



LA SOLEDAD DE MARX

Estudios filosóficos sobre los Grundrisse

**OMAR ACHA
MARIANO NICOLÁS CAMPOS
FACUNDO NAHUEL MARTÍN
LUCAS MANUEL VILLASENIN**

RAGIF EDICIONES

LA SOLEDAD DE MARX

Estudios filosóficos sobre los Grundrisse

**OMAR ACHA
MARIANO NICOLÁS CAMPOS
FACUNDO NAHUEL MARTÍN
LUCAS MANUEL VILLASENIN**

RAGIF EDICIONES

La soledad de Marx : estudios filosóficos sobre los Grundrisse / Omar Acha ...
[et al.]. - 1a

ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2019.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-46718-6-8

1. Filosofía. I. Acha, Omar

CDD 170

Omar Acha, Mariano Nicolás Campos, Facundo Nahuel Martín y Lucas Manuel Villassenin
La soledad de Marx. Estudios filosóficos sobre los Grundrisse

Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2019, 172 pp.

ISBN: 978-987-46718-6-8

Diseño: Juan Pablo Fernández

Disponible en <http://ragif.com.ar/ragif-ediciones/>

RAGIF EDICIONES

Dirección postal: Paraguay 3745 3o B (1425) CABA – Argentina



Esta edición se realiza bajo la licencia de uso creativo compartido o Creative Commons: “Atribución-compartirIgual 4.0 Internacional”. Está permitida la copia (y la copia de la copia), distribución, exhibición y utilización de la obra, bajo las siguientes condiciones:

Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autores, editorial, ciudad, año), proporcionando un vínculo a la licencia e indicando si se realizan cambios

Mantener estas condiciones para obras derivadas: solo está autorizado el uso parcial de esta obra para la creación de obras derivadas siempre que estas condiciones de licencia se mantengan para la obra resultante.

ÍNDICE

Introducción general	pág. 7
¿Por qué leer los <i>Grundrisse</i> ?: Marx como teórico de la modernidad, por Facundo Nahuel Martín	pág. 25
Teoría del mercado mundial en los <i>Grundrisse</i> , por Mariano Nicolás Campos	pág. 55
Karl Marx y la crítica de la historia universal: el lugar de los <i>Grundrisse</i> , por Omar Acha	pág. 81
Las crisis del capital en los <i>Grundrisse</i> , por Lucas Manuel Villasenín	pág. 115
Sobre los autores	pág. 169

INTRODUCCIÓN GENERAL

Los ensayos componentes de este libro confluyen en una materia común: el conjunto de manuscritos redactados por Karl Marx entre 1857 y 1858, conocidos como *Grundrisse*, es decir, “planos” o “trazos fundamentales” *para la crítica de la economía política* (Marx, 1971-1976; Marx, 1977). Aunque reconocen el carácter doble de los *Grundrisse* como acontecimiento y documento, según se verá más adelante, estos trabajos no son ejercicios de historia intelectual. En cambio, construyen conceptos que el propio Marx despliega en algunos casos parcialmente, y en otros solo atisba *qua* conceptos, para atarearse en la crítica del discurso de la economía política: modernidad, historia, mercado y crisis.

Con el propósito de encuadrar la problemática común ordenadora de los ensayos, esta introducción comienza con una presentación sinóptica de los *Grundrisse* como documento, continúa con una contextualización de su emergencia en el seno de la obra marxiana madura seguida de una síntesis de los estudios dedicados a la materia y, por último, concluye con un esquema de las premisas conceptuales compartidas por los trabajos aquí publicados.

Brevísima historia de los *Grundrisse*

Una lectura rigurosa de los cuadernos implica situar su lugar en la producción teórico-política de Karl Marx. Los así llamados *Grundrisse* son los primeros resultados de las investigaciones sobre economía política que su autor realiza en Londres. Luego de haber desarrollado un primer

acercamiento a la temática en los llamados *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* durante su estancia en París y declarado su intención seminal de emprender una “obra de economía política”, más de una década después redacta los *Grundrisse*, una crítica dirigida a los fundamentos, presupuestos y condiciones de posibilidad de la mentada economía política. Los *Grundrisse* constituyen así el primer escenario extenso de una completa revisión llevada adelante por el propio Marx de sus concepciones vigentes hasta 1850.

Los *Grundrisse* son escritos entre julio de 1857 y mayo de 1858, fechas entre las que, según Ernest Mandel, “se sitúan probablemente las contribuciones más valiosas que Marx haya hecho al desarrollo de la ciencia económica” (Mandel, 1967: 82). Los textos que constituyen los *Grundrisse* son redactados de prisa con el objeto de explicar el estallido de la crisis económica en curso, el “Pánico de 1857”, del que Marx espera una conmoción del *status quo* europeo posterior a las revoluciones de 1848. Entretanto, en lo personal, Marx y su familia sufren grandes penurias económicas y sobreviven gracias a la colaboración de su amigo Friedrich Engels y a las publicaciones en *New York Tribune* y *The New American Cyclopaedia*. A comienzos del año 1857 las necesidades económicas no constituyen su único problema material. Durante esos meses Marx sobrelleva sucesivas enfermedades que lo constriñen a guardar reposo por varias semanas y en julio sufre, junto con su esposa Jenny von Westphalen, el fallecimiento de un hijo recién nacido.

En cuanto al destino posterior de los cuadernos y como muchos otros escritos de Marx, estuvieron sumergidos en el olvido durante décadas hasta su publicación por primera vez en 1939 en Moscú. No fueron conocidos, por tanto, por figuras del marxismo de principios del siglo veinte como Gueorgui Plejanov, Vladimir Illich Ulianov (Lenin), Rosa Luxemburg o Antonio Gramsci. Respecto del caso específico de Friedrich Engels, no hay certezas acerca de que los haya leído. En cualquier caso no son mencionados cuando explica el proceso de elaboración de *El capital* II y III. En 1903 Karl Kautsky, otro de los custodios del *Nachlass* marxiano, publica un fragmento extraído de lo que hoy

denominamos los *Grundrisse*, la “Introducción a la crítica a la economía política” –también conocida como “Introducción de 1857”– pero no menciona la existencia de los otros cuadernos que posiblemente lo acompañaban. Hubo que esperar a que David Riazanov los redescubriera en 1923, junto a tantos otros escritos marxianos que darán lugar a la confección de los *Manuscritos económico-filosóficos* y *La ideología alemana*.

En 1939 y 1941 aparece en Rusia la primera publicación, distribuida en dos volúmenes, con el título de *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, agrupando ocho cuadernos de Marx. El término principal del título es adoptado de una carta de Marx a Engels, de diciembre de 1857, en la que aquél dice trabajar durante las noches en una síntesis de sus estudios económicos que alcanzarán para aclararse al menos los elementos básicos antes de que se radicalizara la crisis económica (“*damit ich wenigstens die Grundrisse im klaren habe vebor dem déluge*”). El subtítulo atribuido proclama su estatus de “borrador” (*Robentwurf*), una caracterización que involucra una decisión interpretativa pues lo instituye como versión preliminar de otra formulación acabada.

Los *Grundrisse* se publican nuevamente en una edición masiva en 1953, en Berlín del Este. A partir de esta reedición algunos segmentos adquieren relevancia, como el texto llamado “Formas que preceden a la producción capitalista” gracias a una versión en inglés prologada por Eric J. Hobsbawm en la década de 1960, o el “Fragmento sobre las máquinas” cuya importancia puede rastrearse hasta lecturas no solo en la órbita del italiano Antonio Negri –al que nos referiremos más adelante– sino también a otras intervenciones recientes como la del aceleracionismo.

Las primeras publicaciones completas de los *Grundrisse* en lenguas diferentes al alemán se realizan en Japón (1958-1965) y en China (1962-1978); mientras que en Francia e Italia son traducidos a fines de la década de 1960. En castellano son publicados por primera vez en Cuba en el año 1970 desde la versión francesa y un año después, José Aricó, Miguel

Murmis y Pedro Scaron editan una traducción directa del alemán en tres volúmenes para la editorial Siglo Veintiuno de Buenos Aires y más tarde de México (que, dicho sea de paso, es la adoptada por los autores que componemos este libro: Marx, 1971-1976). Otras dos traducciones al castellano aparecen, una en España bajo la dirección de Manuel Sacristán (1972-1977) y otra en México realizada por Wenceslao Roces para la editorial Fondo de Cultura Económica. La publicación de la traducción integral al inglés por Martin Nicolaus es tardía (1973), pero por la *lingua franca* en que es vertida, deviene decisiva para la multiplicación de la “historia efectual” de los *Grundrisse*.

Sin pretender abrumar al público lector, es útil por último notar que la traducción en farsi se publica en Irán en 1985-1987, la versión coreana data del año 2000 y la portuguesa aparece en Brasil en 2008, signos recientes del perdurable interés despertado por los manuscritos de 1857-1858 en la investigación marxista.

El lugar de los *Grundrisse* en la producción marxiana

Sabemos que la noción de “obra”, entendida como continente autocentrado de un significado revelado, es dudosa. Sin ingresar en aporéticas postestructuralistas, razones llanamente bibliográficas conducen a vacilar ante la asignación de esa noción para numerosos textos marxianos, incluido quizás más que ningún otro ese palimpsesto que es *El capital*. Obras decisivas para la lectura de Marx como los *Manuscritos económico-filosóficos*, *La ideología alemana*, *Teorías del plusvalor*, estuvieron destinadas a la gestación *a posteriori* por criterios ajenos al propio “autor”. Carecemos aún de un diagnóstico preciso de cuánto de la “obra de Marx” es deudora de las construcciones de Engels, Kautsky y Riazanov, así como de las traducciones en diversas lenguas. Los *Grundrisse* no evaden la incertidumbre sobre su carácter de documento.

Con propósitos informativos respecto de lo recién señalado, mencionemos que los *Grundrisse*, tal como son accesibles en la actualidad,

son los diseñados por el moscovita Instituto Marx-Engels durante la década de 1930. Su director, Riazanov, había anunciado en 1923 el descubrimiento del manuscrito, novedad difundida dos años más tarde en la publicación de la temprana Escuela de Fráncfort, el *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*. La publicación de los cuadernos de los *Grundrisse* es prevista en la *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)* cuyo inicio en 1927 es discontinuada, postergando en más de una década la aparición pública.

La estructura del texto de 1939-1941 consta del teórico-metodológico “Cuaderno M” o “Introducción de 1857”, seguido de siete cuadernos y un apéndice con discusiones de escritos de Bastiat y Carey. La segunda edición de la *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA²)* modifica entre 1976 y 1981 el orden de los manuscritos anteponiendo “Bastiat y Carey” a la “Introducción” seguida de los cuadernos. Ese criterio es incorporado en 1983 al volumen 42 de las *Marx-Engels Werke* y a la edición digital de *MEGA*. La alteración modifica el título de los cuadernos, ahora denominados lacónicamente *Ökonomische Manuskripte 1857-1858*. En resumen, antes que una obra unívoca hoy nos encontramos con tres manuscritos ordenados cronológicamente: “Bastiat y Carey”, escrito en julio de 1857, la “Introducción” compuesta en agosto del mismo año, y los siete cuadernos redactados entre octubre de 1857 y mayo de 1858. Las derivaciones interpretativas son relevantes pues discutiendo la obra de Carey, Marx identifica a los Estados Unidos como una constitución social capitalista fundada en sí misma, esto es, descubre la auto-reproducción de una lógica inmanente aún no alcanzada en Europa.

Nos hemos detenido brevemente sobre esta fluidez de los textos marxianos y sus siempre controvertibles composiciones por otro motivo que una razonable sensibilidad a la dimensión material de los escritos aquí estudiados. Se trata más bien de asumir la naturaleza inexorablemente inconclusa de las escrituras de Marx y la imposibilidad de eludir el trabajo reinterpretativo, no solo para restituir una investigación en curso, sino también por la imposición de interrogaciones gestadas en nuestra propia época. Por cierto, el signo polémico no es nuevo respecto

de las lecturas de lo que todavía, por motivos prácticos, continuaremos denominando los *Grundrisse*.

La lectura de los *Grundrisse* permite advertir que diversos fragmentos son retomados y modificados por su redactor en la *Contribución a la crítica a la economía política* en 1859 y en las sucesivas ediciones del volumen primero de *El capital* publicadas en vida de Marx. Esto puede ser evaluado de diversas maneras. El filósofo polaco Leszek Kolakowski, por ejemplo, sostiene que *El capital* es la culminación de las sucesivas producciones marxianas sobre economía política concebidas de una manera acumulativa. Considera que la publicación de los *Grundrisse* tiene como principal virtud la de haber servido “en gran medida para refutar a aquellos que defendían la existencia de una significativa discontinuidad en las ideas de Marx” (Kolakowski, 1980: I, 265). Tal modo de pensar estos trabajos de Marx como textos de transición hacia *El capital* involucra una dificultad interpretativa que no puede ser obviada.

El examen de la correspondencia de Marx revela que su proyecto de investigación no tenía previsto culminar con una obra llamada *El capital*. Hay dos cartas de Marx del año 1858 referidas a esta cuestión. Una destinada a Ferdinand Lasalle del 22 de febrero y otra a Friedrich Engels del 2 de abril. En ambas sostiene que su pesquisa se dividirá en seis libros en el siguiente orden: “1) del capital; 2) propiedad de la tierra; 3) trabajo asalariado; 4) Estado; 5) comercio internacional; 6) mercado mundial”. Las partes de este gran proyecto, por lo menos en este momento del itinerario intelectual de Marx, están directamente ligadas al método con el que emprende la crítica de la economía política. Por esa razón es que en su “Introducción” de 1857 señala lo siguiente:

Los economistas del siglo XVII, p. ej., comienzan siempre por el todo viviente, la población, la nación, el estado, varios estados, etc.; pero terminan siempre por descubrir, mediante el análisis, un cierto número de relaciones generales abstractas determinantes, tales como la división del trabajo, el dinero, el valor, etc. Una vez que esos momentos fueron más o menos fijados y abstraídos, comenzaron [a surgir] los sistemas económicos que se elevaron desde lo

simple —trabajo, división del trabajo, necesidad, valor de cambio— hasta el estado, el cambio entre las naciones y el mercado mundial. Este último es, manifiestamente, el método científico correcto (Marx, 1971-1976: I, 21).

El capital es sin duda una obra fundamental en la biografía política e intelectual de Marx. Pero no constituye un punto de llegada. Como lo destaca José M. Aricó, una enseñanza de la publicación de los *Grundrisse* consiste en advertir que “*El capital* es solo una parte relativamente pequeña del conjunto del proyecto de Marx” y que “las mediaciones entre esta pequeña parte de la obra teórica de Marx y la totalidad del proyecto original no fueron establecidas por Marx” (Aricó, 2012: 28). A eso se añade que el trabajo marxiano se caracteriza por una constante revisión y autocrítica, en función tanto del quehacer propiamente analítico, de los acontecimientos contemporáneos y de las opciones políticas vigentes en su militancia comunista.

Principales investigaciones y relecturas sobre los *Grundrisse*

El lector inaugural de los *Grundrisse* es el teórico polaco Roman Rosdolsky, de quien se publica en 1968 su influyente *Génesis y estructura de ‘El capital’ de Marx*.¹ Se puede considerar a la misma como la primera recepción sistemática de los cuadernos en el mundo occidental. Rosdolsky considera enorme el valor de los *Grundrisse* para las futuras investigaciones marxistas pues pone de relieve que las producciones marxianas son mucho más elaboradas de lo hasta entonces percibido. Simultáneamente habilitan un cuestionamiento de las lecturas más dogmáticas sobre su producción teórica.

1 El título en alemán del libro de Rosdolsky tenía una clara referencia teleológica hacia *El capital*: *Zur Entstehungsgeschichte des Marx’schen ‘Kapital’*. La traducción al castellano porta un título que, en contraste con la conexión de los textos marxianos con la hegeliana *Ciencia de la lógica* (más adelante haremos algunas brevísimas referencias al respecto), traza un equívoco puente con el célebre estudio de Jean Hyppolite sobre la “génesis y estructura” de la *Fenomenología del espíritu*.

Rosdolsky estima que la degradación de la teoría marxista tanto en la economía como en las demás disciplinas durante las décadas previas a la publicación de su investigación tiene como fundamento el predominio del estalinismo. En oposición a esos intereses, Rosdolsky reivindica –como ya lo habían hecho antes Lenin en sus *Cuadernos filosóficos* y György Lukács en *Historia y conciencia de clase*– la dialéctica marxiana vinculada con la dialéctica hegeliana (Rosdolsky, 2004: 623). Su insistencia sobre el lugar ocupado por estos textos marxianos en su producción lo conduce a considerar que “sin la apropiación, sin la más amplia asimilación de las nociones metodológicas de los *Grundrisse* ya no es posible, a nuestro entender, ningún progreso real en el terreno de la economía marxista” (Rosdolsky, 2004: 623). La “economía marxista” es esclarecida metodológicamente por la filosofía.

El filósofo italiano Antonio Negri es otro destacado estudioso de los cuadernos en cuestión. En el año 1978, a partir de un curso dictado en la École Normale Supérieure por invitación de Louis Althusser, publica *Marx más allá de Marx*. El ex militante de Potere Operaio propone una interpretación original de los *Grundrisse*. Su hermenéutica de esta producción marxiana, al igual que la de Rosdolsky, es pensada en oposición a la ortodoxia marxista soviética. Negri recobra la textualidad marxiana en términos “revolucionarios”. A pesar de lo fragmentario e incompleto de la obra, sostiene que sigue una dinámica coherente susceptible de esa conclusión. Negri critica a Rosdolsky por ortodoxo al intentar actualizar el objetivismo marxista con los *Grundrisse*. El autor de *La anomalía salvaje* identifica la dificultad de una reducción teleológica de los cuadernos. Según Negri, considerar que los *Grundrisse* son “una primera e importantísima fase –hacia *El capital*– del desenvolvimiento de un pensamiento continuo” (Negri, 2001: 21) implica negar su índole de “texto político” orientado a la práctica revolucionaria.

