



Los Grundrisse: el descubrimiento de la categoría de fuerza de trabajo por Marx

Jordi Soler Alomà

Los
Grundrisse:
el descubrimien-
to de la catego-
ría de *fuerza de*
***trabajo* por**
Marx

Jordi Soler Alomà

Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona

Los *Grundrisse*: el descubrimiento de la categoría de *fuerza de trabajo* por Marx

Jordi Soler Alomà

Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona

1.- Consideraciones previas

Los *Grundrisse der kritic der politischen Ökonomie*, más conocidos como “*Grundrisse*”, son el resultado del trabajo titánico a que se somete Marx de octubre de 1857 a marzo de 1858, con el fin de hacer una síntesis de todos sus co-

nocimientos, especialmente de aquellos relativos al funcionamiento del sistema *capital* ante la inminencia de la crisis económica prevista por él. Estos cuadernos manuscritos no están destinados a ser publicados, porque aún hay que pasarlos del *orden de la investigación* al *orden de la exposición* (que comenzará con el primer tomo de *Das Kapital*).

1. 1.- El problema del comienzo

Marx, que mientras elabora los Grundrisse está leyendo la *Ciencia de la Lógica*, se toma seriamente el asunto del comienzo, del empezar todo, (punto de partida que, en dicha obra de Hegel, es el ser). En principio intenta comenzar por la producción [53ss] con el fin de definir el concepto y emplearlo como categoría. Observa que el asunto se puede enfocar de dos maneras: genealógicamente (históricamente) o lógicamente. El primer método, empleado por Smith y Ricardo, cae irremisiblemente en las típicas

robinsonadas y no logra perfilar un concepto de *producción* válido para el capitalismo y que subsuma todas sus determinaciones.

Así pues, es mejor tomar la producción como a *faktum* y tratarla en sincronía con el *sistema*. Lo primero que hay que hacer es “aislar” el concepto buscando las determinaciones esenciales comunes a todo proceso humano de producción; estas son: sujeto productor; objeto receptor de la actividad productiva; instrumento mediador entre el sujeto y el objeto; materializaciones de la producción anterior. Así, pues...

hay determinaciones comunes a todos los estadios de la producción, que pueden ser fijadas como generales por el pensamiento; pero las llamadas condiciones generales de toda producción no son más que esos momentos abstractos, con los que no es posible comprender ningún estadio histórico, real, de la producción [11].

A pesar de todo, y con el rigor intelectual que le caracteriza, Marx no se encuentra satisfecho con la manera de afrontar el asunto y considera que hay que desarrollar una

metodología adecuada, así que interrumpe el análisis de la producción y emprende esta tarea.

2.- Epistemología de la economía

Los economistas del siglo XVII encontraban normal comenzar el análisis de su objeto por la población, la nación, el Estado, se decir, por aquello que se presentaba aparentemente; el proceso analítico los conducía, sin embargo, a toparse con “relaciones generales abstractas determinantes” como la división del trabajo, el valor, etc. Estos momentos aislados se fueron abstrayendo y fijando, y a partir de la época de las Luces el análisis económico-política parte de estas determinaciones simples para llegar a los *todos* complejos, empleando, de esta manera (y de acuerdo con Marx), el método científicamente correcto.

Lo concreto es concreto porque es la síntesis de muchas determinaciones, porque es, por lo tanto, unidad de lo múltiple. En el pensamiento lo concreto aparece, consiguientemente, como proceso de síntesis, como resultado, y no como punto de partida, a pesar de que es el punto de partida real y, en consecuencia, también el punto de partida de la intuición y la representación [24-25].

Lo concreto es punto de inicio para la intuición y la representación, pero es *resultado* para el pensamiento, que lo ha reconstruido con las determinaciones esenciales del objeto. En el primer momento la representación completa se volatiliza en determinaciones abstractas; en el segundo, el pensamiento reproduce lo concreto mediando estas determinaciones.

De ahí que Hegel cayera en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve a partir de sí mismo, mientras que el método de elevarse de lo abstracto a lo concreto sólo es la manera que tiene el pensamiento de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un con-

creto espiritual. Pero en modo alguno se trata del proceso de génesis de lo concreto mismo [25].

Hegel corta, así, el cordón umbilical que une el pensamiento con la realidad externa, sustituyéndola por su reproducción ideal. Para la conciencia filosófica idealista, el hombre real es el pensamiento pensante, el mundo nada más es real en tanto que pensado y el movimiento de las categorías es, por lo tanto, el auténtico acto de producción...

...y esto sólo es correcto -pero es a su vez una tautología- en la medida en que la totalidad concreta, en cuanto totalidad de pensamiento, es en realidad un producto del pensamiento, de la concepción; pero, en modo alguno, es el producto del concepto que se piensa y se engendra a sí mismo al margen de y por encima de la intuición y de la representación, sino el producto de la elaboración de la intuición y de la representación en conceptos [25].

Marx reconoce, con todo, que hay todo un proceso epistémico de tratamiento de la información y de producción conceptual que nos vincula a la realidad a través del pensamiento, pero desautoriza los que aíslan este proceso de su comienzo y de su final: el mundo real o ámbito de la *praxis*, donde la conciencia interacciona retroactivamente con el ser. Esta forma de apropiarse el mundo (mediante el pensamiento) es diferente de otras formas, como la artística, la religiosa, etc., que involucran directamente el sujeto empírico:

[En esta forma, J.S.]El sujeto real continúa manteniendo antes como después su autonomía fuera de la mente, al menos en tanto la mente se comporta exclusivamente de forma especulativa, teórica. En consecuencia, también en el método teórico el sujeto, la sociedad tiene que estar siempre presente como presupuesto de la representación [25].

Es obvio que sin representación no hay pensamiento; sin sujeto no hay representación ni pensamiento; sin individuo no hay sujeto; sin sociedad no hay individuo; sin naturaleza no hay sociedad; pero precisamente por ser todo eso tan *obvio* lo pasamos por alto, y al final resulta que se pierde la obviedad.

3.- Las categorías

Así, pues, tenemos ya perfiladas estas cuestiones: abstracción de las determinaciones a partir de la representación; paso del abstracto al concreto; construcción de un todo más concreto y complejo mediante los concretos más simples; y el papel y el orden de las categorías.

