Y la plusvalía, como valor que se valoriza a costa del trabajo ajeno, produce a través de su movimiento acumulativo un efecto destructivo en la clase que contribuye a crearlo, y en la naturaleza que usa como bodega.

La dominación abstracta planteada por Postone pasa por alto la advertencia de Marx acerca de que la racionalidad propia del mercado que somete a diversos productores a una relación general de intercambio es un presupuesto general (abstracto) del análisis, y sirve de comienzo para mostrar cómo el capitalismo pone una aparente igualdad mercantil que luego convierte en su opuesto, a saber, en una relación de clase, en una relación de subordinación, de desigualdad y dominación. En el seno de estas relaciones se da lugar a un antagonismo que surge de la particular forma en la que se produce la riqueza actual. No obstante su carácter abstracto, es un poder que se hace sentir como una opresiva fuerza material de deshumanización. En efecto, no es un poder impersonal el que ejerce la dominación, sino una fuerza concreta que se alimenta y crece a costa del trabajo de la clase que lo ejerce. Pero Postone identifica el capital con un principio estructurador automático y autónomo, con un sujeto absoluto que define la sociedad y

⁵¹ Esta misma idea aparece en el *Capítulo VI* (inédito), donde escribió Marx (2000): “El producto del proceso de producción capitalista no es ni un mero producto (valor de uso), ni una mera mercancía, es decir un producto que tiene valor de cambio; su producto específico es la plusvalía. Su producto son mercancías [...] que representan más valor de cambio que el que para su producción ha sido adelantado” (p. 33).

sirve como mediador social general. Tan unilateral es la postura tradicional marxista que reduce la crítica del capitalismo a la apropiación colectiva de la propiedad privada y la regulación del mercado, dejando intacta la estructura que permite la persistencia del valor y el capital, como la opinión planteada por Postone que reemplaza la dominación real de una clase sobre otra por la dominación abstracta del valor sobre el conjunto de la sociedad, sobre “la gente”.

En su libro *Reading Capital politically*, H. Cleaver (2000), al comentar el mismo pasaje del volumen II de *Grundrisse* en el que Postone basa su interpretación de Marx, afirma que justamente de esta *contradicción* nace la *posibilidad* cada vez mayor de que los trabajadores se liberen del trabajo y puedan derrocar el capital. “With the growing contradiction between the rising level of social productivity and capital’s continuing insistence on more work, working-class struggle has more and more taken on the character of a struggle against work” (Cleaver, 1979, p. 92). Cleaver, alejándose también de la visión ortodoxa que denuncia Postone, no solo no considera que el capital sea el sujeto de la modernidad, sino que también niega que la revolución proletaria signifique la realización del proletariado. Por eso, sin abandonar la necesidad política de la acción revolucionaria, afirma que “the working class is truly working class only when it struggles against its”. De modo que su actividad política no sería entonces su realización, es decir, “the creation of a pure working class after the revolutionary overthrow of capital but rather the dissolution of the working class as such” (Cleaver, 1979, p. 82-83)

Si bien es cierto que el capital gobierna la vida social en general e impone al capitalista, como agente consciente de su movimiento, deberes que no puede eludir, a menos que quiera dejar de ser capitalista, también es cierto que el capital no ejerce, como lo hace sobre los trabajadores, un despotismo odioso, mezquino y degradante que atormenta, humilla y martiriza a su propio dueño.

Cuando se le acusa de causar la degeneración física y espiritual, la muerte prematura y las torturas de un trabajo abrumador, [el capitalista] contesta: esos tormentos no tienen por qué torturarnos, pues son los que realzan nuestro goce (que es la ganancia) (Marx, 2014, p. 242).

Sin embargo, Marx no hace un reproche moral como resultado de su análisis, pues reconoce que “estas cosas no dependen de la buena o mala voluntad del capitalista”. Si la dominación de clase es una relación de fuerza, es también una relación estructural que rebasa la voluntad particular de los dueños del capital. La conclusión que extrae Marx es que la realización efectiva de la posibilidad que el capitalismo brinda para superar estas miserables condiciones de existencia

depende de que el momento de la negatividad, que surge como resultado del movimiento histórico presente (los trabajadores modernos), ponga en acción su fuerza práctica como actividad política revolucionaria orientada a derrocar el capital. La negación de la negación (la revolución) no es una realidad inevitable ni necesaria, sino una posibilidad abierta. En términos de M. Marzoa (1983): “La sociedad moderna es esencialmente la *posibilidad* de la revolución” (p. 103). A este respecto escribe Fromm (1962):

Marx comprendía que la fuerza política no puede producir nada para lo cual no esté preparado el proceso social y político. Por eso la fuerza, en caso necesario, sólo puede dar —por así decir— el último empujón a un desarrollo que virtualmente ya ha tenido lugar, pero no puede producir nada verdaderamente nuevo (p. 35).

El surgimiento del proletariado como clase es posible solo por el movimiento propulsor del capital, pero su existencia efectiva como clase actuante y antagónica solo tiene lugar a través de la organización colectiva y la lucha contra la estructura social de la cual surge. El capitalismo, en su movimiento ampliado, produce y reproduce las condiciones de su propia subsistencia, pero no realiza por su misma acción la tarea de transformar esas condiciones. Esta viene a ser tarea de los hombres y no de la historia, pues, como ya se dijo, “la *Historia* no hace nada [...] no libra *ninguna* clase de luchas. El que hace todo esto, el que posee y lucha, es más bien el hombre”. Por eso afirma Lukács (1984) que “no debe olvidarse nunca que *solo la consciencia de clase en su constitución práctica (en el proletariado)* es capaz de esa función transformadora” (p. 155). La acción práctica revolucionaria es necesaria dada la ausencia de una ley que permita pensar en el colapso ineludible del capitalismo. A este respecto, Ruiz Sanjuán (2011), quien a pesar de no vincular su análisis del “método dialéctico” con la acción política, afirma que “no será la crisis económica lo que hará que se derrumbe el sistema, ni ninguna supuesta ley que esté determinando su destino histórico, sino la voluntad y la acción de las personas sometidas a su potencial destructivo” (p. 504).