En *Marx más allá de Marx* argumenta que los *Grundrisse* despliegan “el análisis de la subjetividad revolucionaria en el proceso del capital” (Negri, 2001: 23). Sostiene que esos textos “representan simultáneamente el punto más alto del análisis y de la imaginación-voluntad

revolucionaria de Marx” (Negri, 2001: 23). El proceso antagonista implicado en la dinámica comunista contra el dominio de la sociedad capitalista no es concebido en Negri bajo una forma dialéctica, sino como su negación inmediata. Los *Grundrisse* involucran una “crítica marxista de toda forma de dialéctica”.

Más recientemente, en el prefacio para la traducción al castellano de su libro en el año 2001, Negri invoca la vigencia fundamental de los *Grundrisse* para el análisis del postfordismo y de la denominada postmodernidad. Allí sostiene que lo decisivo no es el método de la crítica de la economía política o el examen de sus categorías, ni incluso la traslación política de su análisis. “En los *Grundrisse*”, afirma, “se trata de algo muy distinto”, a saber, “de una extraordinaria anticipación teórica de la sociedad capitalista madura” (Negri, 2001:7-8).

El filósofo argentino Enrique Dussel publica en 1985 *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. Esta recepción latinoamericana de la obra marxiana está expresamente articulada por su concepción de una filosofía de la liberación y su detracción de las recepciones hegemónicas del marxismo en el subcontinente. Dussel sostiene que se trata de divisar, a través de los *Grundrisse*, la esencia de la producción teórica marxiana. Al igual que Negri, Dussel no considera a estos textos solamente como elaboraciones preparatorias de *El capital*. Afirma que si *El capital* no hubiera sido producido los *Grundrisse* ya habrían planteado las cuestiones esenciales. Estos ocho cuadernos iniciados en 1857 expresan el momento creador fundamental en la producción teórica de Marx, en el que éste logra claridad de lo que en definitiva será el descubrimiento teórico radical de toda su vida (Dussel, 2014: 13).

La producción teórica de Marx recupera la lógica hegeliana en función de los aportes que Marx habría tomado de allí para su propio método dialéctico. El acercamiento realizado por Dussel lo lleva a trazar analogías directas entre las categorías y esquemas activos en los *Grundrisse* con aquellas postuladas por Hegel en su *Ciencia de la lógica* —a propósito de ello, una comparación sistemática entre los *Grundrisse*

y *Wissenschaft der Logik* es desarrollada más sistemáticamente por el investigador japonés Hiroshi Ushida (1988). Si bien Dussel deja lugar para pensar cierta inmadurez en algunos pasajes (sobre lo que regresa en libros posteriores), el intento de hacer una lectura minuciosa del texto tiene como propósito cardinal ceñir los *Grundrisse* en su riqueza histórica y creadora.

Desde fines de la década de 1960, en compleja relación con las interpretaciones dialécticas de *El capital* y la tradición filosófica y de teoría social de la Escuela de Fráncfort, se despliegan nuevas lecturas de Marx ligadas más con la crítica del valor (o la forma-valor) que con el paradigma de la determinación económica o de la lucha de clases. Con su libro de 1993, *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, Moishe Postone interviene en el escenario teórico con una elucidación original del proyecto intelectual de Marx estrechamente ligada a un uso de los *Grundrisse*. Su valoración de esta obra excede incluso a *El capital* mismo debido a la claridad con que expone la contradicción valor/riqueza real y el carácter específicamente histórico de categorías capitalistas tales como valor, trabajo abstracto, trabajo alienado, entre otras.

En su lectura de los *Grundrisse*, Postone controvierte la presencia de una concepción marxiana del desarrollo del trabajo a lo largo de la historia y de la sociedad comunista como realización del trabajo al fin liberado. Según su interpretación, el propósito marxiano es la *crítica del trabajo como categoría mediadora fundamental en la sociedad capitalista*. El sistema de dominación social constituido por el trabajo abstracto – especificidad histórica de la sociedad capitalista – debe ser superado por la negación de esa singular forma de trabajo. De esa manera, no hallaríamos a un Marx tributario de una filosofía transhistórica del trabajo, sino a un teórico crítico de las especificidades históricas constituyentes de la sociedad capitalista.

Diferenciándose del “marxismo tradicional”, Postone se distancia de quienes reconstruyen a Marx como un pensador de la *afirmación*

del trabajo encarnado en el proletariado como sujeto de la historia. En cambio, reconstruye una crítica de las formas sociales mediadas por el trabajo en la sociedad capitalista. En esta forma histórica peculiar, las personas no se vinculan entre sí a partir de relaciones *abiertas o directas* (como los lazos de dominación personal que caracterizan a otras sociedades) sino mediante vínculos impersonales, anónimos y abstractos mediados por el intercambio del trabajo y sus productos. La auto-mediación del trabajo en la sociedad capitalista, estructurante del capital como sujeto del proceso global (*valor que se auto-valoriza*) configura entonces la principal forma de dominación social en la modernidad. La reinterpretación de Postone encuentra en los *Grundrisse* los rudimentos tanto de una *crítica de la historia universal* como de una *crítica de la totalidad social capitalista*.

Para finalizar, mencionamos dos compilaciones de artículos recientemente publicadas, reveladoras del interés perdurable de la investigación sobre los cuadernos de 1857-1858: *Karl Marx's Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy 150 Years Later*, editada por Marcello Musto en el año 2008, e *In Marx's Laboratory. Critical Interpretations of the Grundrisse* organizada por Riccardo Bellofiore, Guido Starosta y Peter D. Thomas en 2013. Respecto de estas útiles recopilaciones de escritos heterogéneos usualmente contrapuestos a una tal vez demasiado unívoca noción de “marxismo tradicional”, la peculiaridad del presente libro consiste en que, renunciando a una coherencia sin fisuras entre sus cuatro contribuciones, la lectura de los *Grundrisse* revela las marcas de un diálogo entre sus autores, la consistencia de un conjunto de preguntas compartidas sin desmedro de que la concreción de las respuestas habilite reconocer matices internos.

Premisas compartidas

El enfoque de los estudios de este libro contraviene la convicción positivista de que tras la crisis teórica de 1848-1850 Marx genera un saber

objetivo sobre las estructuras materiales de los procesos históricos en la larga duración o de la sociedad capitalista, en completa prescindencia de la filosofía. Ciertamente, desde horizontes ligados al “materialismo histórico” de una “ciencia de la historia” o del conflictivismo transhistórico de la lucha de clases, la filosofía es habitualmente condenada a murmurar en la sombra de la ideología. Sea la exposición de los mecanismos económico-sociales fundamentales o las contradicciones de clases constitutivas de las prácticas, la filosofía cede su lugar en la teoría crítica e incluso desaparece como residuo metafísico.

En cambio, la lectura categorial aportada desde el énfasis en la dominación abstracta desarrollada por Marx (es cierto que parcial y en diversos aspectos de un modo genérico), reintroduce en la teoría crítica la relevancia de la reflexión filosófica. Una vez concebida la emergencia de una crítica dialéctica y negativa de la totalidad social históricamente situada, y más aún, cuando se explicita que esa crítica es un aspecto contradictorio de la propia dominación abstracta, la filosofía es reincorporada a la teoría crítica como un saber negativo y materialista. Esa conclusión, un tanto opacamente percibida por Marx, lo conduce tanto en extensos pasajes de los *Grundrisse* como en algunos tramos de *El capital*, a reiniciar un “flirteo” (es su palabra) con el discurso hegeliano.

Así las cosas, una premisa metódica de los ensayos del presente libro consiste en estudiar los *Grundrisse* como un acontecimiento filosófico en el corpus de la obra marxiana, cuyo específico objeto de estudio es la *moderna sociedad capitalista* y el modo en que se representa a sí misma. Marx sostiene la tesis sorprendente de que la sociedad capitalista como tal es un sujeto y que su estructura contradictoria es regulada por el despliegue anónimo del capital; y ligado a esto, introduce problemáticas nuevas como la subordinación humana a las máquinas, además de reelaborar asuntos tratados en otros textos de manera parcial, fragmentaria o episódica, como los referidos al método dialéctico, el análisis de las formas de producción social predecesoras a las capitalistas, la impugnación de la filosofía política moderna, la crítica a la teoría del valor y sus categorías o a la concepción de la historia universal.

Suponemos que la filosofía no es una aproximación o incluso una matriz teórica de lectura de los *Grundrisse*, entendidos estos últimos como un conjunto de textos de “economía política” o fundantes de una “concepción de la historia”. Marx desarrolla una teoría crítica en la cual la dominación social por una mediación abstracta históricamente forjada revela el rasgo “filosófico” de su objeto. Al reconocer esa dependencia del objeto, que provee tanto el tema de investigación como subtiende la eventualidad de su crítica, la praxis de la filosofía es materialista, histórica y dialéctica.

Esto implica desplazar el interés filosófico de las obras producidas por Marx de la década de los cuarenta —a partir de las cuales se ha procurado tradicionalmente reconstruir los elementos de una “filosofía marxista”— hacia fines de la década del cincuenta, proyectando una crítica históricamente determinada de la sociedad capitalista antes que la defensa de un sistema filosófico general basado en conceptos sobre el ser humano o el trabajo en general. En todo estudio históricamente determinado sobre la sociedad capitalista se plasman, probablemente, compromisos ontológicos. Sin embargo, en la reconstrucción de los *Grundrisse* son más importantes las categorías del capital, el valor y la mercancía, con sus relaciones dinámicas y totalizantes, antes que la explicitación de una antropología filosófica válida para cualquier época.

El objeto de los cuadernos denominados *Grundrisse* es desentrañar la especificidad de la forma social capitalista en cuanto está mediada por el movimiento de un sujeto global, el capital. El uso de Hegel predominante en ese trabajo de Marx es más crítico que apologético: volver a Hegel sería necesario, al parecer, para reconstruir la lógica de la dominación social (aunque conocemos la densidad significativa del verbo “volver”, como retorno pero también como inversión y subversión). La sociedad capitalista supone la temporalidad en que las personas dejan de dominarse las unas a las otras de manera directa para pasar a ser “dominadas por abstracciones” (Marx, 1971-1976: I, 92).

Solo en esta formación histórica las relaciones entre personas asumen la configuración de relaciones objetivadas entre cosas, en cuanto pasan a estar mediadas por el intercambio de mercancías de la “sociedad productora de mercancías”. En la construcción de una universalidad social fetichizada, además, las relaciones entre personas que adoptan el carácter de cosa tienen una dinámica característica, atravesada por el automovimiento del capital como sujeto enajenado del proceso social. Las categorías de la lógica dialéctica, organizadas en torno a un sujeto global que se auto-media, tienen entonces un valor crítico antes que afirmativo y permiten comprender la dominación social del capital.

El alcance que proponemos destacar en la relevancia filosófico-crítica de lo que el equipo de trabajo del Instituto Marx-Engels alguna vez decidió denominar *Grundrisse*, tal vez debería conducirnos a sustraer ese término de nuestro lenguaje. Esas “líneas directrices” de un “plano” (*Grundrisse*) a las que se le atribuyó el rasgo de “borradores”, amenazan con lanzarnos teleológicamente a la meta de la formulación acabada que sería *El capital*. Ninguno de los autores de este libro impugna la importancia de *El capital*. En rigor, planteos generados desde otras exigencias podrían suscitar la tesis de que, en efecto, Marx despliega en *El capital* mejor que en los *Grundrisse* el análisis de diferentes materias. Entonces, renunciando de antemano a descubrir en textos singulares al “verdadero Marx”, los estudios aquí contenidos se contraen en edificar desde el seno de los cuadernos de 1857-1858, leídos como un acontecimiento, argumentaciones de rango teórico.

A lo largo de los cuatro trabajos integrantes de esta compilación se verifican énfasis diferentes, se articulan modulaciones no siempre compatibles entre sí y se examinan bifurcaciones en torno a los *Grundrisse* como material de estudio. Sin embargo, estas variaciones significativas no dejan de situarse en el plexo de acuerdos reseñados más arriba, a saber, la reinterpretación de esos manuscritos marxianos como objeto legítimo de un análisis autónomo y el esfuerzo por desentrañar la especificidad histórica de la sociedad capitalista como forma social rasgada de contradicciones y susceptible de ser superada. Entendemos por *rein-*

terpretación el ejercicio híbrido de una práctica filosófica y un proyecto de reconstitución de la teoría crítica al que nos encontramos forzados por la naturaleza materialmente inconclusa de la textualidad marxiana. Reconocemos que Marx no siempre examina de manera plena problemas elevados en este libro al plano del concepto. Las interrogaciones que dirigimos a esos cuadernos de trabajo de 1857-1858 son inquietudes atizadas por una voluntad compartida por reflexionar críticamente sobre la ontología histórica de nuestro presente, es decir, por su peligro, su persistencia y su transitoriedad.

O. A., M. N. C., F. N. M., L. M. V.

Bibliografía

- Aricó, José M. (2012), *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bellofiore, Ricardo, Guido Starosta y Peter D. Thomas, comps. (2013), *In Marx's Laboratory*, Londres: Brill.
- Dussel, Enrique (1985), *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México: Siglo Veintiuno.
- Kolakowski, Leszek (1980), *Las principales corrientes del marxismo*, trad. J. Vigil, Madrid: Alianza. 3 vols.
- Mandel, Ernest (1967), *La formación del pensamiento económico de Marx*, trad. F. González Aramburu, Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Marx, Karl (1971-1976), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: borrador, 1857-1858*, trad. P. Scaron, colab. J. Aricó y M. Murmis, México: Siglo Veintiuno. 3 vols.
- Marx, Karl (1977), *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Fráncfort: Europäische Verlagsanstalt.
- Musto, Marcello, ed. (2008), *Karl Marx's Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy 150 Years Later*, Londres: Routledge.
- Negri, Antonio (2001), *Marx más allá de Marx*, trad. C. Prieto del Campo, Madrid: Akal.
- Postone, Moishe (2006), *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, trad. M. Serrano, Madrid: Marcial Pons.

Rosdolsky, Roman (2004), *Génesis y estructura de 'El capital' de Marx*, trad. L. Mames, México: Siglo Veintiuno.

Ushida, Hiroshi (1988), *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic*, Londres: Routledge.

¿POR QUÉ LEER LOS GRUNDRISSE?: MARX COMO TEÓRICO DE LA MODERNIDAD

FACUNDO NAHUEL MARTÍN

Introducción: marxismo, historicismo y modernidad

La relación del marxismo con la modernidad no puede separarse de las derivas de la izquierda política e intelectual. Podemos decir que la actitud general de la izquierda ante los procesos de modernización se invirtió a lo largo del siglo XX. Durante la mayor parte del siglo, la izquierda se pensó a sí misma como heredera obvia de la modernidad. De la mano de ese historicismo progresista y eurocéntrico que se llamó “materialismo histórico”, el marxismo tradicional fue una gran ideología modernizadora. Para esta ideología, el desarrollo de las fuerzas productivas sería la variable independiente de la historia. Su crecimiento inevitable haría avanzar la historia e imponiendo cada vez el pasaje a relaciones de producción superiores. El marxismo tradicional, y con él la mayor parte de la izquierda del siglo pasado, se consideraban herederos de la historia. El capitalismo sería entonces una fase transitoria de la formación social y económica de la sociedad, conforme una teleología de épocas preestablecida, ordenada según el desarrollo de las fuerzas productivas como eje propulsor. El progreso, cuya determinante última sería la técnica, habría hecho necesaria la llegada del capitalismo, así como al fin impondría su superación por una sociedad socialista. La izquierda se pensaba como la catalizadora política de un cambio social preordenado teleológicamente, y el marxismo como la conciencia de la necesidad histórica en desarrollo.

La idea de progreso que gobernó los imaginarios de la modernidad durante el siglo XIX y parte del XX, sin embargo, ha entrado en una crisis de la que no puede ni debe salvarse. Varios hechos, en la

realidad histórica primero y en la teoría después, conducen a ello. En primer lugar, los “civilizados” estados europeos produjeron experiencias totalitarias atroces, se sumieron en las “bárbaras” guerras mundiales y cometieron en su propio territorio atrocidades como los campos de concentración. Durante siglos Europa oprimió a sus periferias coloniales, muchas veces con brutalidad manifiesta, pero solo cuando las atrocidades de la modernidad se desplegaron en el territorio europeo se desmoronó su creencia en la propia superioridad histórica y civilizatoria. Tras el sentido de catástrofe general que atravesó al siglo XX, la izquierda aprendió a desconfiar de la idea de progreso.

En el campo intelectual varios procesos condujeron a destronar la idea heredada de progreso. La antropología y el descubrimiento de la alteridad cultural condujeron a la sospecha creciente sobre las autorrepresentaciones europeas tradicionales. Las reflexiones de la teoría crítica de la sociedad sobre la ilustración y la racionalidad instrumental pusieron en cuestión toda complacencia ingenua con la modernidad constituida. Finalmente, giros filosóficos como el posestructuralismo francés o el pensamiento postcolonial profundizaron la ruptura con los imaginarios intelectuales que hacían del capitalismo europeo el punto de llegada de una teleología histórica preconstituida y orientada al progreso humano general.

La izquierda, que entró al siglo XX creyéndose portadora de un progreso humano tan liberador como inevitable, sale de él en una aparente ruptura con cualquier idea de progreso y desconfiando de la modernidad como tal. Parece que, si existen fuerzas de la historia, éstas le pertenecen solo al capital. La idea misma de “modernización” significa, en el lenguaje cotidiano de la política de hoy día, profundización de la dominación capitalista e introducción de reformas neoliberales. Varios procesos conducen a esto. La derrota de la izquierda tras el siglo XX no responde solo a la mayor capacidad de las fuerzas del capital para imponerse y hegemonizar la sociedad, sino a que los proyectos nominalmente comunistas que alcanzaron el poder probaron ser, en su amplia mayoría, parte de la dominación social y la catástrofe histórica y no por-

tadores de una transformación emancipatoria. Con los fracasos de sus experiencias de poder a cuestas, la izquierda entró al cambio del siglo estratégicamente desarmada, replegada en una posición de resistencia sin aspiraciones liberadoras genuinas, al parecer sin creer ya en la viabilidad de cualquier alternativa civilizatoria. Esto redundó en una generalizada *reorientación a la resistencia* de la política de izquierdas, que parece condenada a refrenar o demorar la inevitable expansión del capitalismo.