La representación, surgida del contacto sensorial con el entorno, es la materia prima con que trabaja la abstracción, que separa sus determinaciones esenciales. Una vez producidas conceptualmente estas determinaciones abs-

tractas, se interrelacionan en el momento sintético de la concreción, en que se hace inteligible el todo.

Marx deje patentes algunas consideraciones: que ni las categorías ni el orden del pensar producen la realidad (como en Hegel); la realidad no se manifiesta totalmente a la representación llena (como al empirismo); el orden del pensamiento no se puede confundir con el de la realidad, pero eso no quiere decir que estén aislados el uno del otro (como a Kant) de manera que el movimiento de las categorías obedezca solo al puro pensamiento; el orden de las categorías tampoco viene determinado por su aparición en la historia (como en Proudhon). Si el objeto de estudio es la sociedad moderna como sistema, el orden de las categorías debe ser de carácter sincrónico y dialéctico, de manera que su interrelación dinámica reproduzca conceptualmente el todo estudiado.

Las categorías —y Marx es un descubridor— y su orden tienen un papel fundamental en la exposición del pensamiento marxiano; eso se hace manifiesto a *Das Kapital*, que es una obra maestra del despliegue coherente de las categorías del *sistema*.

Las categorías se desarrollan históricamente; por ejemplo, la de *propiedad* (que es una relación jurídica) supone (y subsume) la de *posesión* (que es una relación inmediata). El capital, como forma de comportamiento del dinero, presupone este; el dinero, como forma universal de expresión del *valor*, supone la expresión de este como moneda; el valor de la moneda supone el acuerdo universal de su cambiabilidad inmediata en función de la convención que la expresión cuantitativa que indica es real; eso supone la segregación previa de un objeto como representante del valor de los demás y supone, por lo tanto, la categoría de *mercancía*, la cual incluye la *forma* de valor – del producto de la actividad humana.

...las categorías simples son expresiones de relaciones, en las cuales puede haberse realizado lo concreto menos desarrollado, sin que haya sido producida todavía la relación o conexión multilateral que está expresada espiritualmente en la categoría más concreta; mientras que lo concreto más desarrollado conserva a estas mismas categorías en cuanto relación subordinada. El dinero puede existir y ha existido históricamente, antes de que existiera el capital, antes de que existieran los bancos, antes de que existiera el trabajo asalariado, etc. Desde este punto de vista puede decirse, por lo tanto, que las categorías más sim-

ples pueden expresar relaciones dominantes de un todo menos desarrollado, o relaciones subordinadas de un todo más desarrollado, las cuales ya tenían existencia histórica, antes de que el todo se desarrollara en el sentido expresado en una categoría más concreta. En este sentido, el camino del pensamiento abstracto, que se eleva de lo más simple a lo complejo, correspondería al proceso histórico realⁱ [26].

Estas categorías son, pues, conceptos universalmente aceptados que expresan, en su concreción, la estructura dinámica de lo real, y que tan pronto son subsumidores como subsumidas. Así, las categorías más sencillas expresan (conceptualmente) las relaciones de lo concreto menos desarrollado, las cuales pueden ser las dominantes en un sistema menos desarrollado o las subordinadas de un sistema más desarrollado; las categorías más concretas expresan conceptualmente las relaciones multilaterales de lo concreto más desarrollado, vale a decir, de un sistema que subsume las primeras. Este orden es, sin embargo, lógico y no necesariamente histórico, ya que puede haber sistemas altamente desarrollados en un sentido pero poco desarrollados en otro:

Por otra parte, se puede decir que existen formas de sociedad muy desarrolladas y, sin embargo, históricamente inmaduras, en las cuales tienen lugar las formas más elevadas de la economía, como por ejemplo, la cooperación, una división del trabajo desarrollada, etc., sin que exista dinero alguno, por ejemplo, Perú (...) Así, a pesar de que la categoría más simple puede haber existido históricamente antes que la más concreta, en su pleno desarrollo intensivo y extensivo, sin embargo puede pertenecer precisamente a una forma de sociedad compleja, mientras que la categoría más concreta estaba ya plenamente desarrollada en una forma de sociedad menos desarrollada [26-27].

Lo mismo sucede con el *trabajo* como categoría económica: “es una categoría tan moderna como las relaciones que engendran esta abstracción simple” [27]

El trabajo parece una categoría completamente simple. También la representación del mismo en esta generalidad -como trabajo en general- es antiquísima. Sin embargo, considerado en esta simplicidad, desde el punto de vista económico, el “trabajo” es una categoría tan moderna como las relaciones que engendran esta abstracción simple. El monetarismo, por ejemplo, pone la riqueza de forma totalmente objetivada, como cosa fuera de sí mismo, en el dinero. Frente a este punto de vista fue un gran progreso, cuando el sistema manufacturero o comercial trasladó la fuente de la riqueza del objeto a la actividad subjetiva -el trabajo comercial o manufacturero-, si bien concibió siempre esta acti-

vidad en el aspecto limitado de creadora de dinero. Frente a este sistema, también constituyó un gran progreso el sistema fisiocrático, que considera una forma determinada del trabajo -la agricultura- como la creadora de riqueza, y no considera al objeto mismo en el disfraz del dinero, sino al producto en general, como resultado general del trabajo. Este producto, de acuerdo con el carácter limitado de la actividad, es considerado todavía como un producto determinado naturalmente - como producto de la agricultura, como producto de la tierra *par excellence*. Fue un inmenso progreso el de Adam Smith al rechazar todo carácter determinado de la actividad creadora de riqueza, y considerarla como trabajo a secas; ni como trabajo manufacturero, ni como trabajo comercial, ni como trabajo agrícola, sino tanto el uno como el otro. Con la generalidad abstracta de la actividad creadora de riqueza se presenta ahora también la generalidad del objeto determinado como riqueza, como producto en general o como trabajo en general, pero como trabajo pasado, como trabajo objetivado [27-28]ⁱⁱ.