8. Resultado negativo y superación histórica.

Hemos reconstruido los postulados fundamentales de la teoría de madurez de Marx con el fin de recoger las categorías principales de la economía política con las cuales hace su análisis crítico de la sociedad moderna: mercancía, trabajo abstracto, capital y valor. Según Marzoa (1983), “Todo *Das Kapital* no es sino la exposición desarrollada de la teoría del valor expuesta globalmente en el capítulo primero” (p.28). Resaltar este punto de partida permite fundar una alternativa que se aleje de los movimientos y partidos políticos tradicionales que tomaron forma

en los socialismos del siglo XX, cuya crítica económica al capitalismo no cuestionó la producción industrial como medio para la creación de un tipo de riqueza que no solo deja en pie la forma de trabajo propia del capitalismo, sino que es incapaz de suprimir sus consecuencias contradictorias. A pesar de sus límites, es importante resaltar la interpretación de Postone (2006), al orientar su análisis, no a la crítica de la propiedad privada y el mercado, sino a la forma del trabajo en el capitalismo, por lo cual, según dice, “el trabajo viene a constituirse en la base crítica del capitalismo” (p. 12).

La importancia de destacar el sentido radical de la crítica marxiana a la sociedad capitalista, consiste en conocer las condiciones necesarias para una sociedad verdaderamente nueva. Como ha quedado revelado en la historia, la crítica al capitalismo se ha entendido desde el socialismo real principalmente en términos de socialización de fuerzas productivas, de eliminación de propiedad privada, y de exaltación del proletariado sobre la clase capitalista, pero la crítica de Marx va mucho más allá de esto. En efecto, dado que la producción ocupa un papel primordial en la crítica marxiana, es necesario no instalarse en la superación del modo burgués de distribución, pues aún en una sociedad que haya suprimido la propiedad privada y el mercado libre, podrían persistir el valor y el plusvalor, y en consecuencia, el trabajo abstracto como reproductor de realidades que indican que aún no se ha superado de verdad la sociedad capitalista. Esta es la razón por la que Marx no centra su análisis económico en el estudio de las leyes que regulan la distribución de la riqueza en la sociedad burguesa, sino en el modo como esa riqueza se produce y se acumula.

Se comprende que el intercambio y el consumo no puedan ser lo trascendente. Y lo mismo puede decirse de la distribución en cuanto distribución de los productos [...] Una producción determinada, por lo tanto, determina un consumo, una distribución, un intercambio determinados y *relaciones recíprocas determinadas de estos diferentes momentos* (Marx, 2007, p. 20).

No se trata entonces de establecer una economía regulada por instituciones del Estado, ni de tomar el progreso industrial para ponerlo al servicio de la reducción de la desigualdad social mediante una distribución más equitativa y justa de la riqueza y el ingreso. “El socialismo, dice Postone, es visto como una nueva manera de administrar políticamente, y de regular económicamente el *mismo* modo industrial de producción al que el capitalismo dio origen” (Postone, 2006, p. 16). Tampoco se trata de dejar intactos el modo capitalista de producción y acumulación bajo la condición de ser dirigidos por el Estado o por instituciones políticas o sociales responsables. Una economía regulada que dé lugar a una nueva distribución de la riqueza creada a partir de principios de la producción burguesa dejará intactas las estructuras

propias del capitalismo, que dan origen a relaciones mediadas por el dinero y a clases dominadas por el capital, pues la supresión de la propiedad privada no garantiza la supresión del capital, aun cuando ya no exista más la clase de los capitalistas. “Del capital nace el capitalista”, dice Marx (2007, p. 423). Pues bien, del capital estatalizado nace el Estado capitalista o un capitalismo de Estado y la consecuente clase obrera que le corresponde, pues sin trabajo humano directo que dependa de él (trabajo proletario) no puede existir el capital, el cual no podrá suprimirse por más que se modifiquen las condiciones de distribución burguesas⁵². A la sociedad burguesa le es indiferente que el capital esté en tales o cuales manos, pues este existe con independencia de ellas. “Todo capital que existe en este instante existe independientemente de, y de ningún modo se identifica con, un individuo particular o una clase particular [...] Es el capital, y no el capitalista, lo esencial para las operaciones del productor” (Marx, 2000, p. 31).

Así pues, la crítica del capitalismo, si ha de ser tomada en serio, deberá tener en cuenta una reestructuración sustancial de la sociedad que implique la superación de sus determinaciones esenciales. Una superación real del capitalismo debe proponerse la transición del plusvalor como objetivo, fuente y medida de riqueza hacia la riqueza material como objetivo esencial de una producción social no sometida a la acumulación abstracta de valor, sino orientada a satisfacer necesidades humanas. Lo que parece ser un rasgo común a todas las formas sociales humanas, la condición de vida del hombre, a saber, el trabajo como actividad creadora de valores de uso, es decir, como “trabajo útil”, es trastocado en el capitalismo en la medida en que el objetivo de su producción está regida por el beneficio, por el plusvalor. Esto hace del valor de uso una finalidad subsidiaria del valor de cambio. La superación del capitalismo supone la eliminación de una configuración económica que no considera productivo el trabajo que no produce capital, por más útil que ese trabajo pueda ser. De modo que su eliminación posibilitaría la realización libre de individuos asociados cuyas capacidades productivas creadas por el capital, dado su alto desarrollo, permitiría que “la parte de la jornada de trabajo social necesaria para la producción material” sea más corta, y más larga “la parte del tiempo conquistado para el libre comportamiento, espiritual y social, de los individuos”, de manera que se distribuya “el trabajo entre todos los miembros de la sociedad aptos para trabajar” (Marx, 2014, p. 471).

⁵² “Las teorías críticas del capitalismo que solo tratan la superación del modo burgués de distribución [...] pueden velar el hecho de que superar la sociedad de clases debe implicar la superación de los fundamentos del modo de producción” (Postone, 2006, p. 49).