La última crisis del marxismo pertenece al contexto más general de cuestionamiento de las ideas de progreso y modernidad, denunciadas como eurocéntricas, como coartadas ideológicas de las violencias coloniales europeas. Estas ideologías serían incapaces de dar cuenta de cómo los estados que se pretendían más civilizados terminaron por generar terribles formas de dominación. Tras el siglo XX, el marxismo tradicional, con su idea de progreso y su historicismo tecnocrático, se muestra incapaz de ofrecer claves para comprender la realidad o intervenir en ella.

Sin embargo, en años recientes han aparecido algunas nuevas lecturas de Marx que cuestionan su asociación con la filosofía de la historia y que rompen con la idea heredada del progreso. Estas interpretaciones no asumen una continuidad entre el marxismo como corriente posterior y el pensamiento de Marx. En cambio, se proponen reinterpretar los trabajos de Marx mismo desligándose de la carga de lecturas legada por la tradición marxista, incluyendo su asociación con el “materialismo histórico” como filosofía de la historia y su idea de progreso. Estos pensadores leen a Marx fuera de toda asociación con el historicismo y las nociones eurocéntricas del progreso. Parten de una crítica históricamente determinada del capital, objetando toda filosofía de la historia y toda pretensión de construir un discurso de validez transhistórica. Estos pensadores comparten los cuestionamientos hacia el concepto de historia universal que se han difundido en la crítica posestructuralista, pero los articulan con una relectura de Marx en clave no historicista.

Moishe Postone (1993) reconstruye el pensamiento maduro de Marx como una crítica históricamente determinada del capital. Las ca-

tegorías de valor, trabajo, mercancía y capital, desde su punto de vista, no tienen validez transhistórica sino que su campo de aplicación es acotado: se trata de categorías de la forma social capitalista en su especificidad histórica. La historia como proceso global, totalizante y que posee una dinámica, entonces, aparece únicamente bajo las formas sociales capitalistas. Marx, dice Postone, no es un continuador de las filosofías de la historia modernas sino su crítico. Sin embargo, a diferencia de otros críticos de la idea de historia como los posestructuralistas, Postone (y su Marx) no desconoce que, en las condiciones peculiares del capitalismo, existe efectivamente algo como una dinámica histórica objetiva, independiente de la voluntad de las personas y totalizante. El proyecto intelectual marxiano (diferente de los conceptos establecidos en el marxismo tradicional) se basa en la recuperación crítica de la filosofía de la historia hegeliana con sus ideas de sujeto y totalidad. Solo que ahora no se trata de “invertir” en términos materialistas a Hegel, sino de proveer una “justificación” históricamente determinada de su dialéctica. En las condiciones históricamente determinadas del capitalismo, y solo en ellas, emerge efectivamente algo como una lógica histórica general, que se impone por sobre los particulares, reduciendo la contingencia a necesidad y la diferencia a la identidad. Marx, sin embargo, es un crítico de esta lógica, que organiza un *modo de dominación* y no un proceso de aprendizaje, maduración o liberación progresiva de la humanidad. La existencia de una dinámica histórica autopropulsada caracteriza a la dominación social sufrida por las personas a manos del capital, en lugar de constituir la lógica de la realización de la libertad. En esta guisa crítica, Postone construye una lectura de Marx en términos de crítica de la historia universal, pero no descarta este concepto como una mera “narrativa” opresiva sino que lo reinscribe en las condiciones históricas de la lógica del capital.

Siguiendo la reinterpretación de Postone, voy a proponer leer los *Grundrisse* como el esbozo fundamental de una teoría crítica de la sociedad moderna. Desde mi punto de vista, esta teoría no asume que la modernidad del capital sea el punto de llegada de un proceso civilizatorio preordenado. No hay una lógica transhistórica de la historia que haya

conducido al capitalismo. Por el contrario, la propia idea de dinámica histórica es puesta por el capital. El concepto de capital de Marx se refiere ante todo a un tipo de nexo social o una forma de mediación social, esto es, a la manera como existen las relaciones sociales en la modernidad capitalista. Contra cierta lectura asentada que ve en el joven Marx un humanista cálido y en el Marx maduro un economicista gélido, y siguiendo de cerca a Postone, podemos encontrar en los *Grundrisse* una *teoría de las formas sociales* capitalistas que se distancia de la polaridad humanismo/economicismo.

La teoría madura de Marx no se refiere solo a la lucha de clases o la explotación sino que abarca a la vez las lógicas de existencia social-objetivas, las formas de producción y las subjetividades a ellas asociadas. Se trata, por lo tanto, de un planteo capaz de dar cuenta de una pluralidad de dinámicas sociales abiertas en la modernidad, incluyendo los conflictos en torno a la subjetividad y la identidad que se ha llamado en general “nuevos movimientos sociales”. La conflictividad de la sociedad moderna no se funda solamente en la explotación sino que recorre una dinámica dual, dada por el conflicto entre la tendencia de la modernidad capitalista a pluralizar y multilateralizar la vida social, por un lado, y su tendencia a homogeneizarla, por el otro. Esta contradicción en movimiento se basa en la propia lógica del capital, que al mismo tiempo hace retroceder los vínculos de dominación personal (abriendo el nexo social a nuevas formas de independencia de los particulares, haciendo retroceder el peso de la autoridad tradicional) y a la vez pone su propia lógica homogénea, ciega y no controlable por las personas como dinámica fundamental de la vida colectiva.

Sobre la base de esta concepción del capital como forma del vínculo social, voy a reconstruir la idea de Marx de *individuo social*. El individuo social aparece como un ideal emancipatorio para una sociedad postcapitalista, que podría construirse sobre la base de aprovechar las potencialidades históricas y civilizatorias creadas por el capital, pero cuya realización se mantiene bloqueada por éste. Marx imagina una *modernidad más allá del capital* fundada en los procesos de multilate-

realización de las necesidades y capacidades sociales habilitados por el capitalismo, pero conducidos en su seno de manera alienada.

Recientemente, el debate sobre el aceleracionismo (Srnicek y Williams, 2013; 2015) ha puesto sobre el tapete la necesidad de, sin retroceder a la idea eurocéntrica de progreso del marxismo tradicional, reponer un proyecto de modernidad articulable para la izquierda. Los aceleracionistas ven en las políticas de modernidad un discurso abierto, flexible y susceptible de contestación, capaz de legitimar formas de dominación pero también de justificar su crítica. Sostienen, además, que no hay proyecto social postcapitalista que no sea también un proyecto tecnológico. La tecnología desarrollada bajo el capitalismo, en efecto, muchas veces refuerza la dominación (por ejemplo profundizando el poder del capital en la producción), pero también encierra potencialidades liberadoras. Particularmente, ven en la tecnología ahorradora de trabajo capitalista el potencial de crear un mundo post-trabajo, y por ende más allá del capital. Si lecturas como la de Postone hacen posible una interpretación de Marx fuera del historicismo del marxismo tradicional, el proyecto aceleracionista nos insta a comprender las posibilidades liberadoras de la modernidad que podrían trascender al capital.

La manera de leer a Marx que sigo en este trabajo no considera al capitalismo como el resultado de un proceso civilizatorio acorde a un plan preordenado. La génesis del modo de producción capitalista, en cambio, es producto de mutaciones históricas contingentes, que podrían no haber ocurrido. Sin embargo, una vez que esas transformaciones tuvieron lugar, redefinen el horizonte de lo posible. La crítica de Marx evita cuestionar el capitalismo en los términos unilaterales que lo reducen ya a la idea de progreso, ya a la de mero cambio en las estructuras de dominación. Marx enfatiza el carácter ambivalente, abierto a la disputa y conflictivo del capital, que al mismo tiempo monta estructuras de dominación específicas y gesta poderosas potencialidades emancipatorias, cuya realización lo trascendería y a la vez como portadora de las posibilidades de una sociedad postcapitalista. Este énfasis en

la ambivalencia, apertura y susceptibilidad a la disputa del capitalismo hace de su pensamiento una teoría crítica, que no se limita a describir la realidad sino que la analiza desde el punto de vista de una insistente *intencionalidad emancipatoria* que aspira a realizar una *modernidad más allá del capitalismo*. Este modo históricamente determinado de leer a Marx se centra en la *contradicción entre potencialidades liberadoras de la modernidad capitalista*. Esto implica tomar distancia tanto de las ingenuidades tecnocráticas del marxismo tradicional como del repliegue a la resistencia y la ruptura con *cualquier* idea de modernidad de la izquierda dominante hoy.

Capitalismo y nexo social abstracto: dinero y mercancía como mediadores sociales

Voy a sostener que, en los *Grundrisse*, Marx construye una teoría de la sociedad moderna cuyo eje son las *formas de existencia del vínculo social*. El surgimiento del capitalismo significa fundamentalmente el reemplazo de un nexo social basado en las relaciones de dominación personal por un nexo nuevo de carácter abstracto, anónimo e impersonal. Las relaciones sociales capitalistas *no aparecen como sociales*, como vínculos directos entre personas, sino que toman la forma de compulsiones objetivadas y relaciones cósicas. En cambio, en las sociedades precapitalistas encontramos formas de vinculación social directas o, como dice Postone, *abiertas*. Esas relaciones pierden su carácter mediador en el capitalismo, viéndose suplantadas por un nuevo nexo social de carácter abstracto. Este nexo social abstracto aparece con claridad en el tratamiento de Marx del *dinero*. El dinero en el capitalismo no es solo un medio de intercambio de bienes sino que estructura un tipo de interdependencia abstracta entre las personas, esto es, una interdependencia general de cada una con respecto al todo social en un marco de independencia individual de las unas con las otras.

Marx no posee todavía, hacia 1857, un concepto de valor precisamente diferenciado, como el que formula en *El capital*. Sin embargo, tomaré esta categoría posterior (la de valor) para proyectarla en el análisis, porque aporta claridad al estudio. El carácter dual de la mercancía (valor y valor de uso) no solo refleja el carácter dual del trabajo que la produce, sino que configura un tipo de mediación social específico. En la sociedad capitalista retroceden por doquier los lazos de dominación personal. Sin embargo, no surge en su lugar la libertad de los particulares, sino una nueva forma de dominación basada en la dependencia universal en torno al valor y las mercancías. La mercancía es, pues, también una forma de interdependencia social que vincula a los particulares personal y jurídicamente independientes. Esa forma de interdependencia, sin embargo, aparece como autonomizada de los sujetos que mediatiza, portando necesidades propias ajenas a éstos y que se les enfrentan como incontrolables. Luego, la independencia personal de los individuos vinculados por el intercambio capitalista de mercancías es su dependencia general con respecto al valor.

El *dinero* encarna la abstracción del valor en una mercancía particular. Dado que todas las demás mercancías expresan su valor en dinero, éste se vuelve una materialización sensorial de valor abstracto. Esto pone al dinero como el universal social del mundo de las mercancías, como “la unidad que sirve para medir los valores de cambio de las otras mercancías” (Marx, 1971: 141). En la constitución del dinero como equivalente general aparece paradójicamente una mercancía *particular* (por ejemplo el oro) que es despojada de todo otro carácter y función que los de *expresar la universalidad* de todas las mercancías en general o expresar valor. Esa mercancía es el particular que representa lo universal. “El dinero es únicamente mercancía (mercancía *universal*), la mercancía en su forma pura, indiferente a su particularidad natural y también a todas las necesidades inmediatas” (Marx, 1971: 150, cursivas en el original). Esta dualidad del dinero lo pone como particular y universal a la vez, como mercancía particular despojada de su propia particularidad y puesta a ocupar el rol de lo universal, de representante

general del mundo de las mercancías.

En el momento mismo en que el valor de cambio se hace presente en el dinero como *mercancía universal*, al lado de todas las mercancías particulares, el valor de cambio se hace presente como *mercancía particular* en el dinero al lado de todas las otras mercancías (Marx, 1971: 76, cursivas en el original).

El dinero funda una mediación universal y abstracta sin embargo encarnada en una mercancía particular, que se contrapone a todas las demás. Fundamenta entonces una primera forma antitética del nexo social, donde lo particular es contrapuesto a lo universal, que se le enfrenta como algo no meramente abstracto sino como una abstracción plasmada en una mercancía individual separada de y contrapuesta a las demás. Dado que el intercambio entre mercancías organiza también la forma de relación social entre las personas, *el nexo dinerario es un tipo de vínculo social* donde los particulares se vinculan bajo un universal que al mismo tiempo se les opone como abstracto y particularizado, como algo ajeno a ellos y sin embargo individualizado en esa contraposición.

En un segundo movimiento lógico, esta separación de una mercancía particular que expresa el nexo social se convierte en *autonomización* de lo universal frente a lo particular. El valor, en efecto, no solo expresa la abstracción de las peculiaridades cualitativas de las mercancías. También se mueve como un fin para sí mismo, que regula el intercambio mercantil bajo una lógica ajena y se impone sobre las personas como una necesidad alienada. El dinero, en cuanto se despliega la lógica del capital, pasa de ser mero *medio* del cambio a *fin en sí mismo*. Lo propio del capitalismo, después de todo, no es la producción para el consumo sino para la valorización, impuesta como necesidad indiferente a las voluntades de las personas. “Su finalidad era la posesión de la mercancía cambiada, el consumo (...) [Pero] La finalidad del comercio no es el consumo, sino la adquisición de dinero, de valores de cambio” (Marx, 1971: 74). El capitalismo presupone que no se produce para el consumo de las personas productoras sino para la reproducción ampliada del valor. La

lógica del capital (la valorización como meta compulsiva o autotélica de la producción social) produce una forma ulterior de la autonomización del nexo social. Ya no se trata solo de que lo universal se les contrapone como valor abstracto encarnado exteriormente en el dinero, sino que ahora el valor emerge como una lógica social autonomizada que tiene su fin en la propia reproducción y ampliación. Así aparece por primera vez en la historia un universal social objetivado, independiente de los particulares, organizado en torno a compulsiones ciegas y anónimas incontrolables por las personas.

Capitalismo y disolución de las formas comunitarias de nexo social

En el capitalismo las personas se vinculan en torno al intercambio de mercancías. Éstas, junto con el valor y su expresión en dinero, configuran un tipo de universal social contrapuesto a los particulares, que no solo se plasma en una existencia determinada ajena a ellos sino que además impone su propia lógica autonomizada y ciega como dinámica compulsiva. Esto permite comprender mejor las transformaciones del capitalismo en el nexo social. El capitalismo reemplaza el lazo social comunitario por el nexo abstracto de las relaciones de intercambio. “La dependencia mutua y generalizada de los individuos recíprocamente independientes constituye su nexo social. Este nexo social se expresa en el *valor de cambio*” (Marx, 1971: 84, cursivas originales). El capitalismo, en suma, no es solo una forma de explotación sino también un nuevo tipo de interdependencia social.

Es propio de la sociedad capitalista fundar un nuevo tipo de independencia e interdependencia universales de las personas. La independencia generalizada del individuo moderno es resultado del retroceso de los lazos de dependencia personal y el surgimiento de la mediación social abstracta en torno al valor y la mercancía. El nexo social fundado en el intercambio de mercancías del capitalismo implica la emergencia del individuo como independiente de sus víncu-

los inmediatos con la familia, la comunidad y las formas de autoridad asociadas a ellas. Básicamente, el particular libre de la modernidad se inserta en la sociedad, y se garantiza la subsistencia, a través del intercambio mercantil. Por eso las personas *solo pueden individualizarse en sociedad*: “cuanto más lejos nos remontamos en la historia, tanto más aparece el individuo –y por consiguiente también el individuo productor– como dependiente y formando parte de un todo mayor” (Marx, 1971: 4). En las formas sociales precapitalistas encontramos que 1) se produce para el consumo directo y no para el intercambio y 2) las personas no aparecen como individuos independientes vinculados por el valor, sino como miembros de la comunidad. En este contexto, el comportamiento de las personas “está igualmente mediado a través de la existencia natural, en mayor o menor grado desarrollada históricamente y modificada, del individuo como miembro de una comunidad” (Marx, 1971: 445).

Las formas precapitalistas del nexo social constituyen una ligazón del individuo con la comunidad en cuyo marco la colectividad de productores aparece como propietaria de sus condiciones naturales de existencia. Por eso, en estos contextos, no hay separación entre la propiedad del suelo y la pertenencia a la comunidad. “La propiedad significa entonces pertenecer a una tribu” (Marx, 1971: 453). Allí no existe el individuo como protagonista del proceso social independiente de los vínculos horizontales o verticales de dependencia personal con la comunidad. Sin embargo, en ese marco tampoco existe un conjunto de trabajadores desposeídos de los medios de producción al modo de la moderna clase obrera. Ambas cosas mutan con el surgimiento del capitalismo. “El comportamiento del trabajo (...) con las condiciones objetivas del trabajo presentes como capital, presupone un proceso histórico de disolución de las formas en que el trabajo es propietario” (Marx, 1971: 458). En las formas precapitalistas el productor directo es propietario porque se vinculaba con las condiciones de trabajo como condiciones suyas mediadas por su pertenencia a la comunidad. La disolución de la unidad original entre el trabajador y

sus condiciones de trabajo, que hace posible la emergencia del capital y del trabajo libre, supone a la vez la disolución de las formas de vida social en las que el individuo se apropia de la naturaleza en tanto miembro de la comunidad. Este proceso de disolución de la comunidad precapitalista enmarca el surgimiento de una clase social de trabajadores libres, “cuya única propiedad es su capacidad de trabajo y la posibilidad de intercambiarlo” (Marx, 1971: 464).