La generalización del concepto de trabajo no es una operación puramente intelectual, sino que esta abstracción (el trabajo “*en general*”) supone una sociedad donde el tipo de actividad que a uno le toque desarrollar (trabajo) sea variable y contingente. El hecho de que, a causa de su elevada abstracción esta calaña de conceptos sea aplicable a

todas las épocas no quiere decir que sean válidos para todas, ya que “en la determinación de esta abstracción misma son producto de relaciones históricas y sólo poseen plena validez para y dentro de estas relaciones” [29]. Cuando Marx escribe aquello que la *anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono* quiere decir que a partir de un sistema desarrollado se encuentra una estructura, un marco de referencia, que permite vincular inteligiblemente los elementos de sistemas análogos menos desarrollados:

Los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores sólo pueden ser comprendidos cuando la forma superior misma ya es conocida. La economía burguesa suministra, por lo tanto, la clave de la economía antigua, etc. Pero, en modo alguno, de la forma en que proceden los economistas, que cancelan todas las diferencias históricas y ven en todas las formas de sociedad la forma burguesa [29].

No se puede confundir, por ejemplo, el tributo o el diezmo, que son relaciones de vasallaje, con la renta de la tie-

rra en tanto que relación capitalista. Lo mismo sucede con las categorías de *propiedad, trabajo, etc.*

El llamado desarrollo histórico descansa en general en el hecho de que la última forma considera a las formas pasadas como estadios que conducen a ella misma (...) las concibe siempre de forma unilateral [30].

El planteamiento dialéctico de Marx, que observa los procesos en su desarrollo y busca en todo las simientes del cambio, se deshace del lastre ideológico que ubica cada época como al “final” de la historia (cuando el único final posible de la historia humana es la extinción de la especie).

4.- Dinero-mercancía-valor

Después de las anteriores consideraciones metodológicas, Marx entra de lleno en la categoría de *dinero*. El análisis le conduce a los conceptos de *valor* y de *mercancía*.

Toda mercancía (producto o instrumento de producción) es igual a la objetivación de un determinado tiempo de trabajo. Su valor, es decir, la relación en la que ella se intercambia con otras mercancías u otras mercancías se intercambian con ella, es igual a la cantidad de tiempo de trabajo en ella realizado [66].

Tenemos, de momento, que el carácter de *mercancía* de un objeto viene dado debido a que su realización ha requerido el concurso del trabajo, y que el *valor* es una relación comparativa entre mercancías en base a los diferentes *quantums* de tiempo trabajado “depositados” en cada una

de ellas; la mercancía es para cambiar y el valor es “cambiabilidad cuantitativamente determinada” [Ibíd.]. Por otro lado, la mercancía tiene una doble existencia: una natural, como objeto real, y el otro económica, como valor.

LA MERCANCÍA	
Como valor	Como objeto
Es uniformemente divisible	No es divisible
Permanece igual a ella misma a pesar de la metamorfosis que sufre	Es intercambiable porque es diferente (responde a una necesidad diferente)
Es general	Es particular
Es directamente intercambiable (en la forma de dinero lo es siempre)	No es cambiable si no cumple ciertos requisitos
Contiene su propia medida de intercambiabilidad	Se cambia en función de las necesidades que debe satisfacer

Esta “doble vida” la llevamos, también, los individuos humanos, que también tenemos una existencia natural como *Homo sapiens* y una existencia mediatizada por la

alienación (contemporáneamente por el capital, que marca especialmente el trabajador que como fuerza de trabajo es una mercancía más).

En todo momento, en el cálculo, en operaciones de contabilidad, etc., transformamos las mercancías en signos de valor, las fijamos como meros valores de cambio, abstrayendo de su materia y de todas sus características naturales. En el papel, en la mente, se efectúa esta metamorfosis mediante una mera abstracción; pero en el intercambio real es necesaria la existencia de una *mediación* real, de un medio que verifique dicha abstracción. La mercancía no es, en sus características naturales, ni constantemente intercambiable, ni intercambiable con *cualquier otra mercancía*; la mercancía no está ni siquiera en igualdad consigo misma, sino que está colocada como desigual a sí misma, como valor de cambio. Nosotros tenemos que transformarla en valor de cambio, para comparar e intercambiar después este valor de cambio con otros [68].

Para comparar dos cosas diferentes falta una tercera cosa que las homogeneice. En este caso se trata de una propiedad “social” de los objetos, su valor, mediando la cual establecen una relación. El valor se encarna en una tercera mercancía.

Esta tercera mercancía, distinta de las otras dos, puesto que expresa una relación, existe en principio en la mente, idealmente, ya que las relaciones en cuanto tales -a diferencia de los sujetos, que se relacionan entre si- solo pueden ser fijadas mentalmente [69].

Marx está pensando en el dinero, que ahí erróneamente deduce de una forma ternaria de la relación de valor, porque ya lo da por supuesto, mientras que en *El Capital* lo deducirá de la primitiva forma simple (binaria) de la relación de valor. La “tercera mercancía” es, en realidad, el tiempo que se ha invertido en la producción, respectivamente, de las otras dos que son objeto de cambio: en eso consiste el valor: es tiempo de trabajo objetivado.

Respeto tanto del término como del concepto, la etimología de “dinero” no es agua clara. La traducción habitual de *kremata* por “dinero” no escapa al carácter polisémico de esta palabra, ya que para referirse al haber, a los bienes, a la riqueza, a la propiedad, a la fortuna, a las mercancías, a los géneros, etc., en griego antiguo también se emplea *kremata*.

Quizá habría que precisar que el término *dinero* procede del latín *denarius*, nombre de una moneda de plata. El plural “dineros” no hace referencia al concepto, sino al objeto (esto vale para la lengua catalana, que conserva los dos usos, mientras que, por el contrario, la lengua española ha perdido el uso en plural) en:

(...) en la lengua moderna *el dinero* ha quedado, pero solo con carácter de tecnicismo económico, y alguna vez sociológico o hasta meramente enfático, pero la lengua viva y el uso social solo se sirven de *dineros* [Corominas, III, p.137].