Ahora bien, una vez se ha logrado llegar al capital como fin absoluto y principio de la sociedad burguesa, el objetivo del análisis crítico se orienta a destacar el movimiento contradictorio de la producción de este tipo de riqueza. La categoría que atraviesa toda la obra es la de valor, la cual se desarrolla en la forma *dinero*, *capital* y *plusvalía*, que deben, a su vez, materializarse en la categoría mercancía, punto inicial de la exposición teórica de *El capital*. Ella, en tanto unidad inmediata y antitética de valor de uso y valor de cambio, permite descubrir el carácter dual y contrapuesto que la constituye, al tiempo que en ella se descubre la sustancia particular que está representada como valor: el gasto general de fuerza humana de trabajo. De este carácter doble del trabajo que produce mercancías “depende toda la comprensión de los hechos”, escribió Marx a Engels en carta del 24-08-1867. De este modo, “la esencia de la estructura de la mercancía” no se basa (como afirma Lukács (1985) en el inicio de su famoso ensayo *El fenómeno de la cosificación*) “en que una relación entre personas cobre el carácter de una coseidad” (p. 8), sino más bien en la doble determinación que ella encierra. Lo dicho por Lukács es más bien la consecuencia de una sociedad estructurada por el intercambio de productos del trabajo que revisten la forma de mercancía. Esta, en efecto, le permitió a Marx descubrir el carácter especial del trabajo productor de valores de cambio, y pudo encontrar el punto de partida fundamental para articular, a través de su crítica económica, el conjunto de categorías que reproducen la estructura interna del capitalismo.

Una de las deficiencias fundamentales de la economía política clásica es que no logró extraer del análisis de la mercancía, y especialmente del valor de esta, la forma valor, que es precisamente la que lo constituye como valor de cambio [...]. La forma de valor del producto del trabajo constituye la forma más abstracta pero también la más general del modo de producción burgués [...]. Si equivocadamente se ve en ella la forma natural y eterna de la producción social, se pasa por alto lo que hay de específico en la forma valor, y por tanto, en la forma mercancía y en esta forma misma al desarrollarse para llegar a la forma de dinero, a la forma de capital, etc. (Marx, 2014, p. 81).

Según lo indicia Marx, “la misión histórica” del proletariado consiste en emprender una revolución que no solo se proponga alcanzar la particular liberación del poder que lo explota y lo domina para apropiarse de la existencia y los modos de producción de la riqueza actual que él contribuye a crear, sino realizar la superación efectiva de las condiciones alienantes que configuran la totalidad social, entre las cuales se cuentan las formas mercancía, valor y dinero como determinaciones que configuran la estructura de la sociedad moderna, las cuales convergen en la categoría capital, pues el capital como potencia económica que todo lo domina “no es nada sin trabajo asalariado, sin valor, sin dinero, precios, etc.” (Marx, 2007, p. 21). A partir de lo anterior se comprende cuando afirma Cleaver (2002): “By showing us how money is an integral

part of capital –a mediation imposed by capital as part of the commodity-form– Marx is implicitly saying that any working-class strategy to destroy capital must ultimately involve the destruction of money” (p.76). En efecto, el dinero no es solo un instrumento para medir valores y posibilitar el intercambio, ni una herramienta útil para facilitar las transacciones, ni es el fruto de un consentimiento tácito como pensaba Locke (1995, p. 63). El dinero realmente es el valor existiendo objetivamente frente al resto de mercancías como corporización de su valor de cambio; es el valor abstracto existiendo como cosa concreta; es una relación reificada entre las personas; es un valor de cambio objetivado, es decir, una relación social convertida en cosa. De modo que su presencia no obedece a un convenio o un contrato, sino a la necesidad que el capital tiene de él, por lo cual “es imposible eliminar el dinero mientras el valor de cambio siga siendo la forma social de los productos.” (Marx, 2007, p. 71).

Ahora, si bien el proletariado es un presupuesto esencial de la producción capitalista, este encarna al mismo tiempo como posibilidad real un futuro que se pone más allá de la dominación del capital y suprime sus condiciones de existencia. Su tarea no es realizarse como proletariado, sino luchar contra su existencia como clase. Si entendemos el sistema integrado que expresa la conexión esencial que Marx establece entre las categorías económicas en *El capital*, entonces la abolición de las clases sociales solo es posible si también se suprimen las condiciones capitalistas de existencia que ellas presuponen, esto es, debe eliminarse con ellas el trabajo proletario y el salario que va atado a él; el capital que los determina, así como el plusvalor en tanto forma de la riqueza, y el trabajo abstracto como sustancia del valor. No es suficiente con partir del divorcio de la capacidad subjetiva del trabajo respecto de sus condiciones objetivas para ver en esta separación la posibilidad de la liberación de una clase social a la que solo le restaría la reapropiación de las condiciones objetivas. “La emancipación de la clase oprimida implica pues, necesariamente, la creación de una sociedad nueva”, afirmó Marx en *Miseria de la filosofía* (1987, p. 120).

El objetivo de esta superación histórica no será entonces la “dignificación” del trabajo proletario o la reivindicación del trabajo humano inmediato como fuente de riqueza y realización humana, puesto que es en la sociedad capitalista donde el trabajo humano es esencialmente fuente de valorización y por eso elemento imprescindible de toda actividad productiva económicamente considerada. Como se anotó, con el progreso de la industria se hace cada vez más irrelevante desde el punto de vista de la producción de riqueza material la presencia de trabajo humano

directo, pero como el fin de la producción capitalista no es la creación de riqueza material sino la producción de riqueza abstracta, se hace imprescindible la presencia de trabajo humano en tanto fuente de plusvalor. Por lo tanto, la producción social en una sociedad postcapitalista no podrá conformarse con poner al servicio de una distribución más equitativa el arsenal industrial capitalista que vive de integrar trabajo humano en los procesos productivos. Si la acción política del proletariado es en verdad una acción liberadora de la condición humana en el capitalismo, su revolución no podrá conformarse con la disolución de la propiedad privada, ni con la reapropiación de los medios de producción, ni con la supresión de la clase burguesa, ni con la regulación del mercado, sino que tendrá por objeto la abolición de las estructuras que definen en su conjunto las formas sociales capitalistas, las cuales reposan fundamentalmente en el capital como valor que se valoriza constantemente a través del trabajo humano y que cobra cuerpo en la mercancía como “célula económica” suya. Así pues, la superación del capitalismo debe implicar necesariamente la eliminación del trabajo asalariado, y en consecuencia, una nueva sociedad en la que el gasto de tiempo de trabajo humano no sea más la medida de la riqueza, ni en la que, por tanto, el plusvalor sea más el principio determinante de la producción social. En *Grundrisse* (II), escribe Marx (1972)

Tan pronto como el trabajo en su forma inmediata ha cesado de ser la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja, y tiene que dejar, de ser su medida y por tanto el valor de cambio [deja de ser medida] del valor de uso. El *plustrabajo de la masa* ha dejado de ser condición para el desarrollo de la riqueza social, así como el *no-trabajo de unos pocos* ha cesado de serlo para el desarrollo de los poderes generales del intelecto humano. Con ello se desploma la producción fundada en el valor de cambio (p. 228).