La génesis histórica del capitalismo presupone *la disolución de las formas comunitarias del nexo social*, que hacían de la comunidad de trabajadores los propietarios de sus condiciones naturales de existencia, pero solo bajo la mediación de su pertenencia a la entidad colectiva. El surgimiento de una clase social de trabajadores separados de los medios de producción, pero libres de lazos de dependencia personales, exige la autonomía del individuo frente a los lazos de autoridad directa bajo las formas preexistentes de coexistencia comunitaria. Hay, por lo tanto, una vinculación interna entre la independencia de las personas en la modernidad y el surgimiento de la clase trabajadora desposeída. La libertad del individuo moderno capitalista se paga, históricamente, con una doble opresión: la dominación de todos los particulares por la lógica anónima-objetivada del capital y la desposesión de las comunidades donde el trabajo aparecía como propietario, que funda la dominación de clase de la burguesía. El movimiento por el que surge la libertad moderna fundamenta a la vez la dominación abstracta del capital y las condiciones para la dominación de clase moderna, cuyo presupuesto es la existencia de una masa de desposeídos jurídicamente independientes.

La nueva universalidad social puesta por el capital

Más arriba estudié cómo, en los cuadernos *Grundrisse*, Marx esboza el surgimiento del individuo moderno, de la clase trabajadora moderna y del tipo de interdependencia social moderna en el capitalismo. Ahora voy a detenerme en cómo el capital estructura una forma de universalidad social que aumenta la interdependencia entre las personas, lo que pluraliza y multilateraliza hasta cierto punto las formas de mediación social.

La moderna sociedad capitalista no se limita a individualizar a las personas, tornándolas independientes de las formas de dominación personal tradicionales. Por el contrario, para Marx, el individuo independiente de la modernidad capitalista es a la vez un individuo radicalmente socializado, que existe por y para el intercambio universal. En las sociedades precapitalistas las comunidades, consideradas como unidades productivas (la aldea, la familia, etc.), no producen para un sistema de intercambio general sino fundamentalmente para el autoconsumo. Esto significa que cada comunidad local puede permanecer como relativamente autosuficiente, orientándose a una economía de autosubsistencia donde se intercambia lo que sobra pero no se produce con miras a intercambiar. En cambio, en el capitalismo las unidades productivas aparecen como radicalmente socializadas porque producen para intercambiar, lejos de toda lógica de autosubsistencia local. De esta manera, el individuo capitalista independiente de los lazos personales de dominación es infinitamente dependiente de la relación social general basada en el valor y la mercancía.

En el capitalismo, la producción material se solapa con la de valor, mediatizando la relación entre las personas. “La actividad, cualquiera sea su forma fenoménica individual, y el producto de la actividad, cualquiera sea su carácter particular, es el *valor de cambio*, vale decir, algo universal” (Marx, 1971: 84, cursivas originales). Sin embargo, esta actividad social de producción de valor es también algo ajeno a los individuos, que se les contraponen como un poder independiente y autónomo.

El carácter social de su actividad (...) se presenta aquí como algo ajeno y con carácter de cosa frente a los individuos, no como su estar recíprocamente relacionados, sino como estar subordinados a relaciones que subsisten independientemente de ellos (Marx, 1971: 84).

El capital reemplaza el nexo social inmediato o directo de la comunidad o la familia por el nexo social abstracto y anónimo que se plasma en el intercambio general de mercancías. En estas nuevas condiciones, la interdependencia de las personas entre sí se maximiza, en cuanto las unidades productivas se vuelven cada vez menos autosuficientes y pasan a producir directamente para el intercambio. El nexo social capitalista crea “una gran cantidad de formas antitéticas de la unidad social” (Marx, 1971: 87), que a la vez reúnen y separan a las personas, en cuanto “1) los individuos siguen produciendo solo para la sociedad y en la sociedad” pero “2) que su producción no es inmediatamente social, no es *the offspring of association*” (Marx, 1971: 86). La mediación social antitética se refiere a que los particulares producen para la universalidad del intercambio de mercancías, pero ésta se les contrapone como una legalidad ajena, que los oprime y subordina. El capitalismo es, en cierto nivel fundamental, la dominación de las personas por su trabajo. “Los individuos están subordinados a la producción social, que pesa sobre ellos como una fatalidad, pero la producción social no está subordinada a los individuos y controlada por ellos como un patrimonio común” (Marx, 1971: 86).

El capital como nexo social produce la “reificación [*Versachlichung*] del nexo social” (Marx, 1971: 88). El valor y la mercancía, movilizados por la dinámica de la acumulación, ponen “*el nexo del individuo con el conjunto*, pero al mismo tiempo *la independencia de este nexo respecto de los propios individuos*” (Marx, 1971: 89, cursivas originales). Este punto ha sido largamente estudiado por Postone, para quien la mediación social en el capitalismo adquiere una vida propia, independiente de los individuos (1993: 158). El vínculo social reificado no responde a las personas, a sus proyectos, deseos o intereses sino a las necesidades autonomizadas de la propia lógica de valorización. El nexo social dado por el intercambio de mercancías bajo la compulsión a acumular adquiere

una entidad propia ante los particulares. En suma, el capitalismo hace retroceder las formas tradicionales de dependencia personal, pero no las reemplaza por la libre coexistencia de los individuos organizados socialmente ni tampoco por la mera anomia de los particulares sueltos. En cambio, el nexo social del capital funda una nueva *dependencia general con respecto al valor* (Marx, 1971: 85). El capital convierte la dominación social “a una forma general” (Marx, 1971: 92) donde los sujetos son “dominados por abstracciones” (Marx, 1971: 92).

El valor, la mercancía y el capital, en síntesis, no son meros fenómenos locales que puedan ser estudiados por una disciplina particular como podría ser la economía. No operan en una esfera aislada que pueda contraponerse a otras (la política, el derecho, la ideología). Por el contrario, conforman *el nexo social fundamental de la sociedad capitalista*, la forma de la existencia en común de las personas en esta época histórica. El valor y la mercancía fundan un nexo social reificado, que reúne a los individuos contraponiéndoseles como un poder ajeno, y donde los particulares no producen para la subsistencia sino para el intercambio general.

El capital como sujeto de la totalidad social

La discusión anterior permite situar el concepto de capital como sujeto, es decir, como principio de la totalidad social. Como ha señalado Postone, el concepto marxiano de totalidad no debe confundirse con nociones de sentido común que se refieren a la simple suma de todos los elementos de un conjunto. Hay totalidad social en cuanto las relaciones entre las personas pasan a organizarse en torno a un sujeto que aparece como resultado de su propio despliegue (Postone, 1993: 78-79). La creación de un nexo social reificado en la sociedad capitalista no se comprende sin articular un concepto del capital como sujeto de la totalidad social.

El capital se estructura como sujeto de la producción en cuanto es *valor que se aumenta a sí mismo*. Se mueve como sujeto porque, en su propia lógica, se pone como presupuesto de sí mismo o se autorreprodu-

ce de manera automatizada. A la vez, el capital tiende a reducir a aquello que se le enfrenta como heterogéneo a un momento de sí mismo. La lógica del capital es recursiva o autotélica: lanzándose a la circulación, el capital se regenera y amplía a sí mismo constantemente. El capital es valor en movimiento que crea cada vez valor adicional. Al mismo tiempo, se enfrenta con el trabajo y los medios de producción, subsumiéndolos en su propia lógica de autoposición. Lo *otro* del capital entra en su lógica, entonces, subsumido a los imperativos del incremento de la valorización. El capital es sujeto en cuanto no reconoce ninguna diferencia como diferencia, porque intenta subsumir todas las diferencias a instancias de su propio autodespliegue.

Estamos habituados a asociar el concepto de sujeto con categorías como libertad, agencia, autonomía y contingencia. El sujeto, individual o colectivo, sería el que puede modificar las cosas, el que es—hasta cierto punto, al menos— artífice de su destino, el que puede transformar su realidad y el mundo que lo rodea. Marx piensa el capital como sujeto en un sentido más técnico: sujeto es el principio de la totalidad social, comprendida como una lógica social auto-mediadora. En este sentido, la existencia de un sujeto de la totalidad es algo históricamente determinado (que se da solo en el capitalismo) y que *configura una forma de dominación*. La lógica del capital como valor que se autovaloriza es la consumación de la dinámica reificada del nexo social bajo el valor y la mercancía. Arriba sostuve que el capitalismo reemplaza los lazos de dominación personal por un nuevo nexo social abstracto construido en torno al valor. Este nexo social se contrapone a los particulares que reúne como una realidad ajena. Esta ajenidad viene dada por la autonomización de la lógica social frente a las personas, esto es, por la capacidad de la lógica del capital para asumir una dinámica propia, necesaria dentro de sus propios límites e indiferente a lo que los particulares puedan o no querer. Cuando el capital aparece como valor en movimiento o valor autotélico, todo el nexo social del valor y las mercancías asume una lógica indiferente a las personas, que las subsume en un movimiento autonomizado que se les contrapone como algo ajeno y exterior. Decir que

el capital es sujeto de la producción social es analizar críticamente una *forma de dominación* constituida en la modernidad, que no se basa en la opresión *directa* de grupos sociales por otros sino en la impostación de una lógica social autonomizada por sobre las vidas de los particulares.

La dominación social en la producción

El capital no es solo una lógica de dominación abstracta que se impone a los particulares, sino que cala en la dinámica de la *producción material* misma. Acá se confirma una *socialización* capitalista de la producción, en cuanto las fuerzas productivas se elevan a poderes sociales generales. Este proceso se da con el crecimiento del capital fijo y las máquinas. La difusión de la maquinaria tiene para Marx un significado doble: por un lado, supone la *subsunción real* del trabajo por el capital (llevando al plano material la lógica del capital como sujeto de la producción); por otro lado, prepara la posibilidad de la superación histórica del capitalismo, al hacer del trabajo algo inmediatamente social. Marx no cree que los cambios técnicos en la producción moderna sean neutrales o que una sociedad postcapitalista pudiera basarse sin más en el maquinismo y la técnica tal y como son desarrollados por el capitalismo. Como mostraré enseguida, el maquinismo plasma una *forma de producción* adecuada a las necesidades de subsunción capitalista del proceso de trabajo, en un proceso de adecuación de la producción material a la forma social. Sin embargo, no por eso Marx condena de manera unilateral a la técnica moderna y sus resultados en la producción material. Por el contrario, encuentra en la misma tecnología que fomenta la subsunción del trabajo al capital, las *potencialidades* (no la realización actual) de una sociedad no basada en el valor y la mercancía como categorías mediadoras. Con esto evita las visiones unilaterales que ya abrazan acríticamente, ya condenan sin más, la técnica moderna, para poner la política y el conflicto social en el seno del problema técnico. La técnica moderna, para Marx, no es sin más la portadora del progreso ni es únicamen-

te una forma de dominación, pero tampoco es neutral. Pertenece al proceso social del capital y participa, como tal, del conflicto general entre formas opresivas y potencialidades liberadoras que atraviesa a la sociedad moderna como tal.

A partir del desarrollo del maquinismo, el capital deja de apropiarse del trabajo tal y como éste lo preexiste, para *crear un proceso productivo materialmente adecuado a sus necesidades*. Sus máquinas, que reemplazan a los tradicionales instrumentos de trabajo, son la forma del capital fijo más adecuada al capital como relación social. “El desarrollo del medio de trabajo como maquinaria no es fortuito para el capital, sino que es la metamorfosis histórica del medio de trabajo legado por la tradición, *transformado en adecuado para el capital*” (Marx, 1972: 220). En el proceso de trabajo tradicional, la herramienta se subordina al trabajador, limitándose a “transmitir al objeto la actividad del obrero” (Marx, 1972: 218). Las herramientas se vuelven *formalmente* capital fijo cuando se enfrentan al obrero como propiedad ajena. Pero entonces *su materialidad permanece intacta*: no hay diferencias materiales entre un instrumento que es capital fijo y un instrumento que es propiedad del trabajador, pues en ambos casos la actividad productiva es conducida por el trabajo vivo, aunque en el primero éste sea *formalmente* comandado por el capital.

La maquinaria moderna implica que el dominio del capital trasciende su dimensión puramente formal y *pasa a gobernar materialmente la producción*. El “sistema automático de maquinaria” posee “una fuerza motriz que se mueve a sí misma” (Marx, 1972: 218). El trabajador entonces se limita a supervisar el trabajo de la máquina, con lo que “el proceso de producción ha cesado de ser proceso de trabajo en el sentido de ser controlado por el trabajo (...). El trabajo se presenta (...) subsumido en el proceso total de la maquinaria” (Marx, 1972: 219). El movimiento automático de la maquinaria significa que el capital fijo controla material y no solo formalmente la producción. Las máquinas no son instrumentos del trabajo humano sino tienen a éste por su apéndice. Es por eso que la introducción de la maquinaria significa casi siempre

mayor control del proceso de producción por el capital y desposesión de los saberes obreros. La técnica de producción moderna tal y como se plasma en la maquinaria es el *volverse material de la lógica del capital*: éste pasa de ser sujeto lógico a sujeto material de la producción. Su condición de “sujeto automático” que se mueve a sí mismo y subsume en su propia lógica al trabajo se materializa, y ahora el proceso productivo es organizado en torno a máquinas que objetivan la lógica del capital.

Sin embargo, la subsunción maquínica del trabajo vivo por el capital conlleva también una “socialización” de la producción que encierra grandes posibilidades emancipatorias. Esta socialización se refiere a que la producción material de riqueza pasa a depender más de los poderes “sociales generales” de la ciencia y la técnica y menos de la actividad manual de las personas que trabajan. La “fuerza productiva general resultante de la estructuración social de la producción global” (Marx, 1972: 222) motoriza ahora la producción maquínica. No solo cada unidad productiva trabaja para el intercambio, con lo que depende de las otras para reproducirse, sino que además las propias *condiciones materiales* de trabajo pasan a *objetivar la fuerza productiva del conjunto social, los conocimientos científicos y su aplicación técnica*. El capital, al plasmarse como máquina, hace de la producción algo *inmediatamente* social. Con ello “trabaja (...) a favor de su propia disolución” (Marx, 1972: 218) como forma social basada en individuos autónomos mediados por el intercambio de mercancías.

Este giro hacia la “socialización” de la producción bajo el maquinismo capitalista sienta las bases de una sociedad más allá del capital, pero organizada en torno al aprovechamiento y la refuncionalización de sus resultados técnicos. La técnica moderna y el maquinismo, que producen la subsunción real del trabajo por el capital, harían posible una economía postcapitalista basada en el ahorro de trabajo. “La economía efectiva –ahorro– consiste en el ahorro de tiempo de trabajo” (Marx, 1972: 236). La economía de ahorro del tiempo supone el despliegue de la gran industria, que hace posible un proceso de producción maquinizado. Este proceso nuevo, desarrollado bajo el capitalismo, pone

en crisis la valorización basada en el tiempo de trabajo. El capital es la contradicción en movimiento que genera continuamente tecnología ahorradora de trabajo y a la vez vuelve a poner el tiempo de trabajo como fundamento del valor y por ende del nexo social como tal. De este modo, las potencias históricas, sociales y técnicas desplegadas por el capital se mueven hacia un mundo capaz de trascenderlo.

Con el desarrollo de la gran industria la base sobre la que ésta se funda —la apropiación del tiempo de trabajo ajeno— cesa de constituir o crear la riqueza, del mismo modo el *trabajo inmediato* cesa, con aquélla, de ser, en cuanto tal, base de la producción, por un lado porque se transforma en una actividad más vigilante y reguladora, pero también porque el producto deja de ser producto del trabajo inmediato, aislado, y más bien es la *combinación* de la actividad social la que se presenta como productora (Marx, 1972: 233).

El capital pone en marcha una doble dinámica tecnológica que apunta a su superación. Negativamente, hace de su base histórica y social (el gasto de trabajo directo) una medida cada vez más anacrónica con respecto a la producción material, que depende más y más de la maquinaria que del trabajo humano directo. Positivamente, vuelve al proceso productivo una realidad cabalmente social, esto es, mediada por el aprovechamiento económico de los poderes sociales generales de la ciencia y la técnica. Las unidades productivas en el capitalismo, independientes entre sí y ordenadas en torno al gasto de trabajo, se vuelven sin embargo cada vez más interdependientes entre sí y se fundan en la ciencia y la técnica más que del trabajo directo.

Por un lado, el capitalismo disuelve o hace retroceder las formas tradicionales o comunitarias de coexistencia, posibilitando la emergencia del trabajo libre y el capital. Por otro lado, desarrolla maquinismo y la división del trabajo en una escala sin precedentes, poniendo a los productores individuales en una relación de interdependencia recíproca enorme, donde cada uno produce para el intercambio con otros e incluso el proceso de producción material pasa a depender del empleo de las fuerzas sociales. Ese mismo proceso vuelve obsoleto que el gasto

de trabajo se mantenga como medida del valor y fundamento del nexo social. Así, el capitalismo se basa en dos contradicciones en marcha que no puede resolver: entre la autonomía de los individuos productores independientes y el carácter social (aunque reificado, organizado como poder ajeno) de la producción global; entre la explotación del trabajo y la posibilidad de una sociedad no mediada por el trabajo, la mercancía y el valor.