Durante la época en la que reinaban en España Felipe II y III, y también con Carlos II existía el *dinero barcelonés*, una moneda que llevaba la inscripción “Es un dinero”. Es de notar, pues, que “dinero” viene, tanto por la vía latina como por otras vías, del nombre de una moneda.

En relación a la genealogía que nos ocupa, Aristóteles observa que...

(...) no todos los productos necesarios por naturaleza son de fácil transporte. Así que para los cambios los hombres acordaron entre ellos dar y tomar algo que, siendo por si mismo uno de los productos útiles, fuera de uso fácilmente manejable por la vida corriente, como el hierro, la plata y cualquiera cosa parecida; primero, fijado lisamente en cuanto a su volumen y peso; después le imprimieron también una marca de acuñación, con el fin de evitar la medición en cada ocasión. Es decir, que la marca de la acuñación se le impuso como señal de su valor [Pol. I, 9, 1257a, 49-59].

Según el origen de su nombre, la moneda es un objeto que “avisa” (*moneo*: avisar, advertir) de su valor; este aviso, sin embargo, —y siguiendo con Aristóteles— puede ser engañoso:

También se considera muchas veces la riqueza como abundancia de dineros, porque a su entorno se produce la crematística y el comercio de compraventa. No obstante, otras veces se advierte de que el dinero es una bagatela y completamente convencional, y no nada por naturaleza, porque si cambian las normas convencionales no vale nada ni es de utilidad para nada de lo necesario, y muchas veces, un que es rico por su dinero, llega a carecer del sustrato indispensable. Así que bien extraña es esta riqueza, en cuya abundancia uno muere de gana, como se dice al mito de aquel rey Medidas que al cumplirse su deseo convertía en oro todo el que tocaba [Pol. I, 9, 1257b, 10-21].

Así que, según nos enseña Aristóteles, el valor cuantitativo de las cosas es una calidad humana transferida a estas;

pero de la misma manera que a las cosas se les puede depositar valor, también se les puede sustraer. Como sea que la cantidad es siempre susceptible de aumentar, hay quien se deja llevar por la tendencia puramente acumulativa:

Pues como si el placer residiese en la superabundancia, persiguen la producción de una superabundancia placiente. Todo y que si no pueden procurársela por medio de la crematística, lo intentan por cualquier otro medio, valiendo de cualquiera de sus facultades, sin cuestionamientos naturales. Así, no es objeto propio de la valentía procurar dinero, sino confianza, ni tampoco el del arte militar ni la de la medicina, sino que son la victoria y la salud, respectivamente. Pero algunos hacen de todas las artes medio de hacer dineros, como si este fuera su objetivo y fuera necesario aprestarlo todo con esta finalidad [Pol. I, 9, 1258a, 8-18].

Aristóteles, efectivamente, tiene razón: las capacidades, artes, especialidades, etc. humanas han surgido en función del objeto que les es propio, hecho que hemos “olvidado”, de manera que nos parece de lo más natural la general prostitución del hombre mediatizado por el dinero, alienado en el dinero, en la mutua indiferencia y alienidad.

Regresando a Marx, y en lo concerniente a la mediatización y desnaturalización de las relaciones humanas:

Si se observan las relaciones sociales, que engendra un sistema no desarrollado del cambio, de los valores de cambio y del dinero, o que corresponden a un grado de escaso desarrollo de los mismos, está claro desde el comienzo, que los individuos, a pesar de que sus relaciones parecen relaciones personales, se relacionan mutuamente como individuos en una determinación dada, como señor feudal y vasallo, como propietario de la tierra y siervo, etc., o como miembro de una casta o como miembro perteneciente a un oficio, etc. En las relaciones de dinero, en un sistema de intercambio desarrollado (esta apariencia engaña a la democracia), los lazos de dependencia personal, las diferencias de sangre y de instrucción son, en realidad, hechas saltar en pedazos, son destrozadas (los lazos de unión personales se presentan al menos como relaciones *personales*); y los individuos parecen independientes (esta independencia es ante todo una mera ilusión, y quiere expresar más exactamente indiferencia), libres para enfrentarse los unos con los otros y para intercambiar en esta libertad, pero ellos se presentan así sólo para aquel que abstrae de las condiciones de existencia (y éstas son a su vez independientes de los individuos y aunque creadas por la sociedad, parecen condiciones naturales, es decir, incontrolables por los individuos), bajo las cuales estos individuos entran en contacto [91-92].

Así, pues, a las sociedades donde el cambio no está muy desarrollado, las relaciones personales (en el marco de las relaciones de producción), aún siendo determinadas por condiciones externas (casta, etc.), son de carácter concreto; en cambio, el capital hace abstracción de cuanto no representa valor.

Digamos que hasta la época capitalista hay un repertorio de papeles de carácter innato que se interpretan de forma natural hasta la muerte. En el capitalismo cada persona puede interpretar los papeles que quiera (y pueda) durante su vida, pero de “naturales” solo hay dos: *poseedor* y *no poseedor* de capital, que son los dos polos de la escisión.

La determinación, que en el primer casoⁱⁱⁱ aparece como una limitación personal de un individuo por otro, aparece en este último^{iv} constituida como una limitación material del individuo, por una relación independiente de él y que descansa en sí misma. (Puesto que el individuo no puede abandonar su propia personalidad, pero sí puede dominar relaciones exteriores y someterlas a sí, su libertad en el segundo supuesto parece mayor. Una investigación más detenida de estas relaciones exteriores, de estas condiciones, muestra, sin embargo, la imposibilidad para los individuos de una clase, etc., de dominar colectivamente

esas relaciones, sin superarlas. Un individuo aislado puede ocasionalmente acabar con ellas; las masas de los dominados por dichas relaciones no pueden, pues su propia existencia expresa la sumisión y la sumisión necesaria de los individuos a ella.) Estas relaciones exteriores no constituyen una eliminación de las «relaciones de dependencia», pues ellas no son más que la disolución de las mismas en una forma general; son más bien la elaboración del *fundamento* general de las relaciones de dependencia personales [92].