La superación de la riqueza fundada en el tiempo de trabajo necesario y en la ampliación del trabajo excedente impide que la intensificación de la fuerza productiva con la que se le estruja al obrero una cantidad mayor de trabajo continúe reproduciendo sus consecuencias demoledoras sobre los trabajadores. La producción es un martirio para los obreros, que no solo padecen una privación creciente, sino que ven cómo los medios de trabajo se enfrentan como instrumentos “de sojuzgamiento, de explotación y de empobrecimiento del trabajador, y la combinación social del proceso del trabajo como la opresión organizada de la vitalidad individual, la libertad y la independencia” (Marx, 2014, p.423). Todo progreso técnico realizado en la producción es un retroceso para el trabajador, un medio más eficaz de dominación y explotación que no le otorga tiempo libre sino que maximiza el tiempo de trabajo y convierte su vida en una penosa carga, y su existencia en una enajenación de sus potencias humanas. Así se lee en *El capital*:

Todos los medios dirigidos a desarrollar la producción se truecan en medios para dominar y explotar al productor; mutilan al trabajador, convirtiéndolo en un hombre parcial, lo degradan al plano de un mero apéndice de la máquina, destruyen el contenido del trabajo, haciendo de él un tormento, le enajenan las potencias espirituales (*entfremden ihm die geistigen Potenzen*) (Marx, 2014, p. 574).

La existencia de la riqueza burguesa, *esencialmente* relacionada con la explotación del trabajo humano para la acumulación de capital, hace empeorar las condiciones de vida de quienes la producen. Es por eso que “solo conociendo las leyes económicas es posible descubrir la concatenación interna que media entre los sufrimientos del hambre que padecen las capas obreras más laboriosas y el burdo o refinado despilfarro de los ricos, basada en la acumulación capitalista” (Marx, 2014, p. 586). Esta dinámica empobrecedora y deshumanizante ha sido *comprendida* por el análisis teórico del capital que pudo establecer las consecuencias que se derivan de este tipo de constitución social. La abstracción teórica inicial que trataba solo con personificaciones de categorías económicas deriva en el conocimiento real del sujeto individual que padece estas relaciones. Así, si en un nivel más bajo de la exposición se hablaba de la “fuerza de trabajo” como una mercancía cuyo poseedor ofrece en el mercado para ser vendida, luego se verá durante el desarrollo de *El capital* que en verdad es el trabajador mismo el que es comprado y absorbido; degradado y expoliado. Y esta condición es común a toda una masa de individuos que, no obstante lo mucho que trabajan, no les queda más que “vender su persona” para poder existir (Marx, 2014, p. 637). Lo que al final revela el análisis de Marx ya no es solo el funcionamiento de un sistema y sus representantes, sino la mercantilización que convierte a la persona en una cosa. Lo que el capitalista compra ya no es la fuerza de trabajo; tampoco compra el valor de uso de la capacidad de trabajar, pues el producto del trabajo no solo se transforma en capital (valor que absorbe valor), sino “en medios de vida capaces de comprar personas” (Marx, 2014, p. 509).

Según escribe H. Rosa (2016), la investigación de la situación real de individuos concretos es “la vía más prometedora para una teoría crítica que no parta de una idea sobre la naturaleza o la esencia humana, sino de los sufrimientos de gente real causados socialmente” (p. 86). En efecto, en el capitalismo los trabajadores no pueden evitar el padecimiento que implica su trabajo, no pueden dejar de venderse si quieren subsistir, y su trabajo no puede evadirse de la producción de capital que se vuelve más fuerte contra ellos en forma de miseria y opresión. Este doble movimiento lo registra *El capital* cuando afirma:

La acumulación de riqueza en uno de los polos es, por tanto, en el otro polo, es decir, en el polo de la clase que produce su propio producto como capital, acumulación de la miseria, tormentos del trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación moral (Marx, 2014, p. 575).

De este antagonismo de la sociedad capitalista brota la miseria como resultado negativo de la producción social, y el proletariado como representante negativo de la sociedad. Su condición de vida no puede menos que deteriorarse, pues su función como clase proletaria es servir de instrumento de valorización del capital que hace que su vida sea cada vez más precaria (*immer prekärer für sie wird*) (Marx, 2014, p. 570). Esta relación directa entre producción de riqueza y precarización expresa la misma conexión esencial de la que habló Marx en 1847 cuando aún no había descubierto el concepto de valor, ni la plusvalía, ni el trabajo abstracto. Esta reciprocidad causal que Marx ya había puesto de relieve en *Manuscritos de 1844*, al mostrar la relación directamente proporcional entre la pobreza del obrero y la riqueza burguesa que él mismo produce, fue expresada de nuevo en *Miseria de la Filosofía* en un fragmento que Marx vuelve a usar veinte años después para citarlo en el capítulo XXIII de *El capital*:

De día en día se ve, pues, con mayor claridad, que las relaciones de producción en que se mueve la burguesía no tienen un carácter único simple. Sino un carácter de duplicidad; que en las mismas relaciones en que se produce la riqueza, se produce también la miseria; que en las mismas relaciones en que ha desarrollo de las fuerzas productivas, hay una fuerza productora de represión, y que estas relaciones no producen la riqueza burguesa, es decir, la riqueza de la clase burguesa, sino destruyendo constantemente la riqueza de los miembros integrantes de esta clase y produciendo un proletariado que va siempre en aumento (p. 139).

Este empobrecimiento progresivo que se produce con el movimiento del capital *desarrolla* la lucha de clases y, por lo tanto, el sentimiento de la propia estimación de los trabajadores (*mit der Akkumulation des Kapitals der Klassenkampf und daher das Selbstgefühl der Arbeiter sich entwickeln*) (Marx, 2014, p. 583). Cuando Marx escribe *und daher* señala una vez más la relación causal que existe entre la lucha política y la constitución del proletariado en clase para ella misma. Del carácter de clase de la práctica de los trabajadores surge la posibilidad de que estos adquieran una conciencia propia y una condición política. “Mientras que la burguesía, por su situación de clase, queda presa en su inmediatez, el proletariado, por la específica dialéctica de su posición de clase, se ve empujado más allá de su inmediatez propia” (Lukács, 1984, p. 113).