Las potencialidades emancipadoras de la modernidad: el individuo social

Cuando se dice que el capital se erige en sujeto de la totalidad social, esto suele generar la impresión de que entonces no hay salida ante el capitalismo. Si el capital es el sujeto de la totalidad, que cala incluso en la producción material y el trabajo concreto, ¿cómo es posible siquiera criticarlo? Algunas discusiones, en este punto, buscan un punto de vista para la crítica social *afuera* del capital y su lógica. Se interrogan entonces por las formas de sociabilidad comunitaria que resisten la expansión capitalista, por los modos de vinculación obreros irreductibles a la subsunción real, por la autonomía relativa de la política frente a los ciclos de la acumulación o por los restos de la subjetividad que no serían totalizados bajo el capitalismo. Todas estas perspectivas son legítimas y abren líneas de investigación viables e importantes. En efecto, cuando Marx reconstruye el capital como sujeto de la totalidad se refiere a la *lógica* fundamental de la sociedad moderna en un alto nivel de abstracción. Sin embargo, no todos los elementos del desarrollo histórico son puestos sin más por la lógica del capital. Por ejemplo, ni las subjetividades obreras ni la naturaleza son creadas en el proceso de valorización. Se relacionan con éste de manera no estrictamente dialéctica, no son parte de su proceso inmanente. El capital debe una y otra vez amoldar y subsumir externamente la reproducción natural a su propia lógica (al punto de que hoy amenaza la reproducción natural como tal). De igual modo, debe

crear por distintos procesos sujetos dóciles al fetichismo de su relaciones sociales reificadas. Esto ocurre en parte en el propio proceso de reproducción del capital (que es también un proceso de creación de subjetividades). *Pero solo en parte*: la subjetividad es también irreducible al capital y existen otros canales psíquicos, políticos y afectivos que gobiernan su reproducción. La lista de elementos de la realidad histórica que el capital subsume pero que no se siguen dialécticamente de su proceso vital podría continuarse. Sin embargo, el Marx de los *Grundrisse* no se fija en lo que permanece externo a la lógica del capital para tratar de derivar de ello la resistencia. *En cambio, piensa las posibilidades de superar el capitalismo desde la propia dinámica del capital en su autodespliegue*. Marx encuentra las potencias de la crítica en la lógica del capital, sin perjuicio de que otras críticas legítimas se produzcan desde otras perspectivas. En el propio movimiento por el que el capital se pone como sujeto social, gobernando la totalidad social bajo su lógica y materializándose en la producción, se gestan las bases para su crítica. Marx, entonces, despliega una *crítica inmanente* de la sociabilidad del capital, que se fija en las potencialidades liberadoras que surgen no de su exterior relativo sino de su despliegue intrínseco.

Marx descubre cómo, en la inmanencia del capital, se forman las potencialidades emancipatorias de una sociedad postcapitalista. Los conceptos de *individuo social* y *riqueza social* son los principales ideales emancipatorios para esa hipotética sociedad moderna más allá del capital.

Pero, *in fact*, si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creada por el intercambio universal? ¿Qué, sino el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto sobre las de la así llamada naturaleza como sobre su propia naturaleza? ¿Qué, sino la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo a esta plenitud total del desarrollo, es decir, al desarrollo de todas las fuerzas

humanas en cuanto tales, no medidas con un patrón preestablecido? ¿Qué, sino una elaboración como resultado de la cual el hombre no se reproduce en su carácter determinado sino que produce su plenitud total, como resultado de la cual no busca permanecer como algo devenido sino que está en el movimiento absoluto del devenir? En la economía burguesa —y en la época de la producción que a ella corresponde— esta elaboración plena de lo interno, aparece como vaciamiento pleno, esta objetivación universal, como enajenación total, y la destrucción de todos los objetivos unilaterales determinados, como sacrificio del objetivo propio frente a un objetivo completamente externo (Marx, 1971: 447).

Esta excepcional cita es uno de los escasos pasajes en los que Marx parece “predecir” cómo podría estructurarse una sociedad postcapitalista, refiriéndose a la posibilidad de una riqueza “despojada de su limitada forma burguesa”. La cita, sin embargo, no debería interpretarse como una predicción utópica sino como una clarificación de las contradicciones de la dinámica histórica capitalista y de las posibilidades transformadoras inscriptas en ella. Marx otorga a la idea de riqueza social una serie de notas cualitativas que exceden toda comprensión simple como mera acumulación de bienes. Estas determinaciones aparecen ya en la sociedad capitalista, aunque en ella son producidas de manera alienada. Partiendo, de vuelta, del pensamiento de Postone y su tesis sobre la contradicción entre riqueza y valor como estructurante de la dinámica histórica en el capitalismo, voy a clarificar el carácter social y cualitativo de la riqueza social.

La contradicción entre riqueza y valor, o entre la riqueza “en su limitada forma burguesa” y sus potencialidades liberadoras, desarrolladas por el capitalismo pero no realizables en su seno, supone el incremento de los poderes sociales ante la naturaleza, la “elaboración absoluta” de las disposiciones creadoras de la sociedad, la reproducción social más allá de todo carácter humano determinado y la posibilidad de “permanecer en el movimiento del devenir” y no en una forma social devenida y limitada. Estas determinaciones de la riqueza se vuelven comprensibles a partir de un análisis categorial que muestra que el capitalismo produce

una mediación social abstracta, independiente de las determinaciones cualitativas de la producción y el consumo. El carácter de esta mediación depende, como vimos, de la naturaleza formal del valor. El capitalismo, al poner al valor y la mercancía como formas de mediación social, dinamiza las formas de existencia humana, habilitando una renovada multiplicidad de necesidades y capacidades, frente a la (supuesta) “unilateralidad” de las sociedades “precapitalistas”, esto es, sociedades que guardan relaciones tradicionales con el valor de uso. Sin embargo, al mismo tiempo el capital subordina esas necesidades y capacidades múltiples, que él mismo crea, impostando un patrón abstracto dado por la propia forma de la riqueza como valor. La contradicción entre riqueza y valor, por lo tanto, se da entre el potencial multifacético y abierto de las capacidades y necesidades humanas y su conformación como valor. El capitalismo destruye progresivamente los fines sociales “unilaterales determinados”, habilitando cierta elaboración de las disposiciones creadoras humanas; pero para someterlas de inmediato a su propio dominio abstracto y exterior. A la vez, socializa la producción y el consumo, haciendo del individuo un ser social en un sentido específico, como ser cuyas necesidades y capacidades son producidas por el conjunto de la sociedad. Empero, esa socialización capitalista de la riqueza se realiza en forma alienada, bajo el dominio del valor. La riqueza material no es como tal e inmediatamente un vehículo emancipador, pero encierra las potencialidades liberadoras desplegadas por el capitalismo (y que en el seno de éste mismo no pueden realizarse).

Por un lado, la disolución de los “objetivos unilaterales” en la producción viene de la mano con la dinamización de las formas más determinadas y “tradicionales” del trabajo humano, que sucede al surgimiento del trabajo abstracto. En la “Introducción” de 1857 Marx señala que el capitalismo supone el desarrollo multilateral de una serie de “trabajos” diversos, cuyo sentido social no radica en su especificidad como actividades determinadas y concretas sino en su generalidad como trabajo abstracto. “El trabajo parece ser una categoría totalmente simple (...) Sin embargo (...) el trabajo es una categoría tan moderna como las re-

laciones sociales que dan origen a esta abstracción simple” (Marx, 1971: 24). Las categorías simples, como la de trabajo, no poseen para Marx una validez inmediata que pueda postularse al margen de la historia. Se trata de categorías producidas históricamente.

Un inmenso progreso se dio cuando Adam Smith rechazó todo carácter determinado de la actividad creadora de riqueza. Con la universalidad abstracta de la actividad creadora de riqueza se da al mismo tiempo la universalidad del objeto determinado como riqueza, como producto en general, o, una vez más, como trabajo en general (...) La indiferencia frente a un género determinado de trabajo supone una totalidad muy desarrollada de géneros reales de trabajos, ninguno de los cuales predomina sobre los demás (Marx, 1971: 25).

En el capitalismo se desarrolla una multiplicidad de “géneros reales de trabajo” de modo tal que ninguno de ellos predomina sobre los demás. Si bien cada uno de esos trabajos crea riqueza material de un tipo determinado; su significado social como formas de trabajo social es general: se trata de instancias diversas del trabajo abstracto socialmente mediador. El trabajo abstracto aparece en la realidad histórica solo con el capitalismo. El capital desarrolla también una dinámica de abstracción con respecto a la riqueza material: al guiarse por la universalidad del trabajo abstracto, multiplica y diversifica sus formas concretas de la riqueza material. La indiferencia del valor ante lo particular, ante las manifestaciones de riqueza peculiares, implica que la lógica del capital puede realizarse con una multiplicidad enorme de productos, calando sobre necesidades y capacidades diversas. El valor, por su complejión abstracta, admite una diversidad radical de instanciaciones concretas, o produce una riqueza social no solo en constante crecimiento cuantitativo, sino también en constante diversificación cualitativa.

El desarrollo multifacético de la riqueza supone también la emergencia socialmente condicionada de un individuo socializado propio de la modernidad. La riqueza social, lejos de componerse de la mera suma de bienes, encierra toda la dialéctica histórica de la mediación social del capital y su penetración en la producción. La riqueza capitalista, de

carácter multifacético, supone precisamente la “libertad” del individuo para escoger entre múltiples objetos de consumo, todos indiferenciadamente manifestaciones del valor. El individuo en el capitalismo emerge como sujeto independiente de los vínculos inmediatos con la comunidad y la autoridad, en la medida en que la mediación social en la que vive tiene un carácter universal abstracto, o sea, en tanto el trabajo es el sujeto auto-mediador de lo social.

El individuo pretendidamente independiente es a la vez, empero, un ser gestado socialmente, atado a la producción social. En formas sociales no capitalistas, como vimos, las unidades productivas (la familia, etc.) pueden ser relativamente autosuficientes. En el capitalismo la producción se organiza con miras al intercambio de valores abstractos, lo que fuerza a cada productor individual a trabajar para el consumo de otros, de los que también depende para vivir.

El carácter contradictorio de la riqueza social supone el despliegue multifacético y socialmente determinado de las capacidades humanas y su subordinación a la universalidad abstracta del valor de cambio. Esta contradicción se expresa en la producción maquínica y la gran industria, que al mismo tiempo que materializan la dominación del capital, crean una hibridación de capacidades y necesidades sociales imprevista. La idea de riqueza social supone un individuo producido por el intercambio universal, cuyas necesidades no vienen dadas por su biología ni su cultura preexistentes sino por un movimiento de universalización y multilateralización del vínculo social, donde tanto las capacidades productivas como las necesidades de las personas pasan a depender del conocimiento científico y técnico.

Conclusión: la dialéctica de la modernidad

En las páginas precedentes propuse releer al Marx maduro como un *teórico de la modernidad*. Marx, desde mi punto de vista, produjo una teoría crítica de la sociedad moderna. Esta teoría 1) piensa la moderni-

dad capitalista como un tipo de nexo o interdependencia social; 2) evita las miradas unilaterales de la sociedad moderna, tanto las del progresismo eurocéntrico como las que reducen la modernidad a dominación. En los cuadernos *Grundrisse* Marx esboza una teoría crítica centrada en la contradicción entre formas opresivas y potencialidades liberadoras de la modernidad del capital. No es un historicista ni adhiere a un concepto de progreso eurocéntrico, que construya la historia universal como una sucesión inevitable y preordenada de fases la más avanzada de las cuales sería la modernidad europea. En cambio, produce una teoría históricamente determinada del capitalismo. Esa teoría, a su vez, ve en el capital una forma social dual que produce lógicas de dominación y simultáneamente pone las posibilidades para su superación. La superación posible del capitalismo profundizaría sus lógicas abstractivas y multilaterales, ampliando la creación de *riqueza social* más allá de los límites de la producción para el valor. En ello consiste la dialéctica de la modernidad, que es a la vez una forma de dominación y un conjunto de posibilidades liberadoras.

La modernidad del capital se basa en el paso de las formas de dominación personal o relaciones sociales abiertas a la dominación universal por el valor, el trabajo y la mercancía. En el capitalismo, las relaciones sociales no aparecen como tales sino como vínculos anónimos, abstractos e impersonales. Las mercancías y el valor configuran el nuevo nexo social, dando lugar a la modernidad del capital como tal. El capitalismo no es solamente el “pase de mando” de una clase dominante a otra, sino un nuevo tipo de dominación que, sin carecer de un carácter de clase, se estructura a través de compulsiones anónimas, abstractas y objetivadas. En esta forma de dominación aparece el moderno individuo libre e independiente, que ha roto con los lazos de dominación personal y padece ahora la dominación objetivada del valor y la mercancía.

El proceso del capital, a su turno, genera las potencialidades para trascenderlo. Si la modernidad nace con el capitalismo, no tiene con él su última palabra. El capital, que pone al individuo independiente y rompe con las formas tradicionales de dominación, sin embargo crea a

la vez un tipo nuevo de interdependencia social basado en el intercambio. Esa interdependencia cala en la producción, que pasa a ser organizada cada vez más por las fuerzas de la ciencia y la técnica y cada vez menos por el gasto directo de trabajo humano. Esto genera una doble dinámica. Por un lado, todo el edificio social del capital se basa en el valor y, por ende, el trabajo abstracto. La introducción de tecnología ahorradora de trabajo hace que la sociedad capitalista aparezca cada vez más anacrónica con respecto a sí misma, en cuanto sus resultados técnicos (la producción automatizada, la independencia de la riqueza material con respecto al trabajo) y sus presupuestos sociales (el gasto de trabajo directo como medida del valor) discrepan crecientemente. Por otro lado, el proceso del maquinismo significa que los poderes sociales generales de la ciencia y la técnica se convierten en los factores de producción principales. Con esto el capital impulsa la modernidad en cuanto ruptura con las formas tradicionales de producción y creación de un nuevo *individuo social* cuyas necesidades y capacidades son resultado de la ciencia y la técnica, o mejor de un proceso universal de intercambio a escala global. Aparece entonces la modernidad postcapitalista como *promesa emancipatoria*, definida no solo negativamente (como un más allá del capitalismo) sino también positivamente, como posibilidad de una sociedad que multiplique el ciclo de multilateralización de las necesidades y capacidades de las personas habilitado por el capital, pero conduciéndolo en forma democrática y no alienada.

El capitalismo se basa en la abstracción de lo cualitativo fundamentada en su específica forma de trabajo (dividido en concreto y abstracto). El valor y la mercancía, que organizan el nexo social moderno, suponen la indiferencia ante lo particular y cualitativo. Esto significa que el capital rompe las formas tradicionales de vinculación con el valor de uso, y con ello rompe con los modos heredados de producción y de consumo. Al penetrar en la producción con el maquinismo, la lógica capitalista amplifica el proceso de hibridación y multiplicación de las necesidades sociales. El maquinismo no significa solo ahorro de trabajo directo, sino también creación de un tipo de riqueza que es *social* en

un sentido muy radical: una riqueza que es producida por los procesos generales, socialmente mediados, de intercambio. Esta forma de riqueza no se basa en las capacidades del individuo particular que trabaja, pero tampoco en una cultura geográficamente determinada. En cambio, es una riqueza producida por los poderes sociales universalizables de la ciencia y la técnica. La producción (y por ende también el consumo) se vuelven multilaterales y a la vez sociales, en cuanto desarrollan toda la amplitud de capacidades de la sociedad, en lugar de reproducir una forma cualitativa determinada. Desde este punto de vista, la perspectiva de Marx busca *profundizar el poder abstractivo del capital*, poniendo por doquier la producción multilateral y a la vez mediada socialmente del moderno concepto de riqueza.

Marx pretende subvertir la modernidad capitalista sobre sus propias bases. Esto significa radicalizar el proceso de multilateralidad universalizante del capital, pero en condiciones superadoras del capitalismo. El movimiento de creación de la riqueza social se da en el capitalismo en forma alienada, regida por la dinámica autonomizada y opresiva de la acumulación. Una sociedad postcapitalista recogería las posibilidades liberadoras de la riqueza social, pero más allá de las constricciones sociales impuestas por el valor que se reproduce como lógica social. En el despliegue del individuo social y de una riqueza de capacidades y necesidades multilateral, sostengo, se anuncian las promesas emancipatorias de una modernidad más allá del capital. Esta modernidad trascendería la lógica de dominación del capital, dada por la independencia del proceso de valorización frente a las personas y su ajenidad a todo control democrático. Una sociedad postcapitalista emancipatoria recogería los resultados técnicos y sociales del capitalismo, pero los refuncionalizaría en términos de un control democrático y colectivo. La promesa del postcapitalismo es, entonces, poner las fuerzas multilaterales, abstractas y universalizantes del capital bajo una nueva forma de control social democrático. Esa es la promesa de una *modernidad más allá del capital*.

Bibliografía

- Marx, Karl (1971), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo 1, México: Siglo Veintiuno.
- Marx, Karl (1972), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo 2, México: Siglo Veintiuno.
- Marx, Karl (1976), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo 3, México: Siglo Veintiuno.
- Postone, Moishe (1993), *Time, labor and social domination: a reinterpretation of Marx's critical Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sohn-Rethel, Alfred (1980), *Trabajo manual y trabajo intelectual. Crítica de la epistemología*, Barcelona: Viejo Topo.
- Srnicek, Nick, y Alex Williams (2013), "Manifiesto for an Accelerationist Politics". Recuperado de <http://criticallegalthinking.com/2013/05/14/accelerate-manifesto-for-an-accelerationist-politics/> (último acceso 01/02/2018).
- Srnicek, Nick, y Alex Williams (2015), *Inventing the Future. Postcapitalism and a World without Work*, Londres: Verso.

TEORÍA DEL MERCADO MUNDIAL EN LOS *GRUNDRISSE* MARIANO NICOLÁS CAMPOS

Como no están subsumidos en una entidad comunitaria de origen natural, ni, por otra parte, subsumen a ellos, como seres conscientemente colectivos, la entidad comunitaria, ésta debe existir frente a ellos —los sujetos independientes— como un ente que para esos sujetos es como una cosa, igualmente independiente, extrínseco, fortuito. Es ésta precisamente la condición para que esas personas privadas e independientes estén a la vez en una interconexión social.

KARL MARX, CUADERNO B', 1858.

Introducción: 1848 y 1857

El mundo global nace con el mercado mundial. Así lo advierte Karl Marx en 1848, en el *Manifiesto del Partido Comunista*, cuando señala al desarrollo capitalista como el relativizador de la autonomía nacional y el generador de una inédita “interdependencia universal de las naciones”. En el contexto en que fue evocado, el mercado hasta puede prejuizgárselo favorablemente, como una condición necesaria de la revolución universal. Después de todo, sin mercado *mundial* no habría proletarios del *mundo*.