La mediatización material de las relaciones personales deviene la base de estas relaciones, que ya no podrán escapar a esta alienación. Efectivamente, antes del capitalismo, las relaciones son entre individuos, a pesar de que a través de sus personajes; en el capitalismo, hay relaciones entre cosas a las que se ha cedido el protagonismo, a través de los individuos, en el marco de un mundo fantasmagórico dominado por unos aprendices de brujo que juegan con la “varita mágica” del dinero.

También aquí [en el sistema capitalista; J.S.] entran los individuos en relación entre sí únicamente en cuanto individuos determinados. Estas

relaciones de dependencia *materiales* por oposición a las relaciones de dependencia *personales*, se presentan de forma tal (la relación de dependencia material no es más que las relaciones sociales, que se oponen autónomamente a los individuos aparentemente independientes, es decir, sus mutuas relaciones de producción se independizan frente a ellos mismos) que los individuos aparecen ahora dominados por *abstracciones*, mientras que antes dependían los unos de los otros. La abstracción, o la idea, no es, sin embargo, más que la expresión teórica de estas relaciones materiales que los dominan. Las relaciones, naturalmente, sólo pueden ser expresadas en ideas, y de ahí que los filósofos hayan concebido como lo característico del tiempo nuevo el hecho de que éste esté dominado por las ideas, y hayan identificado con la liquidación de este imperio de las ideas la creación de la individualidad libre. Era tanto más fácil cometer este error desde un punto de vista ideológico, cuanto que el imperio de las relaciones (esta dependencia material que, por lo demás, se transforma a su vez en determinadas relaciones de dependencia personales, sólo que despojadas de toda ilusión), en la consciencia de los individuos mismos se presenta como un imperio de ideas, y porque además la creencia en la eternidad de estas ideas, es decir, de estas relaciones de dependencia materiales, es afirmada, alimentada e inculcada, of course, por las clases dominantes [92-93].

Las relaciones de explotación, aceptadas consuetudinariamente y sancionadas jurídicamente, pasan a ser las naturales. Entramos, así, en el terreno de la ideología, que es

la estructura semántica de la alienación. Las relaciones materiales se expresan en un conjunto de ideas que las confirman como a naturales, vale a decir, que confirman la escisión —en la que estas se realizan— como natural; este es el contenido de la alienación, en la que los individuos viven inmersos en una alucinación legitimadora intersubjetiva.

Como es bien patente, la posesión de dinero no presupone el desarrollo de ninguna facultad individual, la relación entre el individuo y el dinero es puramente accidental:

(...)ahora bien, esta relación con una cosa que no tiene nada que ver con su individualidad le da al mismo tiempo, por el carácter mismo de esta cosa, el dominio general sobre la sociedad, sobre todo el mundo de los placeres, de los trabajos, etc. Sería lo mismo que si, por ejemplo, el hallazgo de una piedra me procurara, (de forma completamente independiente de mi individualidad) la posesión de todas las ciencias. La posesión del dinero me coloca en relación con la riqueza (la riqueza social) en la misma relación en la que me colocaría la piedra de la sabiduría en relación con las ciencias.

El dinero no es, por lo tanto, *un* objeto del ansia de enriquecimiento, sino que es *el* objeto de la misma. Esta ansia es esencialmente *auri sacra fames*. El ansia de enriquecimiento, en cuanto tal, como una forma es-

pecial del deseo, es decir, como forma diferente del ansia por la riqueza particular, es decir, del ansia, por ejemplo, por trajes, armas, joyas, mujeres, vinos, etc., sólo es posible en la medida en que la riqueza en general, la riqueza en cuanto tal, está individualizada en una cosa particular, es decir, en la medida en que el dinero ha sido puesto en su tercera determinación [como representante material de la riqueza; J.S.]. El dinero, por lo tanto, no es sólo el objeto, sino la fuente al mismo tiempo del ansia de enriquecimiento. El ansia de poseer es posible sin dinero; el ansia de enriquecimiento es el producto de un desarrollo social, no es algo natural por oposición a lo *histórico*. De ahí las lamentaciones de los antiguos sobre el dinero como fuente de todo lo malo^v [156].

Esta observación aún no la había hecho Marx en los *Manuscritos*: el dinero no es sólo el objeto del ansia de enriquecimiento, sino que es, también, la causa —como agudamente ya había observado Aristóteles.

Ya hemos visto antes que los antiguos —por ejemplo, en la Grecia de Aristóteles— aún viven las relaciones interpersonales de forma directa; el individuo importa como hombre, y como hombre que tiene cosas a decir. Los espíritus despiertos veían que el dinero tenía la capacidad de

mediatizar todas las relaciones sociales; incluyendo la que para ellos era la más importante: la *comunicación*. No es preciso decir que tenían razón.

El dinero es, así, el objeto absoluto, tanto en si mismo (o en potencia) como por su calidad única de actuarlo todo:

La sensualidad en su forma general y la avaricia son las dos formas particulares del ansia de dinero. La sensualidad abstracta presupone un objeto que contenga la posibilidad de todos los placeres. La sensualidad abstracta la realiza el dinero en la determinación en la que él es el *representante material de la riqueza*; el dinero realiza a la avaricia, en la medida en que él solamente es la forma general de la riqueza frente a las mercancías como sus sustancias particulares. Para conservar el dinero en cuanto tal, para satisfacer la necesidad de la codicia de dinero en cuanto tal, la avaricia tiene que sacrificar y renunciar a toda la relación con los objetos de las necesidades particulares. La codicia de dinero o el ansia de riqueza significa necesariamente la destrucción de la comunidad antigua. De ahí la oposición contra ella. El dinero mismo es la comunidad y no puede soportar ninguna otra por encima de él. Esto, sin embargo, presupone el desarrollo completo de los valores de cambio, es decir, de una organización de la sociedad correspondiente a este desarrollo. Entre los antiguos el valor de cambio no era el *nexus rerum*; así aparece solamente en los pueblos comerciantes, que sólo se

dedicaban al comercio itinerante, pero que no producían por sí mismos [156-157].

El dinero proporciona la paradójica sensación de tenerlo todo sin tener nada (o de tenerlo todo *en potencia*) ¿hay alguna droga más poderosa que esta? El dinero ofrece — como certeramente dice Marx— la *sensualidad en general*. Como a *nexus rerum* no admite la competencia de ningún otro vínculo: “el dinero mismo es la comunidad”.