La crítica, escribió Marx en 1844, tiene como sentimiento suyo esencial la *indignación*, y como tarea fundamental la *denuncia*. La vergüenza, la rabia, la esperanza, la humillación, el sufrimiento, la indignación, eran sentimientos a los que apelaba Marx cuando en su juventud hacía la crítica del régimen prusiano y del proletariado alemán. De nuevo en *El capital* se advierte cómo en el seno de la sociedad capitalista, que “alumbra los medios materiales para su propia destrucción”, “se agitan fuerzas y pasiones (*Kräfte und Leidenschaften*) que se sienten

encadenadas por él. Tiene que ser destruido y lo es” (Marx, 2014, p. 679). Así pues, la estimación de sí mismo, la disciplina, la organización y la rebeldía son principios constitutivos de las luchas que hacen del proletariado una clase consciente de su condición degradada y de la necesidad de la revolución.

A medida que va disminuyendo constantemente el número de los magnates del capital que usurpan y monopolizan todas las ventajas de este proceso de transformación, crece el volumen de la miseria, de la opresión, del sojuzgamiento, de la degeneración y la explotación, pero crece también la rebeldía (*Empörung*) de la clase obrera cada vez más numerosa, unida y disciplinada por el propio mecanismo de proceso de producción capitalista (Marx, 2014, p. 680).

En los *Manuscritos de 1844* (1970) Marx había afirmado “la necesidad de que todo el movimiento revolucionario encuentre su base, tanto empírica como teórica, en el movimiento de la *propiedad privada*, en la Economía” (p. 144). Allí ponía de relieve que la oposición entre carencia de propiedad y propiedad era todavía una relación indiferente mientras no se la comprendiera como la oposición entre trabajo y capital (1970, p. 140). Pero esta oposición queda comprendida en un movimiento económico doble que aglutina la riqueza en la clase capitalista que no solo ignora “el sufrimiento (*die Leiden*) de la clase obrera que le rodea” (Marx, 2014, p. 242), sino que, martirizándola, se lanza sobre ella como un vampiro “mientras le quede un músculo, un tendón, una gota de sangre que chupar” (Marx, 2014, p. 271). Toda esta explotación y sus consecuencias degenerativas actúan sobre la clase trabajadora creando *indignación* en ella (*der Entartung, der Ausbeutung, aber auch die Empörung*). Todo este movimiento es el resultado del proceso histórico de un tipo de sociedad que crea con la necesidad de un proceso natural su propia negación (*erzeugt mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses ihre eigne Negation*). La expropiación de los expropiadores y “la hora final” del capitalismo que Marx anuncia en tono apocalíptico, no se inscribe en una concepción historicista que pretenda anunciar el derrumbe inevitable del capital. Más bien esta época ya constituida y acabada que tiene como premisa histórica una primera negación (la propiedad capitalista que despoja a la propiedad privada individual) engendra con su desarrollo movido entre contradicciones, y por las leyes histórico-naturales que la rigen, la condición para su propia negación en la persona de los trabajadores: *es la negación de la negación*. El camino histórico por el cual esta forma de producción ya puede ser disuelta y reemplazada pasa a través del desarrollo de las contradicciones que en ella se encierran (Marx, 2014, p. 436). En el capítulo sobre *La llamada acumulación originaria*, Marx cierra su análisis sobre el capital y su acumulación antagónica poniendo como cita al pie un pasaje de *El Manifiesto comunista* en el que se insistía en el

carácter doble de este modo de producción que origina por su propia fuerza a sus enterradores, esto es, al proletariado como “clase realmente revolucionaria”. Así pues, el análisis del sistema capitalista de producción, cuyas contradicciones han sido comprendidas y explicadas en su *esencia*, revela que el enemigo declarado que se le opone y se le enfrenta de forma decidida es el resultado negativo necesario del movimiento propio de la sociedad capitalista moderna, que condiciona la significación positiva general de esta clase social que ya ha tomado consciencia de sí misma mediante una lucha que, en adelante, deberá confrontar, no a la clase capitalista en particular, sino al orden burgués en su totalidad.

Conclusiones

La crítica llevada a cabo por Marx se propone transformar, partiendo de su comprensión, las condiciones sociales y económicas específicas que generan sobre los individuos situaciones de opresión, miseria, explotación y degeneración. A estas condiciones no se opone doctrinariamente mediante un principio moral, una fórmula o un postulado incondicional, sino que trata de hallar en el seno mismo de la realidad social el lado negativo al que ella da lugar. En efecto, no es con una crítica exterior que las cosas pueden ser puestas en cuestión a través de una negación caprichosa. A todo puede oponerse un *no*, ya que de todo puede afirmarse su contrario. Pero negar algo solo por el placer de hacerlo es un juego vacío de quien aún no ha comprendido. En consecuencia, no es solamente lo contrario o lo diametralmente opuesto lo que inicialmente se opone como juicio, idea o acción, sino la contradicción que es la negación que algo encierra en sí, que no es una realidad exterior a la cosa misma, algo que viene desde afuera como imposición, sino la negatividad extraída de su propio interior. De ahí que la negación deba comprenderse como algo que surge y se desarrolla en un proceso de formación y maduración que termina por negar aquello de lo cual es resultado negativo. Respecto a esto escribe Hegel (2008):

Quando la refutación es a fondo se deriva del mismo principio y se desarrolla a base de él, y no se monta desde afuera, mediante aseveraciones y ocurrencias contrapuestas. La refutación deberá ser, pues, en rigor, el desarrollo del mismo principio refutado (p. 19).

La perspectiva teórica que aspira a conocer y transformar llevó a Marx a introducir desde sus primeros escritos un carácter práctico a su trabajo crítico. La necesidad de emprender una acción política realmente radical apareció presuponiendo siempre la investigación y comprensión de la realidad exterior sobre la cual debía recaer la acción revolucionaria. En su madurez, su crítica, aún más enriquecida por la ciencia que le abrió un nuevo horizonte, tomó como objeto de su investigación teórica los aspectos económicos de una producción histórica específica que configura una totalidad social que se desarrolla en medio de una profunda contraposición de clases generada por su mismo desarrollo.