Pero en 1857 se produce un viraje en este optimismo revolucionario. Porque en ese año se advierten por primera vez las consecuencias de la universalización del mercado y esto es lo que pondrá a Marx a escribir febrilmente sus *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, más conocidos como *Grundrisse*. Se produce una crisis

financiera que será recordada como el “Pánico de 1857”, en que la humanidad se descubrió de golpe como parte de una misma inestable plataforma social. Originada en EE.UU., Marx pudo advertir sus efectos en Inglaterra, haciéndose evidente que naciones separadas por miles de kilómetros habían estado existiendo en la más estrecha de las cercanías económicas. Marx y sus contemporáneos tienen la impresión histórica de un mundo internacional, cohesionado por el capital y transparentado por el pánico.

¿Qué hay de nuevo respecto de 1848? La crisis puso en cuestión lo que parecía ser una operación inofensiva, ocasional y de corto alcance: la compra y la venta. Si hasta entonces la acción metafísica por excelencia del humano era el trabajar —como mediador entre la naturaleza y la conciencia—, ahora en Marx cobra importancia el intercambiar, la actividad propia del mercado así como aquella lo es de la producción. Con la crisis, Marx se eleva por sobre aquellos que creen que el momento de la compra y el de la venta “son recíprocamente indiferentes y separados en el espacio y en el tiempo”, para especular que, en realidad, el intercambio supone un compromiso mucho más peligroso:

Pero en cuanto ellas [la compra y la venta] son dos momentos esenciales de un todo único, debe haber un momento en el que la figura autónoma es violentamente rota y la unidad interna es restablecida desde el exterior mediante una violenta explosión. Así, ya en la determinación del dinero como mediador, y en la escisión del cambio en dos actos, está el germen de las crisis, por lo menos su posibilidad, la cual no puede ser realizada sino cuando existen las condiciones fundamentales de la circulación en su desarrollo clásico, correspondiente a su concepto (1953a: 132).

Por eso el año es fundamental para comprender los *Grundrisse*. A diez años de textos como el *Manifiesto comunista* o el “Discurso sobre el librecambio”, ambos de 1848, el mercado es visto como una mecánica imbécil de alzas y bajas cuyos efectos son tan destructivos como una catástrofe natural. En 1848 el mercado era la condición de posibilidad de la revolución; en 1857 se convierte en la condición de posibilidad de la crisis.

Con el mercado en el horizonte, se produce un giro en su proyecto de escribir “una obra sobre economía política” que venía postergando desde mediados de la década del cuarenta. No solo la figura del trabajador es reelaborada, sino también la burguesía. Esta clase social que en el *Manifiesto* de 1848 era celebrada como revolucionaria -la responsable del brutal desarrollo industrial del siglo diecinueve-, en los *Grundrisse* pierde todo poder de determinación y es sustituida por una fuerza anónima e impersonal, el capital. En adelante, es el verdadero héroe de la modernización:

El capital, conforme a esta tendencia suya, pasa también por encima de las barreras y los prejuicios nacionales, así como sobre la divinización de la naturaleza: liquida la satisfacción tradicional, encerrada dentro de determinados límites y pagada de sí misma, de las necesidades existentes y la reproducción del viejo modo de vida. Opera destructivamente contra todo esto, es constantemente revolucionario, derriba todas las barreras que obstaculizan el desarrollo de las fuerzas productivas, la ampliación de las necesidades, la diversidad de la producción y la explotación e intercambio de las fuerzas naturales y espirituales (1953a: 362).

No puede sorprender por ello que Marx arranque sus apuntes con el *mercado mundial*, el supercontinente o Pangea internacional en que las nacionalidades aparecen como ideas abstractas, y donde el estudio de las categorías del “dinero” y la “mercancía” se imponen como preliminares (los *Grundrisse*, la *Contribución* de 1859, *El capital* de 1867 y sus reediciones pertenecen, en su redacción, a esta misma petición de principio para comprender el sistema capitalista). Sería desatinado afrontar intelectualmente una crisis capitalista atendiendo a sus carencias o excesos, la subproducción o la sobreproducción, cuando en realidad deben leerse primero como una posibilidad derivada de la estructura del intercambio basado en dinero. Como se dice hoy –ya acostumbrados a las catástrofes económicas– el capitalismo es una lógica cuyo normal y buen funcionamiento incluye a la crisis.

¿Y el trabajo no cumple ningún papel? Sobre este punto, los *Grundrisse* ofrecen una explicación insoslayable de por qué cuando leemos *El capital*, por ejemplo, el trabajo no aparece hasta el final del

capítulo cuarto. Hay que advertir que “Para alcanzar el concepto de capital, es necesario partir del valor y no del trabajo, concretamente del valor de cambio ya desarrollado en el movimiento de la circulación” (1953a: 198).

Efectivamente, el trabajo es el “proceso de trabajo” lo cual puede resumirse en una secuencia temporal que arranca con el trabajador y la naturaleza y culmina con el ‘producto’ (clásicamente, éste es definido como materia natural más trabajo). El intercambio, por otro lado, es un movimiento circular que no va a ninguna parte, sino que repite siempre el mismo esquema formal de mercancía-dinero: “La circulación consiste meramente en repetición simple o la alternancia de la determinación de mercancía y de dinero” (1953a: 200). Esta es la diferencia fundamental entre el *Prozess* lineal del trabajo y la lógica circular del intercambio de valores; y es esta lógica con sus determinaciones la que permite pensar al mercado como un todo articulado y no como una mera acumulación material de riqueza.

1858 es también el momento en que Marx da cuenta del individualismo moderno como un modo de lazo social que precede y fundamenta la diversidad de clases; esto es, coloca a la igualdad como el escenario donde se producen las desigualdades. ¿Quiénes son estos individuos del mercado? Son los “sujetos de igual valor” que preexisten a la diferencia de clase, unidades de equivalencia que “son indiferentes entre sí” puesto que “sus restantes diferencias individuales no les atañen” (1953a: 180). Como veremos más adelante, esto no implica negar la *real desigualdad* económica en pos de una *ideal igualdad* económica, sino enfatizar la continuidad entre el igualitarismo del individuo moderno y la diferencia clasista, entre un régimen de equivalencia y un régimen de jerarquía. De momento, solo destacaremos que el capital es un sistema que genera beneficio mediante equivalencias puras, esto es, que su crecimiento se basa en la repetición y no en la expropiación de plusvalor. El plusvalor es el resultado de una lógica que procesa sustancias de cualquier tipo sin perturbarse, lo cual explica que no exista algo así como una “lógica del plusvalor” junto a la

lógica del valor. Lo que Marx sostiene, en cambio, es que el plusvalor emerge de la identidad formal misma del valor de cambio:

Es en el *capital*, por vez primera, donde el valor de cambio se pone como tal, y de tal manera que se conserva en la circulación; vale decir, no pierde su substancia, sino que se transforma siempre en otras sustancias, se realiza en una totalidad de las mismas. Y no pierde tampoco su determinación formal, sino que mantiene, en cada una de las diferentes sustancias, su identidad consigo mismo. Permanece siempre como dinero y mercancía (1953a: 200).

Esta es una aclaración fundamental de los *Grundrisse* y la causa de muchos malentendidos en el marxismo. Aunque la relación entre el capital y el trabajo posee una magnífica riqueza teórica, debemos sin embargo permanecer del lado del primero para capturar la lógica, la forma articulada de la época, y aceptar que el trabajo humano “no se hace real hasta tanto el capital no lo solicita” (1953a: 207). Es decir, debemos permanecer del lado del mercado mundial en tanto que realización del capital.

Pues bien, hecha esta presentación y ubicado el mercado mundial en su lugar, lo que sigue es un despliegue de ese sistema de intercambio a partir de la idea de totalidad, junto a algunos rasgos esclarecedores que aparecen desperdigados en los *Grundrisse*; sobre el final, para terminar de componer el cuadro del mercado mundial avanzaré sobre la figura elusiva del individuo en tanto sujeto de mercado contraponiéndola al sujeto de clase.

I. El todo social

Karl Marx redacta un cuaderno entre agosto y septiembre de 1857 que identifica con la letra “M” y que —no sin vacilaciones de los editores— compone el primer cuaderno de los *Grundrisse* en español. Este cuaderno es fundamental puesto que es el único que ofrece una teoría económica que no está estrechada a los límites del modo de producción, sino que es presentada como un silogismo de cuatro términos: la *producción*,

la *distribución*, el *cambio* y el *consumo*. El encadenamiento silogístico queda explicado del siguiente modo:

La producción está determinada por las leyes generales de la naturaleza; la distribución resulta de la contingencia social y por ello puede ejercer sobre la producción una acción más o menos estimulante; el cambio se sitúa entre los dos como un movimiento formalmente social, y el acto final del consumo, que es concebido no solamente como término, sino también como objetivo final, se sitúa a decir verdad fuera de la economía, salvo cuando a su vez reacciona sobre el punto de partida e inaugura nuevamente un proceso (1953a: 9-10).

Señalemos, a favor de lo que se llamó el “materialismo histórico”, que la esfera de la producción es sin duda la que resetea cada época histórica (“a partir de ella, nos dice Marx, el proceso recomienza siempre nuevamente”); pero aclaremos que una vez levantado el telón del modo de producción se ponen en juego otras esferas para componer una relación recíproca u orgánica. En nuestro caso, el momento histórico específico que nos ocupa —el capitalismo— es aquél en que el *exchange* entre *dealers*, la esfera del mercado, asume la totalidad social luego de que el botón rojo de la producción fuera presionado. Esto, por supuesto, no indica el nacimiento del mercado, sino su nuevo rol en la economía capitalista:

La tendencia a crear el *mercado mundial* está dada directamente en la idea misma del capital. Todo límite se le presenta como una barrera a salvar. Por de pronto someterá todo momento de la producción misma al intercambio y abolirá la producción de valores de uso directos, que no entran en el intercambio; es decir, pondrá la producción basada sobre el capital en lugar de los modos de producción anteriores, más primitivos desde el punto de vista del capital. El *comercio* ya no aparece aquí como función que posibilita a las producciones autónomas el intercambio de su excedente, sino como supuesto y momento esencialmente universales de la producción misma (Marx, 1953a: 360).

De allí que haya que insistir con la terminología silogística porque desde una perspectiva lineal y genética siempre la producción es la determinante; pero como momento de un todo orgánico *lógicamente* puede to-

carle en suerte ser determinado por, verbigracia, el intercambio. Y efectivamente en este juego de esferas económicas, el mercado aparece como el encargado del “movimiento formalmente social” que media entre la producción, la distribución y el consumo. Se trata, por supuesto, de un esquema cuya validez histórica está circunscripta al modo de producción capitalista, ya que es el único sistema en que se produce para cambiar en lugar de producir para consumir: “la producción no se presenta para mí como un fin en sí misma, aclara Marx, sino como medio” (1953a: 130). La mediación del mercado hay que reconocerla como estructuralmente necesaria en los términos de Marx, además de ser la única zona de interacción humana entre la producción privada y el consumo individual, es decir, es el *espacio social* mismo.

Los individuos se enfrentan solo como propietarios de valores de cambio, en cuanto individuos que gracias a su producto, la mercancía, se han conferido mutuamente una existencia social. Sin esta mediación objetiva carecen de toda relación recíproca, desde el punto de vista del proceso metabólico social que se opera en la circulación (1953c: 171).

Por eso aunque la producción sea el punto de partida y marca distintiva de cada “época” -las épocas, de la ilustración escocesa de Adam Smith a Karl Marx, son siempre modos de producción-, en el caso capitalista el intercambio es el único que posee la lógica social y en ese sentido recibe los nombres de “nexo objetivo”, “nexo social” y “*nexus rerum*”. En la palabra “nexo” se reconoce el carácter *formalmente* social del mercado, el “movimiento formalmente social”, en el sentido en que entraña una lógica que tolera cualquier contenido empírico.

Bajo estas premisas, resulta curioso que algunos intérpretes hayan querido “refutar” la ley de equivalencia del mercado alegando que es una mentira burguesa, un mero discurso igualitarista destinado a encubrir el saqueo de excedentes. En pocas palabras: una *ideología*. Así, dicen estos críticos, partiendo de que este movimiento refiere a una teoría general del equilibrio que no existe y que el funcionamiento real del capitalismo supone una desigualdad constitutiva entre capitalistas y trabajadores

asalariados, la ley del valor está lejos de representar alguna realidad. El mercado es por ello concebido como otra ideología más, una estrategia para perpetuar la explotación: Louis Althusser, de modo influyente, lo consideró como parte de una ideología jurídico-política. Frente a estas lecturas que hacen de la lógica social una ideología de clase —que no desarrollamos, pero que puede imputarse a decenas de autores—, debemos distinguir entre la “apariencia engañosa” propia de la ideología y la “apariencia necesaria” propias de la lógica. La primera tiene una realidad históricamente provisoria y acotada, además de condicionada a la iniciativa burguesa, mientras que la segunda es inmanente al sistema capitalista como tal:

Este intercambio de equivalentes tiene lugar, [si bien] es solo la capa superficial de una producción que descansa sobre la apropiación de trabajo ajeno sin *intercambio*, pero bajo la *apariencia de intercambio*. Este sistema del intercambio descansa sobre el *capital* como su fundamento y si se lo considera separado de él, si se lo considera tal como se muestra en la superficie, como sistema *autónomo*, lo que se da es una mera *apariencia*, pero una *apariencia necesaria* (1953a: 472).

Otra cosa distinta —repetámoslo— es la mentira burguesa de los códigos civiles de fondo, que sancionan con fuerza de ley la identidad de los participantes, esa “*apariencia engañosa*” que, aclara Marx, “se presenta, en la medida en que nos atengamos a la relación jurídica” (1953a: 426). Y es que en realidad, si el “movimiento formalmente social” le pertenece al mercado, habría que buscar en las leyes de equivalencia el suelo de las tentaciones igualitaristas como la “persona jurídica”, el “individuo moderno” o el “ciudadano”; y no a la inversa. El mercado y las ideologías igualitaristas se relacionan —recurriendo a una imagen que Marx está a punto de inventar— como una base respecto de la estructura. Por eso, a los que sostienen que debemos rescatar los grandes ideales de la revolución francesa, para así hacer frente a la miseria de la contingencia histórica...

Cabe responderles lo siguiente: el valor de cambio o, más ajustadamente, el sistema monetario, es en los hechos el sistema de la igual-

dad y la libertad; las perturbaciones que se presentan en el desarrollo reciente del sistema son perturbaciones inmanentes al mismo, precisamente la realización de la *igualdad* y la *libertad*, que se acreditan como desigualdad y carencia de libertad (1953a: 187).

La percepción correcta de la sociedad de mercado no debe ser la de una igualdad formal que es refutada por la diferencia empírica (la “perturbación”), sino la de una igualdad que normalmente se *realiza*, *pone* o *determina* como desigualdad. Ciertamente, es sobre la base de una equivalencia preliminar que luego se trazan las diferencias en función de la posesión de mercancías o dinero: este es el secreto del “milagro” de la ganancia. En otros términos, la clave de esta determinación de la igualdad como desigualdad está en el régimen asalariado; en él, los individuos de igual valor son conminados a ocupar o bien el lugar del portador del dinero (el capitalista) o bien el lugar del portador de la mercancía-trabajo (el trabajador), y es solo en este marco que puede emerger la plusvalía. Es en esta determinación formal entre mercancía y dinero que se perpetúa el drama llamado “explotación”, porque aunque el salario aparente ser una relación más compleja que la compra de cigarrillos, mantienen un isomorfismo lógico con la más elemental relación de compra-venta: como subraya Marx “*en el intercambio entre el capital y el trabajo el primer acto es un intercambio*” y ello “*pertenece enteramente a la circulación habitual*” (1953a: 216).

Si nos remitimos nuevamente al silogismo económico transcrito más arriba, este estado de desigualdad empírica es el resultado de la “contingencia social” y pertenece a la esfera de la distribución, cuyo estudio depende siempre de una coyuntura localizada: el saqueo en los pueblos nómades, la propiedad feudal de los germanos, la acumulación originaria del capital, el keynesianismo del siglo veinte, etcétera. Ahora bien, esto depende de una teoría de la coyuntura marxista como las elaboradas por Vladimir Lenin, Antonio Gramsci o Louis Althusser, pero los problemas de la distribución, con toda la importancia que revisten para la vida inmediata, no tocan el núcleo social del capitalismo, el mercado de la igualdad formal cuyas “perturbaciones” le son inmanentes.

II. El todo independiente.

En los *Grundrisse* Marx parte de la presentación del mercado como la “primera forma” en que la *totalidad* del movimiento social se presenta como algo independiente:

La circulación, por ser una totalidad del proceso social, es también la primera forma, en la que no solo la relación social —como ocurre por ejemplo en la pieza de moneda o en el valor de cambio—, se presenta como algo independiente de los individuos, sino el conjunto del propio movimiento social (1953a: 131).

Esto quiere decir que ni la naturaleza como divinidad pagana, ni el cristianismo como religión occidental, fueron lo suficientemente universales o lo suficientemente independientes como para hacer de la sociedad un todo separado (y ser, por tanto, la “primera forma”). Dicho esto, hay una inocultable paradoja en hablar de la totalidad como “independiente”, puesto que si el mercado es total no está claro respecto de qué cosa es independiente. ¿Qué significa entonces el mercado como “algo independiente de los individuos”? Al respecto, considero que hay dos respuestas a la cuestión, una incorrecta y otra correcta.

Mencionemos brevemente la primera. Un formato antiguo, procedente de los llamados jóvenes hegelianos, respondería apelando a la noción post-Hegel de *alienación* y ciertamente es tentador concebir al mercado mundial como un “devenir él mismo otro” —la expresión es de Hegel— del ser humano, en línea con el humanismo de Bruno Bauer o Ludwig Feuerbach, e incluso del solipsismo anarquista de Max Stirner. Esta fue la respuesta preferida y fundamental del humanismo marxista del siglo XX: desde Georg Lukács a Jean-Paul Sartre, de Henri Lefebvre a Guy Debord, de Nahuel Moreno a Adolfo Sánchez Vázquez, la alienación permite pensar a todas las totalidades como el resultado de la extracción intensiva y extensiva de la esencia humana: el mercado es un Moloch Baal, un dios que vive y perdura gracias al sacrificio de carne humana en su lengua de fuego. No es esperable, en términos de este joven hegelianismo, que el mercado capitalista devuelva a sus productores

la esencia sustraída, sino que permanecerá como algo separado de sus portadores originarios. Desde este punto de vista, la ‘independencia’ pertenece a lo que Fredric Jameson identificó como un tropo de la separación, en que el énfasis hegeliano entre externalización y retorno es desplazado por el neohegeliano de la sustracción y la distancia.