Véase, pues, la importancia del dinero tanto en la función de vínculo material como en la de espiritual; no solamente da fluidez a las relaciones de producción —vale a decir, a la escisión— sino que actúa como cemento ideológico.

5.- El dinero en tanto que capital

El dinero, como manifestación absoluta del valor o de la objectificación –objetivación alienada– humana, deviene –en su ulterior etapa de desarrollo– *capital*, forma en la que el valor “autoengorda”.

Al intercambio de mercancías –y el trabajo es una más– los individuos mantienen relaciones de igualdad:

(...) el individuo A satisface la necesidad del individuo B mediante la mercancía *a*, sólo porque y en la medida en que el individuo B satisface la necesidad del individuo A mediante la mercancía *b* y viceversa. Cada uno sirve al otro para servirse a sí mismo cada uno se sirve del otro recíprocamente como si fuera su instrumento. En la consciencia de ambos individuos está ahora presente: 1) que cada uno solamente alcanza su finalidad, en la medida en que sirve a otro como instrumento 2) que cada uno se convierte en medio para el otro (ser para otro) sólo en cuanto fin para sí mismo (ser para sí); que la reciprocidad según la cual cada individuo se convierte al mismo tiempo en medio y fin, y sólo alcanza su fin en la medida en que se convierte en medio, y sólo se convierte en medio, en la medida en que se coloca a sí mismo como fin (vi), esta reciprocidad es un hecho necesario, presupuesto como condición natural del cambio, pero en cuanto tal es indiferente para cada uno de los sujetos del cambio; esta reciprocidad sólo tiene interés para él en la medida en que satisface su interés, excluyendo el del otro, sin relación con él. Esto quiere decir, que el interés común que se presenta como motivo del acto en su conjunto es ciertamente reconocido por

ambas partes como un hecho, pero que en cuanto tal no es motivo [del acto], sino que procede, por así decirlo, sólo a espaldas de los intereses particulares que se reflejan en sí mismos, a espaldas del interés de un individuo en oposición con el interés del otro [182-183].

En resumen: en el acto del cambio, las mercancías – tengamos presente que la mercancía es una *forma* – toman el protagonismo e imponen su reciprocidad a través de los intereses particulares de los agentes cambiarios. En este sentido, la *igualdad* lo es de personas en tanto que representantes de cosas; si se mira el asunto más a fondo, se puede ver que tanto la igualdad como la libertad son dadas por supuesto – o, si se prefiere, son *a priori* ideológicos –, y que esta circunstancia arraiga en el olvido que el hecho de que el valor de cambio sea el fundamento objetivo de la organización social de la producción presupone la manipulación del individuo en tanto que productor, ya que...

...su producto inmediato no es ningún producto para él, sino que sólo se convierte en producto en el proceso social, y tiene que adoptar esta

forma general y, sin embargo, extrínseca; que el individuo sólo tiene existencia en cuanto individuo productor de valor de cambio, y por lo tanto, ya en ella está incluida la total negación de su existencia natural; él está, por lo tanto, completamente determinado por la sociedad; que esto además presupone división del trabajo, etc., en la cual el individuo es colocado en otras relaciones distintas de aquellas de mero individuo que cambia, etc. Que, por lo tanto, el presupuesto no sólo no es en modo alguno un presupuesto que procede de la voluntad, o de la naturaleza inmediata del individuo, sino que es un presupuesto histórico, que coloca al individuo como determinado por la sociedad [186-187].

Marx refuta decididamente los que se hacen ilusiones sobre la igualdad y la libertad en relación al valor de cambio, que supuestamente habrían estado pervertidas por el capitalismo (p.e. Proudhon):

A ellos hay que responderles: que el valor de cambio, o aun más, el sistema monetario es en realidad el sistema de la libertad e igualdad, y que lo que se les enfrenta perturbadoramente en el desarrollo reciente del sistema son perturbaciones inmanentes al mismo, es precisamente la realización de la igualdad y la libertad, que se acreditan como la desigualdad y la ausencia de libertad. Es un deseo tan piadoso como tonto que el valor de cambio no se desarrolle hasta convertirse en capi-

tal, o que el trabajo productor de valor de cambio no se desarrolle hasta convertirse en trabajo asalariado [187-188].

Así, pues, las “perturbaciones del sistema” de la libertad y de la igualdad que lo muestran como el sistema de la desigualdad y la ausencia de libertad, vienen a corroborar lo que se ha apuntado antes: que los principios que el sistema proclama como esenciales suyos son contradictorios con él mismo, y que su realización plena supone su superación.

El capital es el dinero en una determinación diferente del dinero como a tal; después de que el dinero ha tomado la forma de capital ya no hay retorno posible, ya que aunque el capital en tanto que dinero parece el retorno del capital a una forma inferior, es “solamente la colocación del mismo en una particularidad, que como no-capital existía antes que él, y que constituye uno de sus presupuestos” [190]. Pero ¿de donde sale el capital? No de la *circulación*, a la que constantemente se deben lanzar dineros y mercancías; ella aparece como lo inmediatamente dado a la superficie de la sociedad burguesa, a pesar de que...

...existe solamente en la medida en que es constantemente mediada. Considerada en sí misma, ella es la mediación de extremos presupuestos. Pero ella no pone estos extremos. Ella, por lo tanto, tiene que ser mediada no sólo en cada uno de sus momentos, sino en cuanto mediación global, en cuanto proceso total. Su ser inmediato es, por lo tanto, pura apariencia. *Ella es el fenómeno de un proceso que tiene lugar tras ella* [194].

El capital se autoproduce en simbiosis con el trabajo. No se trata de la simple creación de valor de cambio (no-valor-de uso para uno) por parte del productor para lanzarlo al mercado como producto con valor de uso para otros, sino que el trabajador facilita al capital un valor de uso que no está materializado en un producto, que “no existe en general fuera del, se decir, no existe realmente, sino sólo potencia, como su capacidad” [207-208].

Obsérvese como se va acercando Marx al descubrimiento de la categoría de *fuerza de trabajo*.