Marcuse ha llamado la atención sobre la relación del desarrollo técnico y la revolución, valiéndose para ello del famoso apartado del volumen II de *Grundrisse* en el que Marx analiza las consecuencias de la contradicción del capital que tiende incesantemente a reducir al mínimo el tiempo de trabajo, pero sin dejarlo de poner siempre como medida de la riqueza. Al respecto dice Marcuse (1969): “La importancia de este pasaje consiste en el hecho de que Marx intenta

aparentemente "abstraerse" del proletariado revolucionario y concentrarse enteramente en las tendencias tecnológico-económicas internas del capitalismo que mostrarían las tendencias desintegradoras del sistema capitalista" (p.41). Aunque, como el mismo Marcuse reconoce, en aquel pasaje nada se dice de revolución ni de la lucha de clases, no hay que olvidar que en el análisis de Marx ambos factores deben ser entendidos como momentos inseparables que se integran en el conjunto de las relaciones económicas modernas. Como se vio en los numerales cinco y siete del capítulo cuarto de este trabajo, Marx integró el análisis del desarrollo de las capacidades productivas alcanzadas por el capitalismo con la actividad política de los trabajadores, quienes con sus demandas impulsaron el desarrollo del capital que pone por este mismo impulso el fundamento real que permitiría pasar a un sistema productivo en el que el tiempo de trabajo no sea más la fuente de la riqueza.

El trabajo teórico de Marx tiene la pretensión de exponer la estructura interna del capitalismo y los procesos objetivos de funcionamiento, pero entiende que el modo productivo cambia como resultado de las luchas políticas, por lo cual, el capital, como motor moderno, no tiene un movimiento tranquilo, autónomo y lineal, sino que él mismo está afectado por dinámicas sociales que surgen como resultado de la misma actividad del capital. Si la crítica al capitalismo es posible, es justamente por la conexión esencial de estos dos factores. Este movimiento doble, en su mutuo condicionamiento, es el que impide que la crítica tenga que recurrir a un principio externo para imponérselo al capitalismo.

La crítica de Marx aparece como una opción por el proletariado. Esto hace que su proyecto científico no pueda ser considerado desinteresado a pesar del carácter imparcial y objetivo con que dice Marx abocarse al estudio del capitalismo. La afirmación hecha en *Miseria de la filosofía* según la cual "los socialistas y los comunistas son los teóricos de la clase proletaria" (Marx, 1987, p. 81), aboga porque los economistas, en tanto testigos de las modernas condiciones históricas, asuman su investigación sin ignorar los signos de descomposición que se han revelado ya en el proceso objetivo del capitalismo, cuyas contradicciones no se inventan para ponerse al servicio de intereses proclamados por portavoces doctrinarios, sino que existen para ser comprendidas por quienes sienten la necesidad de realizar la posibilidad que el capitalismo mismo brinda para ser abolido. Así pues, la perspectiva revolucionaria que parece insinuarse en el análisis no se fundamenta en una convicción subjetiva, sino que nace del acceso a una comprensión positiva y adecuada de una realidad social que se ha vuelto evidente. Su trabajo de

hombre de ciencia no está desligado de las posibilidades políticas que abren quienes se rebelan contra el padecimiento de los males que este tipo de sociedad produce. Esta realidad social y económica que ha estallado ya en un abierto conflicto de clases, no condiciona, sin embargo, la investigación cuyos resultados se exponen en *El capital*. Como afirma M. Godelier (1978):

“¿Puede existir un método que permita analizar la racionalidad de un sistema económico sin hacer intervenir una idea *a priori* de la libertad, de los valores y de la naturaleza humana? Este método existe y fue desarrollado en *El capital* de C. Marx” (p. 57).

La causa de los miserables y los oprimidos, de los empobrecidos y vilipendiados encuentra su favor en el funcionamiento mismo de la sociedad que provoca toda esta miseria y el espectáculo de la degradación. Como afirma Rosental (1961), “*El capital* es un modelo clásico de armonía entre el análisis objetivo de los hechos y la pasión revolucionaria (p. 451).

Así pues, aunque no haya interés en poner el trabajo científico al servicio de fines políticos, como si aquel tuviera que subordinarse a estos, es posible afirmar que el conocimiento científico de la realidad social es fundamental para descubrir las circunstancias que propician y favorecen la causa política de la clase obrera. La verdad y la falsedad no se deciden políticamente, más bien la actividad política revolucionaria se apoya en la investigación de la realidad social como requisito fundamental para la explicación del funcionamiento interno de la sociedad que se pretende conocer y transformar, por lo cual esta comprensión es necesaria para realizar la concepción crítico-práctica que propone el quehacer teórico de Marx. Así pues, la acción revolucionaria que Marx incluye en su análisis de *El capital* y que expresa en los términos de la negación de la negación como superación definitiva de la sociedad moderna, se articula con la categoría de proletariado como una realidad anterior y exterior a *El capital*, pero con el que se vincula esencialmente el desarrollo de la obra y el pensamiento económico-político de Marx.

En carta dirigida a Engels el 7-12-1867, Marx, hablando de sí mismo, ironiza con quienes le reprochan que la “tendencia subjetiva del autor – acaso porque se hallaba atado a su posición partidista y su pasado – [...] no guarda ni la menor relación con el desarrollo real de este proceso” (Marx, 1975, p. 697). Marx es consciente de que no parece compatible con la ciencia una teoría que incluya la política, “tendenciosa y partidista”, como un elemento propio. Pero el mirar pasivo no es la propuesta teórica marxiana. Aquí sucede algo similar a lo que enuncia Hegel en la Introducción de la *Fenomenología del espíritu* donde el autor advierte la necesidad de abstenerse de opiniones y pensamientos para enjuiciar a la conciencia, por lo cual solo podemos “limitarnos a ver” y acudir a la experiencia de la conciencia en calidad de espectadores