La segunda respuesta, que presenté tendenciosamente como la “correcta”, clausura la idea de alienación, es inaugurada por los *Grundrisse* y se mantendrá homogénea en las ediciones posteriores de *El capital*. Desde este nuevo punto de vista el trabajo pierde la fuerza metafísica que le concedió en *Los manuscritos económicos-filosóficos* de 1844 y pierde también el carácter transhistórico y exterior que defendió en *La ideología alemana* de 1845-1846. La antropología del *homo faber*, basada en la naturalidad del trabajo, si era premisa de su pensamiento ya no lo es más:

Ya el hecho de que el *trabajo* se presente como sujeto en contraposición al capital—esto es, el obrero solo en la determinación del *trabajo*, y éste no es aquél mismo— debiera hacernos abrir los ojos. Esto implica ya, al margen del capital, una relación, una vinculación del obrero con su propia actividad, relación que de ninguna manera es la “natural”, sino que contiene ya una determinación *económica* específica (1953a: 251).

Para los *Grundrisse*, la referencia a “algo independiente del individuo” pertenece al tropo de *inconsciente*, cuya característica es que excluye de la conciencia del individuo el punto de vista de la totalidad. El axioma subjetivo de esta integración sin conciencia—que en *El capital* es la famosa fórmula “No lo saben, pero lo hacen”— en los *Grundrisse* es formulado del siguiente modo:

Aunque ahora el conjunto de este movimiento se presente como proceso social, y aunque los distintos momentos de este movimiento provienen de la voluntad consciente y de los fines particulares de los individuos, sin embargo, la totalidad del proceso se presenta como un nexo objetivo que nace naturalmente, que es ciertamente el resultado de la interacción recíproca de los individuos conscientes, pero no está [presente] en su conciencia, ni, como totalidad, es subsumido en ella.

Su misma colisión recíproca produce un poder social *ajeno* situado por encima de ellos; su acción es recíproca como un proceso y una fuerza independiente de ellos (1953a: 131).

En otros términos, el “algo independiente de los individuos” no supone un afuera y un accionar localizado (“como ocurre por ejemplo en la pieza de moneda”), sino que la totalidad se realiza de modo inadvertido y no elegido: es “ajena”, no es el resultado de su planificación sino de una universalización producida inconscientemente por la actividad consciente de sus partes individuales. Para Marx entonces lo único que está excluido del mercado en tanto totalidad social, no es una substancia, sino el punto de vista en que precisamente el mercado es capturado como una totalidad, la comprensión del todo que el todo no incluye. De ahí que si el mercado posee un movimiento autónomo es porque desborda la capacidad del individuo para subsumirlo.

Esta es la función de desconocimiento que acompaña a todo sujeto de intercambio y opera como un punto ciego que garantiza la reproducción del mercado mundial como tal. Efectivamente, el individuo colabora con el *mercado* en la medida en que no advierte que lo que para su conciencia es una herramienta, instrumento o medio social es, en realidad, la *sociedad de mercado*:

El hecho de que la vinculación social, que surge de la colisión de los individuos autónomos, aparece a la vez como una necesidad objetiva y como un vínculo que les es exterior, representa *precisamente su independencia*, para la cual la existencia social es ciertamente una necesidad, pero solo un medio, de modo que a los individuos mismos se les presenta como algo extrínseco, y, en el dinero, incluso como una cosa tangible. Producen en y para la sociedad, como seres sociales, pero esto a la vez se presenta como mero medio de objetivar su individualidad (1953c: 171).

Marx añade, como coronación, la razón por la cual la totalidad es inapresable como tal; al individuo se le presenta la sociedad –en todo el sentido fenomenológico de la palabra– como una cosa disponible que puede ser llevada en el bolsillo.

III. El todo en movimiento

Si está claro que Marx no quiere saber nada con los jóvenes hegelianos y su problema de la separación de esencias, también está claro que el Espíritu Absoluto pergeñado por el mismísimo Hegel es un nombre adecuado para el mercado mundial. Esto supone emparentar al mercado con un movimiento que, por su propia naturaleza, no puede ser contenido por ninguna geografía, cuenca oceánica o frontera nacional, y que como toda totalidad que no use su nombre vanamente funciona por integración de las diferentes sustancias: “es una línea en espiral, una curva que se amplía, no un simple círculo” (1953a: 206) aclara Marx.

Veamos un párrafo fundamental de los *Grundrisse*, de evidente caligrafía hegeliana, para comprender mejor este *Geist* capitalista:

Si en el sistema burgués acabado cada relación económica presupone a la otra bajo la forma económica-burguesa, tal es el caso con todo sistema orgánico. Este mismo sistema orgánico en cuanto totalidad tiene sus supuestos, y su desarrollo hasta alcanzar la totalidad plena consiste precisamente [en que] subordina todos los elementos de la sociedad, o en que crea los órganos que aún le hacen falta a partir de aquella. De esta manera llega a ser históricamente una totalidad. El devenir hacia esa totalidad constituye un momento de su proceso, de su desarrollo (1953a: 220).

El Espíritu absoluto de Marx “llega a ser históricamente una totalidad”; a lo que habría que agregar: el mercado siempre está llegando a ser históricamente una totalidad, ampliando al infinito su periferia. Lo que emparenta al sistema capitalista con los organismos vivos es que es una estructura en constante desarrollo, provocando ese cortocircuito que es clásico en Hegel entre negatividad y sistema, tiempo y espacio, historia y geografía, puesto que el movimiento incompleta a cada instante al universal del mercado. Esta inquietud originaria es tan fundamental a la caracterización del mercado, “todo concreto y viviente ya dado”, que si dejara de moverse entraría en descomposición lo mismo que un cuerpo muerto, y estallaría en millones de valores de usos singulares,

irrepetibles e incommensurables. Dramáticamente, si el mercado consumiera su negatividad, la riqueza social mudaría su estado orgánico para convertirse en una sustancia inerte, al modo de una mano de piedra o una víscera amputada:

El capital, empero, como representante de la forma universal de la riqueza —el dinero— constituye el impulso desenfrenado y desmesurado de pasar por encima de sus propias barreras. Para él, cada límite es y debe ser una barrera. En caso contrario dejaría de ser capital, dinero que se produce a sí mismo. Apenas dejara de sentir a determinado límite como una barrera, apenas se sintiera a gusto dentro de él, descendería él mismo de valor de cambio a valor de uso, de forma universal de la riqueza a determinada existencia sustancial de aquella (1953a: 276).

Frente a la tradición, que vive “encerrada dentro de determinados límites y pagada de sí misma”, el *espíritu capitalista* es un modernizador incesante. Mientras vive, el *Geist* se desarrolla mediante una lógica de subordinación e innovación que no destruye todo a su paso —lo que en la *Ciencia de la lógica* Hegel llamó “quimismo”— sino que lo metaboliza en el organismo burgués (“cada relación económica presupone a la otra bajo la forma económica burguesa”). Y lo hace según reglas muy precisas que disocia el pasado en “momentos” y los reinscribe en una secuencia necesaria.

Hay que subrayar nuevamente que ese movimiento que Marx le imputa al “sistema burgués” no pertenece a la clase burguesa, sino que es del intercambio en tanto tiene la exclusividad del “movimiento formalmente social”, lo que en nuestro dialecto económico contemporáneo reconocemos a secas como ‘expansión del mercado’. No obstante, ¿no son los burgueses bajo la ideología de la libre empresa los que realmente expanden el mercado? ¿No debemos mencionar aquí al Mercosur, la Unión Europea, la OMC, el ALCA, etcétera, como artífices contractuales de la expansión? Claro que no. La ideología de estas organizaciones se basa, como diría Hegel, en la presunción moderna de que una figura jurídica del derecho privado es el fundamento de la cosa pública.

Muy al contrario, Marx defiende la idea peculiar de que las leyes de competencia son respuestas socialmente objetivas al impulso del capital por mundializarse.

La competencia, en suma, este motor esencial de la economía burguesa, no establece las leyes de ésta, sino que es su ejecutor. Por lo tanto la *illimited competition* no es el presupuesto de la verdad de las leyes económicas, sino la consecuencia; la forma de manifestación en la que se realiza su necesidad (1953b: 45).

El mercado no es una zona socio-espacial que fue regulada por las leyes de (protección de) la competencia, sino que la competencia le pertenece como un impulso originario, propio de la antropología del *Geist* capitalista e indistinguible de la llamada “negatividad” del sistema hegeliano.

Ahora bien, una totalidad cuyo estado normal es el movimiento expansivo, no puede ser analizada históricamente bajo las formas del tiempo y espacio como recipientes abstractos, la línea histórica en la que se apunta, bajo una marca, la presencia del mercado desde tal año hasta tal año en determinado lugar. Esta ha sido la posición de Friedrich Engels al reseñar la *Contribución* de 1859, puesto que historizó el mercado como una fase precapitalista llamada “producción mercantil simple”. Y también ha sido, por propiedad transitiva, la posición de los economistas marxistas que adoptaron el enfoque engelsiano. No obstante, una totalidad en movimiento como el mercado, al contrario de lo que piensa Engels, no reconoce un horizonte estático, a menos que sea para transgredirlo.

Podemos explicar esta distancia entre la “producción mercantil simple” de Engels y el “mercado mundial” de Marx a partir de la diferencia semántica –inexistente en algunos pasajes en que los usa como sinónimos– entre el *Austausch* (intercambio) y la *Zirkulation* (circulación). El mercado, en tanto espacio lógico y abstracto, es *Austausch*, pero si estudiamos al mercado en cualquier punto de su desarrollo, dentro de una geografía y un tiempo, es el movimiento expansivo: *Zirkulation*, lo contrario del mundo estático y muerto del atesoramiento “que en rigor

no son más que descansos o pausas” de la circulación (1953c: 140). La circulación pone en evidencia la inadecuación hermenéutica del paradigma newtoniano-engelsiano para explicar el mercado: las leyes del mercado no operan *en, dentro o sobre* el espacio y el tiempo abstractos, bajo coordenadas que le son heredadas o impuestas. El movimiento del mercado de Marx está mucho más cerca de lo que Albert Einstein recordó como el “pensamiento más feliz de mi vida”, la intuición de que la *gravedad*, en realidad, no es más que *aceleración*. Sobre esta senda, el espacio y el tiempo comienzan a fluctuar al ritmo de la circulación o, como dice Marx:

(...) el capital debe por un lado tender a arrasar toda barrera espacial opuesta al tráfico, id est al intercambio, y a conquistar toda la Tierra como su mercado, por el otro lado tiende a anular el espacio por medio del tiempo, esto es, a reducir al mínimo el tiempo que insume el movimiento de un lugar a otro (1953b: 31).

Lo que importa, dice unas páginas antes, no es la lejanía o cercanía espacial marcada sobre los ejes cartesianos, “sino la velocidad —el cuanto de tiempo— en que se le alcanza”. De este modo, al mercado en tanto totalidad histórica en movimiento, no se lo analiza asignándole coordenadas, como una zona de ocupación marcada en un mapa, sino en términos de demora y aceleración expansiva.

IV. El todo articulado

La brecha entre la teoría del dinero de Marx y las de sus predecesores del campo de la economía es tan amplia que solo puede ser leída como una ruptura radical. Veamos rápidamente dos de estas teorías para enfatizar el contraste con Marx. Tenemos por un lado a John Locke que incorporó al dinero como un pacto económico pre-estatal, en tanto que “el oro, la plata y los diamantes son objetos que tienen un valor de fantasía y convencional” según dice en el parágrafo 46 de su *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*. En el esquema lockeano, el dinero es una solución

“*fancy or agreement*” al problema de la acumulación de bienes, ya que por este medio se garantiza la conservación del bien; o en términos más sencillos, el dinero es el único bien que no se pudre. Y tenemos por otro lado a Pierre-Joseph Proudhon que sostendrá en su *Filosofía de la miseria*, análogamente, que el uso de los metales preciosos como dinero “es totalmente convencional” aunque en lugar de atribuírselo a un pacto interindividual, será para el francés la consecuencia de un decreto estatal. Ambos reconocen por igual la intervención externa de algunos individuos o de un poder político para instituir voluntariamente el dinero.

Frente a ellos, preguntemos: ¿y si el dinero precediera formalmente al individuo y el Estado? ¿Y si el dinero fuera anterior al interés individual y el interés público? ¿Y si el dinero fuera algo distinto y prefigurador de la moneda en tanto “forma nacional particular”? (véase 1953c: 130-143). La moneda, como lo señala varias veces Marx, es una función particularizada del dinero (la circulación amonedada), una de cuyas posibilidades es la moneda acuñada o el billete sancionado por el Estado. Con la moneda se trata del dinero en tanto “puede sublimarse en signo puro de valor”. Podemos decir así que el error de Locke y Proudhon está en el punto de partida, que confunde al dinero (*das Geld*) con la moneda (*die Münze*); esta última depende de la arbitrariedad de los individuos, mientras que aquella, el dinero, *encarna* el vínculo social mismo.

Fue en agosto de 1857 cuando Marx dejó caer la frase que hará justicia a este estatuto cosmopolita del dinero: “El dinero mismo es la *comunidad*, y no puede soportar otra superior a él” (1953a: 157). Y más adelante, en su “Fragmento de la versión primitiva de la contribución a la crítica de la economía política”, Marx ratifica, entre paréntesis, en la parte superior de la hoja y marcado con una cruz, que: “En realidad, el dinero se presenta aquí como una entidad *comunitaria* de estos individuos, existente al margen de ellos” (1953c: 133, nota b). En el dinero como comunidad se vislumbra el secreto de la lógica del valor del mercado, su capacidad de ordenar y sintetizar el barro de la historia en sociedades de mercado *a partir de una única cosa*, en sustituir los “polícromos *nexos* de la humanidad” por las “duras e impasibles relaciones

monetarias” (1953c: 125). La afirmación de que el dinero-comunidad “no puede soportar otra superior a él” quiere decir esto: que la organización comunitaria se funda en una función monopólica, cúspide que puede ser ocupada alternativamente por distintos reyes (*Münzen*) –incluida la variante plebeya del bono horas de trabajo– pero no puede ser eliminada sin tachar el concepto mismo de lógica social.

Ahora bien, que la organización social depende de una cosa es, sin duda, lo más difícil de aceptar para una conciencia moderna e ilustrada; y esto es especialmente apremiante es en el siglo XIX, el siglo del patrón oro, donde este núcleo inaceptable era además un hecho visible, puesto que el dinero tenía la apariencia de algo natural antes que social. Así lo advierte Marx:

Lo que vuelve particularmente difícil la comprensión del dinero en su pleno carácter determinado consiste en que aquí una relación social, determinado vínculo entre los individuos, aparece como metal, como piedra, como objeto plenamente corpóreo, existente al margen de esos individuos y al que se encuentra como tal en la naturaleza (1953a: 177).

En el siglo donde el patrón internacional es metálico, las funciones societizantes y metalúrgicas se confunden, dado que es posible hallar riqueza social rascando las paredes, zarandeando las piedras o, simplemente, levantándola del suelo.

Dando por sentado que el dinero *es* la comunidad, preguntemos: ¿qué articulación específica recibe esta sociedad y cuáles son los elementos que organiza? De modo simplificado, digamos que se trata de un único término dínarario que valoriza a los productos y a los humanos bajo el título de *mercancías*. Respecto de los productos, la sagacidad de Marx convierte el bimetalismo o monometalismo del siglo diecinueve en una metáfora adecuada de la mercantilización, el movimiento por el cual las cosas son incorporadas, una a una, a la lógica del mercado. La metáfora metalúrgica es una de las preferidas de Karl Marx, en la que el dinero metálico aparece como un horno de fundición donde los pro-

ductos son enchapados, como “la materia general en la que ellas deben ser inmersas, doradas y plateadas, para alcanzar su libre existencia como valores de cambio” (1953a: 122). Cada producto sale con una finísima cobertura metálica –“*dinglicher Hülle*” (cobertura cósmica) es la expresión que usará en 1859– que funciona como la marca del valor, el punto superficial y brillante en que el producto es reconocido como miembro de la familia del mercado.

Por otro lado, este barnizado del valor se extiende también a cosas mucho más impalpables que los “productos”. Me refiere a la actividad humana como mercancía, gracias a lo cual es posible adquirir en el mercado no solo la mesa de madera sino además a la fuerza, capacidad o energía (*Kraft*) que hace mesas de madera.

La cambiabilidad de todos los productos, actividades y relaciones por un tercer elemento, por *algo que sea una cosa* que pueda a su vez ser cambiada *indistintamente* por todo, es decir, el desarrollo de los valores de cambio (y de las relaciones monetarias), se identifica con la venalidad y corrupción generales. La prostitución general se presenta como una fase necesaria del carácter social de las disposiciones, capacidades, habilidades y actividades personales (1953a: 90).

Nótese que lo que está en juego aquí no es solamente el régimen asalariado del trabajo industrial, sino de toda forma de comercialización de la antropología humana: su imagen como modelo profesional, su paciencia en la fila como gestor de trámites, su buen ojo de espectador como crítico del cine, su destreza al volante como transportista, etcétera. Y en tanto que “fase necesaria”, la prostitución acompaña a toda búsqueda de reconocimiento social, no solo de un salario-precio, sino de *valía* para el otro.