El trabajo y el capital se enfrentan, respectivamente, como valor de uso y valor de cambio. La única utilidad que

puede tener un objeto para el capital es la de conservarlo y aumentarlo.

Según su concepto el dinero es el resumen de todos los valores de uso; pero en la medida en que es siempre sólo una determinada cantidad de dinero (aquí capital) su límite cuantitativo está en contradicción con su cualidad. En su naturaleza, por lo tanto, está implícita la tendencia a sobrepasar constantemente sus propios límites (...) Para el valor que se mantiene en sí como valor, la multiplicación coincide con la autoconservación, y él se conserva solamente por el hecho de que constantemente sobrepasa su límite cuantitativo, que contradice su determinación formal, su generalidad intrínseca. El enriquecimiento se convierte en un fin en sí mismo [211].

Efectivamente: en el sentido cualitativo, el dinero lo es todo –en potencia–; pero cuantitativamente siempre tiene un límite. Así, su universalidad se encuentra constantemente frustrada por su manifestación real, que debe ser particular.

La naturaleza común a las mercancías *qua* mercancías es la de ser trabajo objetivado; pero para poderse objetivar, el trabajo debe pasar por su proceso de objetivación (trabajo

como subjetividad). El trabajo como posibilidad objetiva se manifiesta como sujeto vivo: el *trabajador*. Entre este y el capitalista hay un cambio de equivalentes: uno obtiene dinero y el otro obtiene un valor de uso: la disposición sobre el trabajo ajeno. La apariencia equitativa de este cambio es, no obstante, ilusoria:

En realidad, esta igualdad está ya alterada por el hecho de que su relación con el capitalista en cuanto trabajador, es decir, en cuanto valor de uso en forma específicamente diferente del valor de cambio, en oposición al valor puesto como valor, es ya un presupuesto para este cambio aparentemente simple; él está ya, por lo tanto, en una relación económica determinada de forma diferente, es decir, fuera del cambio, en el cual la naturaleza del valor de uso, el valor de uso particular de la mercancía en cuanto tal, es indiferente. Esta apariencia existe, sin embargo, como ilusión por su parte, y en cierta medida también por la otra parte, y modifica, por lo tanto, esencialmente su relación, a diferencia de aquella en que el trabajador se encuentra en otros modos de producción social [226].

La categoría de “vendedor de fuerza de trabajo” no es, pues, optativa, sino que viene históricamente determinada (no es lo mismo que ser vendedor de, por ejemplo, al-

fombras persas). El *trabajador* no puede escoger; el *capitalista*, si. La presunta “igualdad de oportunidades” no es más que uno de los mitos que dan consistencia a la ideología.

Es una ley de este proceso la separación de la propiedad del trabajo. En tanto que no-capital, el trabajo es, por una parte...

...trabajo no objetivado, concebido negativamente (y, sin embargo, objetivo; lo no-objetivo mismo en forma objetiva). En cuanto tal, el trabajo es no-materia prima, no-instrumento de trabajo, no-producto en bruto: es trabajo separado de todos los instrumentos de trabajo y objetos de trabajo, separado de su total objetividad. Es el trabajo vivo que existe como abstracción de estos momentos de su existencia real (e igualmente como no-valor); esta completa desnudez, vacía de toda objetividad, pura existencia subjetiva del trabajo. El trabajo como la pobreza absoluta. La pobreza no como privación, sino como exclusión total de la riqueza objetiva. O también, en cuanto que es el no-valor existente, y, por lo tanto, es un puro valor de uso objetivo, que existe sin mediación, esta objetividad sólo puede ser una objetividad no separada de la persona; sólo puede ser una objetividad que coincide con su inmediata corporeidad. En la medida en que la objetividad es puramente inmediata, ella es de forma igualmente inmediata no-objetividad. En otras pala-

bras: no es una objetividad que cae fuera de la existencia inmediata del individuo [235-236].

Marx se está refiriendo ahí a la *fuerza de trabajo*, ya que el trabajo propiamente dado es ya un *momento* del capital y, por lo tanto, no puede ser no-capital. Como aún, sin embargo, no ha desarrollado esta categoría fundamental, emplea, de momento, la de *trabajo no objetivado concebido negativamente*.

Por otro lado, el trabajo es...

Trabajo no-objetivado, no-valor, concebido positivamente, o negatividad que se refiera a sí misma; en tal sentido el trabajo es lo no-objetivado, y por lo tanto, lo no-objetivo, es decir, la existencia subjetiva del trabajo mismo. El trabajo no como objeto, sino como actividad; no como valor en sí mismo, sino como la *fuerza viva* del valor. La riqueza general existe en el capital en forma objetiva, como realidad, y frente a él el trabajo se manifiesta como la riqueza en cuanto posibilidad general, que se acredita como tal en la acción. No es, por lo tanto, contradictorio en modo alguno afirmar que el trabajo es, por una parte, la *pobreza absoluta en cuanto objeto*, y por otra, la *posibilidad general* de la riqueza en cuanto sujeto y en cuanto actividad; más bien, las dos partes de esta frase que se contradicen por todos lados, se condicionan recíprocamen-

te, y proceden de la esencia del trabajo tal como es presupuesto en cuanto antítesis, en cuanto existencia antitética del capital, y a su vez presupone por su parte al capital [236].

(Este párrafo se refiere ya al trabajo como a tal).

Así, pues, negativamente el trabajo es la *pobreza absoluta* (en tanto necesariamente excluido de la riqueza) y positivamente es la *f fuente viva del valor* —la condición que subjetivamente sea la “posibilidad general de la riqueza” es su reducción objetiva a la pobreza absoluta. Marx ya ha descubierto que, en tanto valor de uso que se enfrenta al dinero puesto como capital, el trabajo es trabajo abstracto (trabajo en general), absolutamente indiferente a su determinación particular, pero capaz de toda determinación.

El trabajo, como fuente de valor, es el valor de uso propio del capital; forma parte de éste como un de sus momentos y le transfiere la vida y la energía que le faltan, transformando la masa amorfa de materia prima que contiene. El tiempo que excede del necesario para producir su propio valor —como mercancía— y durante el que genera valor extraordinario (*plusvalor* o *plusvalía*) en forma de *pluspro-*

ducto es el *plustrabajo*; el resultado final del proceso es el *pluscapital* o capital producido *exclusivamente* por el trabajo, a pesar de que absolutamente ajeno (y opuesto) a este (cfr. pp. 400-414).