(Hegel, 2008, pp. 57-58). Sin embargo, en el párrafo decimoquinto de esta misma introducción, al hablar de la aparición del nuevo objeto que surge para la conciencia, Hegel habla de la “inversión” que acaece en ella, la cual es obra de nuestra intervención, puesto que “lo añadimos nosotros” (p. 15). Las conductas del “solo mirar” y del “intervenir” son solo una contradicción aparente, pues este tipo de contemplación, tal como es considerada por Hegel, impide que pueda ser asumida como un mirar pasivo. Si bien “nosotros” debemos acompañar a la conciencia en su “camino de la desesperación”, en “el calvario” que es para ella este trayecto doloroso hasta sí misma, dicho acompañamiento debe darse a través de nuestra mirada que mira absolutamente, lo cual es lo que permite elevar “la serie de las experiencias de la conciencia a proceso científico” (Hegel, 2008, p.59). Por su parte, las dinámicas propias del capitalismo y el dolor humano que *El capital* revela a través de la exposición sistemática del proceso de producción, no son observados pasivamente, sino que en el desarrollo de la obra, con cuya ejecución queda desmentida la estructura del objeto que la “conciencia natural” supone, al tiempo que resalta la importante intervención del proletariado en el movimiento histórico del capital, se revela la lucha activa de los trabajadores de donde brota la estimación de sí y la conciencia suya como clase. “Se dan cuenta” (Marx, 2014, p. 570), y al reconocer su condición existencial y el papel que tienen en la producción social intervienen como clase políticamente ya constituida.

Los principios que guían la crítica de Marx no están subordinados a los intereses y provecho de un determinado grupo o clase social, sino al revés, es la actividad política radical con conocimiento de causa proporcionado por el análisis teórico la que se desprende y se subordina a la investigación y comprensión de una forma económica que está regida por leyes que le son propias, puesto que pertenecen exclusivamente a su estructura histórica específica. En *Teorías sobre la plusvalía* escribía Marx: “A un hombre que no busque la ciencia a partir de sí misma (por muy errónea que pueda ser), sino que busque *acomodarla* desde *fuera*, a un punto de vista tomado de *intereses externos* y *ajenos* a ella, lo llamo «infame»” (Citado por César Ruiz Sanjuán. 2011, p. 499). Es por eso que el análisis del sistema capitalista permite conocer desde sí mismo “las contradicciones, tal como se ofrecen de suyo a una simple interpretación objetiva, imparcial” (Marx, 2007 p. 357). En este sentido, la investigación teórica no se propone descubrir una ley fatal que vuelva predecible el colapso del capitalismo, pero sí encontrar las leyes histórico-naturales que rigen el curso de su movimiento y amenaza su desintegración. Así se expresa Karel Kosik (1979) cuando, refiriéndose a *El capital*, afirma que “en unidad con la

búsqueda de leyes objetivas del funcionamiento del sistema, investiga también la génesis y configuración del sujeto que lleva a cabo la destrucción *revolucionaria* del sistema” (Kosik, 1979, 203).

Bibliografía

Obras citadas de Marx y Engels

- Engels, F. (2014). *Anti-Dühring*. Madrid: Fundación Federico Engels
- Marx, K. (1968). *Contribución a la crítica de la economía política*. Medellín: Oveja negra
- Marx, K. (1970). *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza
- Marx, K. (1972). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador) 1857- 1858. Volumen II*. México: Siglo XXI
- Marx, K. (1975). *El capital*. México: Fondo de cultura económica
- Marx, K. (1999). *Miseria de la filosofía*. España: Ediciones Folio
- Marx, K. (2000). *El capital. Libro I, capítulo VI (inédito)*. México: Siglo XXI
- Marx, K. (2002). *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Biblioteca Nueva
- Marx K. (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse 1857- 1858) I*. México: Siglo XXI
- Marx, K. (2008). *Escritos de juventud sobre el Derecho*. Barcelona: Anthropos
- Marx, K. (2014). *El capital*. México: Fondo de cultura económica
- Marx y Engels. (1959). *La sagrada familia*. México: Grijalbo
- Marx y Engels. (1962). *Escritos económicos varios*. México: Grijalbo
- Marx y Engels. (1972). *Correspondencia completa de C. Marx y F. Engels*. Colombia: Gráfica Hacaritama
- Marx y Engels (1973). *Marx- Engels. Obras escogidas*. Moscú: Progreso
- Marx y Engels. (2014). *La ideología alemana*. Madrid: Akal

Obras de otros autores

- Adorno, T. (2013). *Introducción a la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna cadencia
- Althusser, L. (1968). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI
- Althusser, L. (1976). *Para leer El capital*. México: Siglo XXI
- Bensaïd, D. (2006). *Una mirada a la historia y la lucha de clases*. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/formacion-virtual/20100720062844/boron.pdf>
- Bidet, J. (2009). Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos *El capital*. Sobre por qué hay que transformarlo y cómo hacerlo. En: Fischbach, F. (coord.). *Marx. Releer El capital* (pp. 11-34). Madrid: Akal
- Bobbio, N. (1971). La dialéctica en Marx. En AAVV, *La evolución de la dialéctica* (pp. 253-275). Barcelona: Martínez Roca.

- Bobbio, N. (2005). *Diccionario de política*. Volumen II. México: Siglo XXI
- Bonefeld, W. (2010). Sobre el tiempo del trabajo abstracto. *Revista herramienta*. Número 44. Recuperado de <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-44/sobre-el-tiempo-del-trabajo-abstracto>
- Cleaver, H. (2000). *Reading Capital politically*. London: Anthitheses
- Colliot, C. (1974). Releer *El capital*. En Löwy, M. (Edit). *Sobre el método marxista* (pp. 45-95). México: Grijalbo
- Del Barco, O. (1980). La introducción de 1857, un texto político. En: Vargas, G. (Ed.). *Ideología, teoría y política en el pensamiento de Marx* (209-223). México: Universidad Autónoma de Puebla
- Della Volpe, G. (S.F). *Sobre la dialéctica*. Recuperado de: https://proletarios.org/books/Galvano-Della-Volpe-Sobre_la_dialectica.pdf
- Durkheim, E. (2001). *Las reglas del método sociológico*. México: Fondo de cultura económica.
- Fernández, C.; Alegre, L. (2010). *El orden de El capital. Por qué seguir leyendo a Marx*. Madrid: Akal.
- Fernández, L. (2004). La cuestión de la dialéctica en Marx. *Anales del seminario de historia de la filosofía*. Vol. 31 Núm. 2, pp. 441-459
- Fernández, M. (1985). *Trabajo, escuela e ideología*. Madrid: Akal
- Feuerbach, L. (1984). *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. Barcelona: Orbis
- Fromm, E. (1970). *Marx y su concepto de hombre*. México: Fondo de Cultura Económica
- Godelier, M. (1978). *Racionalidad e irracionalidad en economía*. México: Siglo XXI
- Hegel, F. (2002). *Lecciones sobre historia de la filosofía I*. México: Fondo de cultura económica
- Hegel, F. (2008). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de cultura económica
- Hegel, F. (2013). *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Las cuarenta
- Hegel, F. (2004). *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana
- Heinrich, M. (2018). *Crítica de la economía política. Una introducción a El capital de Marx*. España: Guillermo Escolar.
- Henrich, D. (1990). *Hegel en su contexto*. Venezuela: Monte Ávila.
- Iñigo, N. (2003). *El concepto de clase obrera*. Recuperado de: https://estudiosmaritimossociales.org/wp-content/uploads/2016/05/rem-s-nc2ba-1_p116-120-2.pdf
- Korsch, K. (1975). *Karl Marx*. Barcelona: Editorial Ariel

- Kosik, K. (1979). *Dialéctica de lo Concreto*. México: Grijalbo
- Lefebvre, H. (1973). *El marxismo*. Medellín: Tiempo crítico
- Linera, A. (2008). *El manifiesto comunista y nuestro tiempo*. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20100804091841/03cap2.pdf>
- Locke, J. (1995). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. España: Altaya
- Löwith, K. (2008) *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Madrid: Akal
- Löwy, M. (1974). Objetividad y punto de vista de clase en las ciencias sociales. En Löwy, M. (Edit). *Sobre el método marxista* (pp. 9-44). México: Grijalbo
- Lukács, G. (1984). *Historia y consciencia de clase*. Madrid: SARPE
- Marcuse, H. (1969). *La sociedad industrial y el marxismo*. Buenos Aires: Editorial Quintaria
- Marcuse, H. (1975). *El marxismo soviético*. Madrid: Alianza
- Marcuse, H. (1994). *Razón y revolución*. Barcelona: Altaya
- Martínez, I. (2009). Vergüenza y revolución. Análisis de una carta del joven Marx. *A parte Rei* (66), pp. 1-6. Recuperado de <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/ortigosa66.pdf>
- Martínez, M. (1983). *La filosofía de El capital*. Madrid: Taurus.
- Michael, H. (2018). *Crítica de la economía política. Una introducción a El capital de Marx*. Madrid: Escolar y Mayo editores
- Maiso, J; Maura, E. (2014). Crítica de la economía política, más allá del marxismo tradicional: Moische Postone y Robert Kurz. *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, N.º 50, pp. 269-284
- Mondolfo, R. (1977). *El humanismo de Marx*. México: Fondo de cultura económica
- Mondolfo, R. (2006). *Feuerbach y Marx. La dialéctica y el concepto de la historia marxista*. Buenos Aires: Claridad.
- Neocleous, M. (2013). *La economía política de los muertos: la metáfora cognitiva de los vampiros en Marx*. Recuperado de: <http://www.sinpermiso.info/sites/default/files/textos/neocleo.pdf>
- Paredes, D. (2015). *La acción política en Karl Marx. Una lectura a partir de Hanna Arendt y Maurice Merleau-Ponty* (Tesis doctoral). Recuperado de: <http://bdigital.unal.edu.co/49430/1/diegofelipeparedesgoicochea.2015%20%282%29.pdf>
- Postone, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social*. Madrid: Marcial Pons
- Postone, M. (2009). Teoría crítica y reflexividad histórica. En: Fischbach, F. (coord.). *Marx. Releer El capital* (pp. 117-141). Madrid: Akal

- Postone, M. (2017). La teoría crítica del capitalismo. *Constelaciones, revista de teoría crítica*, N.º 8-9, pp. 82-98.
- Renault, E. (2009). Qué hay de dialéctico en *El capital* de Marx. En: Fischbach, F. (coord.). *Marx. Releer El capital* (pp. 35-63). Madrid: Akal
- Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración social. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Buenos Aires: Katz.
- Rosental, M. (1961). *Los problemas de la dialéctica en El capital de Marx*. Montevideo: Pueblos Unidos
- Ruiz, C. (2010a). *Crítica y dialéctica. La cuestión del método en el pensamiento de Marx* (Tesis doctoral). Recuperado de <http://eprints.ucm.es/11140/1/T32193.pdf>
- Ruiz, C. (2010b). La dialéctica como forma de exposición científica. *Pensamiento: revista de investigación en información filosófica*, volumen 66 (Número 249), pp. 731-753.
- Ruiz, C. (2011). Marx y marxismo. *Thémata: revista de filosofía*. Número 44, pp. 485-504.
- Ruiz, C. (2014). La evolución teórica del marxismo: del materialismo histórico a la crítica de la conciencia fetichista. *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, Número. 51, pp. 143-165.
- Sacristán, M. (1978). El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia. *La caja de herramientas. Biblioteca virtual UJCE*. Recuperado de <http://archivo.juventudes.org/textos/Manuel%20Sacristan/El%20trabajo%20cientifico%20de%20Marx%20y%20su%20nacion%20de%20ciencia.pdf>
- Salazar, F. (1986). *Marx y Spinoza. Problemas del método y del conocimiento*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Sánchez, A. (1982). *Filosofía y economía en el joven Marx. Los manuscritos de 1844*. Barcelona: Grijalbo.
- Santella, A. (2011). El análisis de clase y la tesis de Moishe Postone. *REMS*. N.º 4, pp. 187-194.
- Schmidt, A. (2011). *El concepto de naturaleza en Marx*. Madrid: Siglo XXI
- Schumpeter, J. (1983). *Capitalismo, socialismo y democracia*. Barcelona: Ediciones Orbis
- Stoetzler, M. (2010). El Marx de Postone: un teórico de la sociedad moderna, los movimientos sociales de ésta y su aprisionamiento por el trabajo abstracto. *Revista Bajo el volcán*, Volumen 9, N.º 15, pp. 139-168.
- Uricoechea, F. (2002). *División del trabajo y organización social: una perspectiva sociológica*. Bogotá: Norma
- Zelený, J. (1974). *La estructura lógica de "El capital" de Marx*. Buenos Aires: Grijalbo
- Zelený, j. (1982). *Dialéctica y conocimiento*. Madrid: Cátedra