En este contexto, Marx utiliza un concepto que es el inmediatamente precursor del concepto de *fuerza* de trabajo: la *capacidad de trabajo*.

No sólo ha producido [la *capacidad de trabajo*, J.S.] la riqueza ajena y la propia pobreza, sino también la relación entre esta riqueza como riqueza que se relaciona consigo misma y con la capacidad de trabajo como pobreza, mediante cuyo consumo el capital atrae hacia sí nuevas energías vitales y se valoriza de nuevo. Todo esto procede del cambio, en el que ella cambió su capacidad de trabajo viva por una cantidad de trabajo objetivado, sólo que ahora este trabajo objetivado -estas condiciones de su existencia que existen fuera de él, y este autónomo estar-fuera-de-él de estas condiciones objetivas- se presenta como su propio producto, como algo creado por ella misma; por un lado como su propia objetivación, por otro como objetivación de sí misma en la forma de poder independiente y que la domina mediante su propia acción [408].

La explotación de la fuerza de trabajo consiste en que esta se cambia a ella misma por trabajo objetivado (forma de cualquier medio de subsistencia); este cambio, que en realidad forma parte del mantenimiento de este valor de uso tal y como se lleva a cabo el mantenimiento de cualquier máquina, implica su objetivación alienada. El capital, como forma suprema de la alienación, descansa sobre la escisión; eso no obstante, bajo este modo de producción se desarrollan las condiciones materiales para superarla. A pesar de todo, es la contradicción en movimiento “porque tiende a reducir el tiempo de trabajo a un mínimo, mientras que por otra parte pone al tiempo de trabajo como la única medida y fuente de la riqueza” [OME 22; 91]. Por una parte organiza la ciencia y la sociedad en función de la eficacia de la producción y la distribución, pero del otra mantiene estas fuerzas constreñidas en sus parámetros anacrónicos, porque para él no son más –ni menos– que medio –y *medio*– de existencia.

Esta inmensa capacidad productiva desabrochada bajo el capital es una fuerza ajena para el trabajo, que ha sido

quien la ha alimentado; es una fuerza ajena para la misma sociedad.

El acento no es puesto sobre el estar-objetivado, sino sobre el estar-enajenado, el estar-alienado, el estar-extrañado, sobre el no-pertenecer-al-trabajador, sino a las condiciones de producción personificadas, es decir, sobre el pertenecer-al-capital este inmenso poder objetivo, que el trabajo social se ha contrapuesto a sí mismo como uno de sus momentos. En la medida en que, desde el punto de vista del capital y del trabajo asalariado, tiene lugar la creación de este cuerpo objetivado de la actividad, en contraposición a la capacidad de trabajo inmediata -este proceso de la objetivación desde el punto de vista del trabajo, o como apropiación de trabajo ajeno desde el punto de vista del capital-, esta distorsión e inversión es una distorsión e inversión real, no meramente ideal, es decir, no una distorsión e inversión que sólo existe en la representación de los trabajadores y los capitalistas [228].

Marx considera (y este punto puede suscitar una razonable discrepancia) que esta inversión es una necesidad histórica de cara al desarrollo de las fuerzas productivas en un momento dado de la historia, todo y que añade: “pero en modo alguno una necesidad *absoluta* de la producción; más bien una necesidad evanescente” [228]. El sentido te-

leológico de este proceso es su autosupresión — *Aufhebung*.

Los economistas burgueses están hasta tal punto presos en las representaciones de un estadio histórico determinado de la sociedad, que la necesidad de la objetivación de las fuerzas sociales del trabajo se les presenta como inseparablemente unida a la necesidad de la enajenación de las mismas frente al trabajo vivo. Sin embargo, con la supresión del carácter inmediato del trabajo vivo, en cuanto mero trabajo individual, o en cuanto mero trabajo interno, o mero trabajo externamente general, con la colocación de la actividad de los individuos como actividad inmediatamente general o social, se elimina esta forma de enajenación en los momentos objetivos de la producción; de esta forma son puestos como propiedad, como el cuerpo social orgánico, en el que los individuos se reproducen en cuanto individuos, pero en cuanto individuos sociales. Las condiciones que posibilitan el existir en cuanto individuos sociales en la reproducción de su vida, en su proceso vital productivo, son puestas por primera vez mediante el propio proceso económico histórico; tanto las condiciones objetivas como las subjetivas, que no son más que las dos formas diferentes de las mismas condiciones [229].

Se entiende que para Marx “economista burgués” es el que, en la etapa histórica dominada por esta clase social

—y siendo o no epígono— opera conceptualmente bajo los parámetros de la ideología, tomando las determinaciones temporales por eternas; por lo tanto, no puede desvincular la objetivación de su manifestación alienada en el marco de la escisión capitalista (que para él es natural); pero es a través de este proceso como se crean las premisas que permitirán que la objetivación sea una “actividad inmediatamente general o social” suprimiendo, también, “la alienación en los momentos objetivos de la producción”. La socialización de la producción capitalista —que es una necesidad del sistema— pone, así, las condiciones históricas de su superación —que *puso* las *condiciones* no quiere decir, evidentemente, que proclame querer ser suprimido.

ⁱ Eso es exacto, si no más, por lo que hace a la “historia” individual —o al menos así lo revelan los estudios de Piaget [cfr. nota 93; bibliogr.].

ⁱⁱ Entiéndase que no es que Marx alabe el advenimiento del carácter general i abstracto del trabajo, sino el hecho de que los economistas —en este caso Smith— se den cuenta del mismo.

ⁱⁱⁱ En la sociedad medieval.

^{iv} En la sociedad capitalista.

^v Cfr. supra el ejemplo de Aristóteles.

^{vi} ...que cada individuo, por lo tanto, se coloca como ser para el otro, en la medida en que es ser para sí, y el otro se coloca como ser para el primero, en la medida en que es ser para sí mismo [182].