Tenemos así que *inmersión universal* y *venalidad universal* son por lo tanto dos figuras que iluminan la misma estructura: la correlación de todas las cosas (productos y actividades) con el dinero en tanto “materia general” de la fundición o en tanto “prostituta universal” de los individuos. Este todo articulado que contiene el cuerpo singular de cada cosa (el tallado de la mesa o la habilidad única de Roberto) sujeto al alma

del valor, es la estructura específica del mercado tal como la entiende Marx. Es en este sentido que el mercado es una parificación dual de cada cosa singular con el dinero, una articulación *en forma de abanico* donde el cúmulo de cosas físicas y humanas se eleva a lo que en *El capital* simplemente llamó el “mundo de las mercancías”.

V. El todo brillante

Confrontaremos ahora una última cuestión alrededor de la cual Marx improvisa, en tiempos pre-freudianos, una teoría del deseo: ¿bajo qué imperativo adhieren a la sociedad de mercado los humanos? Tradicionalmente, de John Locke a David Ricardo, el hombre es considerado como un individuo aislado y autosuficiente que decide —o es movido por su egoísmo sabio— a entrar en relaciones sociales de intercambio. Pero Marx desmorona esta robinsonada: “el hombre es (...) un animal que solo puede individualizarse en la sociedad” (1953a: 4). El punto de contacto entre la existencia biológica y la estructura social es un deseo que Marx evoca oportunamente con un verso de Virgilio: el *auri sacra fames*, la maldita sed de oro.

En estricta consistencia con lo expuesto hasta aquí, Marx aventura la idea de que el mercado seduce en tanto el oro adopta la forma de la riqueza universal y se convierte en el tesoro para el sujeto del intercambio.

La sed de enriquecimiento en cuanto tal, como forma particular de apetito, es decir como forma diferente del deseo de una riqueza particular como por ejemplo el deseo de vestidos, armas, joyas, mujeres, vino, etc., es posible únicamente cuando la riqueza universal, la riqueza como tal, es individualizada en un objeto particular, es decir, cuando el dinero es puesto en su tercera determinación. El dinero por lo tanto no es solamente el objeto, sino al mismo tiempo la fuente de la sed de enriquecimiento (1953a: 157).

Esta sed primordial de dinero es la que mueve a toda la colonia humana a militar a favor del mercado. Es la que lanza a todos a “la búsqueda del

tesoro eterno” y para lo cual están dispuestos a aceptar el culto religioso del dinero con “su ascetismo, sus renunciaciones, sus sacrificios” (1953a: 168). Y dado que el dinero puede transformarse en cualquier mercancía, en tanto mercancía universal, es “no solo *un* objeto, sino *el* objeto” del anhelo. Esto quiere decir que lo único que queremos es el dinero, porque el dinero se transforma en todo lo querible (“vestidos, armas, joyas, mujeres, vino, etc.”), contrapuesto al caso hipotético de Robinson Crusoe que, excluido del mercado internacional, hubiera preferido bananas a una tonelada de oro. Es la distancia que advertimos cuando los hijos, en su proceso de socialización, de un día para otro dejan de pedir juguetes –infinitos en sus variaciones– para pedir el monocorde dinero, pasando de la riqueza particular a la riqueza universal; es la instancia biográfica en que nace el individuo.

La sed del dinero, si continuamos el razonamiento de Karl Marx, es el fundamento humano de la negatividad inhumana del capital, la razón subjetiva que explica las “industriosidad universal” a la base de las revoluciones industriales:

El dinero como finalidad se convierte aquí en el medio de la laboriosidad universal. La riqueza universal es producida para posesionarse de su representante. De tal modo se abren las fuentes reales de la riqueza. Porque al ser la finalidad del trabajo no un producto particular que está en una relación particular con las necesidades particulares del individuo, sino el dinero, o sea la riqueza en su forma universal, la laboriosidad del individuo pasa a no tener ningún límite; es ahora indiferente a cualquier particularidad, y asume cualquier forma que sirva para ese fin; es rica inventiva en la creación de nuevos objetos destinados a la necesidad social, etc. (1953a: 159).

El culto del dinero es el resorte psicológico del famosísimo ‘desarrollo de las fuerzas productivas’, cuya ausencia de límites responde a que el dinero es un tesoro eterno, un objeto infinito sobre el cual nadie podrá decir nunca ‘lo poseo en su totalidad’ (a diferencia, una vez más, del racimo de bananas). Esta es la “destinación” –como llamaría Kant a este objeto sublime– que atrapa al deseo en una ansiedad sin límites;

más exactamente, pone a trabajar a los obreros. Pero también es la destinación de los capitalistas, el fundamento del incontenible ascetismo empresarial, que en lugar de retirarse a la montaña a gozar de los frutos (o acumularlo como riqueza inerte), lo reinvierte cada vez para obtener más dinero. Lo que se obtenga a cambio, salario o beneficio, será siempre una cantidad determinada de dinero y no 'el' objeto: "y por lo tanto de manera inadecuada" (1953c: 122).

A resultas de esto, el dinero teje una red social entre las dos clases sociales que, en el fondo, comparten el *auri sacra fames*; el sujeto de igual valor del mercado es esa estructura policlasista en que se asocian los individuos ya sea como vendedores (poseedores de tiempo de trabajo) o compradores (poseedores de cantidades de dinero), trabajadores y capitalistas. En los *Grundrisse* está claro que la sociedad de mercado precede a la sociedad de clases en un sentido puramente formal y no temporal como creía Engels: este es el modo en que Marx habla del mercado como la "primera forma", en que las categorías de "mercancía" y "dinero" componen la estructura que da un lugar y función al trabajador y el capitalista, respectivamente.

Una teoría de las clases sociales que elida la maldita sed de oro y suscriba rápidamente a la figura cuestionable del "interés" o la "explotación", pasa por alto que el sistema capitalista funciona por repetición de un anhelo y no por simple convicción o violencia. No es lo mismo, dice Marx, la "esclavitud de los negros" que es "una esclavitud puramente industrial", donde se obtiene un trabajo mecánico pero sin deseo, al régimen asalariado donde el trabajador anhela el pago y el burgués el beneficio en dinero. Es la atracción fatal de la cosa dineraria lo que mantiene a la máquina social en movimiento, cuya apariencia de simple medio confunde a la conciencia individual, burguesa o proletaria.

A modo de cierre: el fetichismo

En la exposición del Mercado mundial, Marx no deja de subrayar el carácter religioso del dinero, presentando su función monopólica como

equivalente al Jesucristo medieval (las referencias constantes a la “encarnación” son un indicio en este sentido). Esta analogía tiene una función importante ya que permite profundizar sobre el sentido marxiano de “comunidad”. Después de todo, para hacerse una idea del internacionalismo del mercado no hay más que tomar el precepto paulino de “ya no hay judío ni griego, ni siervo ni libre, ni hombre ni mujer, porque todos sois uno en Cristo Jesús” y poner el “dinero” en lugar de “Cristo Jesús”. Sustituto del cristianismo que operaba como lazo social en el Medioevo —en el sentido latino de *religare*—, el capitalismo adopta un formato religioso similar al cristiano, aunque con una diferencia fundamental: el Dinero es un dios cósmico.

Esta religión es el *fetichismo* cuyo desarrollo en estos términos no será aclarado hasta *El capital* (no estamos señalando una evolución por cierto, sino la concurrencia de dos grandes obras a una misma explicación: el mercado mundial). Esto, por supuesto, debe interpretarse en función de quien escribe, que se dedica precisamente hace años al fetichismo en *El capital*, porque con todo lo evidente que puede parecer Marx en su exposición y terminología, lo cierto es que en los *Grundrisse* las referencias al fetichismo son escasísimas (de hecho, dos: 1953b: 211; 1953c: 101).

Advirtamos, sin embargo, otro dato interesante: la desaparición súbita del concepto de ideología a fines de la década del cincuenta, tal como lo notó inicialmente Étienne Balibar en 1993, en *La filosofía de Marx*. Y la religión era, con claridad en *La ideología alemana*, el modelo por excelencia de la ideología, inseparable a su vez de la filosofía idealista. La desaparición de la ideología y la emergencia del fetichismo pueden ser leídas, siguiendo la inercia de nuestros apartados y el contraste inicial entre 1848 y 1857, como una adecuación del pensamiento de Karl Marx al mercado mundial transparentado por la crisis económica. La noción de “interés de clase” correlativa a la de “clase social”, fundamental para comprender el antagonismo político, pierde relevancia frente a un nexo social que no se sostiene ni en la concordancia ni en la lucha, sino en el intercambio y la devoción a un dios metálico. El “in-

terés”, que en un ensayo Albert Hirschman definió como una racionalidad distópica respecto del dualismo clásico entre razón y pasión (*Las pasiones y los intereses* de 1977), pertenece al sistema conceptual de la economía política dieciochesca que Marx critica. El “no lo saben, pero lo hacen” del mercado va dirigido, en cambio, a identificar el intercambio con el rito fetichista, el *hacer sin saber* que en su “análisis espectral de la ideología” Slavoj Žižek correctamente identificó al nivel de las prácticas y distinguió de las creencias y los discursos.

La teoría crítica de la ideología, a diferencia de una hipotética teoría crítica del fetichismo, se muestra así incapaz para comprender la reproducción del mercado capitalista, cuya buena salud necesita menos de “apologistas” o “espadaachines a sueldo” que de la simple, repetida e insignificante operación de compra-venta, junto a un amor indefinido por la riqueza capitalista. Los *Grundrisse* son una inspiración para volver sobre ese punto ciego, asintótico para la crítica de la ideología, pero permeable a una crítica del fetichismo, que reconoce en el mercado componentes económicos, religiosos y, a la postre, eróticos.

Bibliografía

- Marx, Karl (1953a), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858. Volumen 1*, trad. P. Scaron, México: Siglo Veintiuno, 2009.
- Marx, Karl (1953b), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858. Volumen 2*, trad. P. Scaron, México: Siglo Veintiuno, 2009.
- Marx, Karl (1953c), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858. Volumen 3*, trad. P. Scaron, México: Siglo Veintiuno, 2006.

KARL MARX Y LA CRÍTICA DE LA HISTORIA UNIVERSAL: EL LUGAR DE LOS GRUNDRISSE

OMAR ACHA

Introducción

El propósito de este trabajo consiste en reconstruir el *concepto de historia* en un segmento de lo que con hesitación gombrowicziana podemos calificar como los textos de madurez de Karl Marx. Mostraré por qué tal reconstrucción es incapaz de liberarse de la filosofía en beneficio de una teoría de la historia empíricamente falsable. La razón cardinal reside en que dicha faena conceptual involucra la tematización de las formas de la abstracción. Por eso, la presente reinterpretación de Marx es antitética a la que caracteriza durante más de un siglo al llamado “materialismo histórico”, es decir, a una explicación transhistórica de las transformaciones sociales.

La concreción del propósito mencionado no puede sustraerse a la evacuación de las interpretaciones sintetizadas con el nombre de materialismo histórico, pues las mismas no son siempre injustificables con el examen de ciertos textos marxianos. Mi premisa es que una evaluación global de los estudios de Marx, y en particular la relevancia de sus escritos de madurez, avalan una reinterpretación en la cual uno de los aspectos decisivos de su pensamiento no consiste en la explicación transhistórica de la historia sino en *la crítica de la historia universal como ficción necesaria de una dominación social específica*: la de una lógica capitalista cuya forma fenoménica es, por el momento, la del mercado mundial.

Marx jamás se plantea la elaboración explícita de un concepto de historia en los textos tardíos. Esa tarea se torna perceptible en un siglo veinte de guerras y catástrofes, y su relevancia deviene plausible en la

era del imperio global del capital. El propio Marx vislumbra la conveniencia de desarrollar una crítica de la formación histórica de la historia universal, pero no se propone desplegarla, originando las precondiciones para el presunto materialismo histórico con que luego de su muerte se sintetiza un segmento de su pensamiento.

La revisión marxiana del concepto de historia constituye una de las vertientes de la crítica de la economía política y es, por lo tanto, coextensiva a la analítica del capital. No obstante, más avanzada esta discusión argumentaré que ese planteo decimonónico constituye una tarea todavía relevante, pero insuficiente, para el despliegue de la mencionada crítica de la historia. Desde una lectura de los cuadernos de estudio de 1857/8, denominados *Grundrisse*, ensayaré la fundamentación de esta tesis que inscribe la novedad conceptual de “la historia” en un cuadrante diferente al propuesto por la *historiografía social de los conceptos*. Esta atribuye la emergencia de la noción de historia universal y de la historiografía tal como hoy la conocemos a los dilemas de la modernidad y la aceleración fracturante del tiempo (Koselleck, 1975).

El examen marxiano de la *historia* como *historia universal o mundial (Weltgeschichte)* no es uniforme a lo largo de toda su obra. Como señalé más arriba, tampoco es un problema *teórico* identificado con claridad por el propio Marx. Por el contrario, en el “ajuste de cuentas” de mediados de la década de 1840 con su “conciencia filosófica anterior” (hegeliana de izquierda) esboza una “concepción materialista de la historia”, sin embargo muy pronto abandonada a “la crítica roedora de los ratones”. Marx cuestiona esa “concepción” hacia 1850 sin identificar la oportunidad de revisar el concepto de historia.

Mi hipótesis básica es que esa tarea, aunque implícita en sus desarrollos teóricos, es relevante para la edificación coherente de una crítica dialéctica de la sociedad capitalista. Situaré la singularidad del momento específico de los *Grundrisse* como parteaguas de esa faena implícita destacando su contribución en la definición de la historia como una matriz *conceptual y social* enajenada derivada del capital como mediador univer-

sal expandido en la *forma* del mercado mundial. Finalmente mostraré por qué la crítica marxiana de la historia es más adecuada que la relativización postmoderna de los “grandes relatos”, una operación deslegitimadora de la historia y el progreso como formaciones *discursivas*.

Desde una reinterpretación del desarrollo más sofisticado de la crítica marxiana, la historia es una *forma necesaria* de representación de la universalidad capitalista. En ese sentido es propiamente ideológica, esto es, no un error o una ilusión, sino una producción conceptual funcional: la *forma historia* del capital. No es solo una fantasía o una equivocación del pensamiento “occidental”. Es el artefacto conceptual inherente a la constitución de un mercado mundial. De allí que su eficacia subsista a toda deconstrucción literaria o cuestionamiento teórico. La historia es una figura derivada de la generalización de los procesos de abstracción eficaces en la vida social. Marx sugiere pensar que la disolución de la historia solo será posible a través de una mutación radical del modo capitalista de *producción*.

No ha sido esa la interpretación prevaleciente en amplios tramos de la discusión marxológica o marxista, incluso reciente. Es innecesario recurrir a las simplificaciones evolucionistas antaño promovidas por la ortodoxia del DIAMAT para observar en acto la *defensa* del concepto de historia como una herramienta indispensable para la crítica de la sociedad capitalista. Una inmensa biblioteca “marxista” ha debatido sobre la “teoría de la historia” en Marx, e incluso ha fundado el ya mencionado “materialismo histórico” (para referencias recientes, sobre todo de la bibliografía anglosajona: Blackledge, 2006). Aquella defensa es en mi opinión incompatible con el planteo más elaborado de la crítica marxiana de la historia. Extravía, por ende, dimensiones cruciales de su análisis de la relación social capitalista. La utilización de la historia como trinchera marxista se funda en una comprensión desacertada de una de las operaciones analíticas decisivas en Marx.

Consideremos un ejemplo contemporáneo surgido en la polémica contra el postmodernismo (hacia el final volveré sobre la cuestión

postmoderna). El postmodernismo es concebido como un pensamiento fragmentario, débil, relativista, fluyente, contrario a las nociones de una teoría social sostenida en el concepto de historia como tendencia objetiva de relaciones holistas.

La réplica marxista tradicional le opone una defensa de la “historia” como fundamento de la crítica. Así lo hace John Bellamy Foster en un texto de título inequívoco (“In defense of History”), donde el denuesto de la pretensión de cientificidad de la historiografía y el relativismo lingüístico radical clausuran la posibilidad de establecer un fuera de texto o de discurso. Según Foster, historia y “sentido significativo” constituyen una unidad, mientras los “meros relatos” cancelan los fundamentos del “análisis crítico”: “Al devaluar el concepto de historia como tal —en cualquier sentido significativo más allá del mero relato— tales teóricos [como Foucault y Derrida, OA] han privado al análisis crítico de lo que siempre ha sido su herramienta más indispensable” (Foster, 1997: 191). De acuerdo con ese reproche, el postmodernismo deniega “la validez de la crítica histórica del capitalismo”. En otras palabras, la crítica histórica de la sociedad capitalista y la defensa del concepto de historia constituyen para Foster una unidad indisoluble. Mi tesis sostiene que la autoevidencia de dicha conexión íntima es justamente lo que el Marx posterior a 1850 pone en suspenso.

La obra tardía de Marx puede ser reinterpretada, antes que como una investigación científica de su trayectoria, tracción y destino, como un prolongado e intrincado cuestionamiento de la historia universal. Los desarrollos marxianos al respecto, hay que decirlo, son fragmentarios e, insisto, nunca entablan una discusión específica sobre la historia. La reconstrucción de la problemática enunciada debe apoyarse en textos incompletos, inéditos, a veces en apuntes de labor intelectual descartados o archivados.

Por razones de espacio es imposible siquiera esbozar aquí un análisis de los textos de madurez (1850/83). Delimitaré la argumentación a una selección de escritos ordenados alrededor de cuestiones suscita-

das por la “historia universal” en los cuadernos de 1857/8 y algunos textos previos de mención indispensable. Para mostrar cómo la crítica del concepto de historia opera en las indagaciones de los denominados *Grundrisse*, procederé a exponer en los primeros párrafos el pasaje juvenil de la polémica filosófica a la crítica de la economía política, todavía incompleta, tránsito que se puede rastrear de los *Manuscritos económico-filosóficos* a *La sagrada familia* y *La ideología alemana*. Luego abordaré en los *Grundrisse* una discusión de las reservas ante la historia. Sucede que en los cuadernos de los años cincuenta la abstracción deja de estar fundada en una presunta distorsión enajenante contra la cual los textos de juventud habían proclamado, según los textos considerados, un “humanismo real” o una ciencia transhistórica de la producción. Desde los *Grundrisse*, la abstracción (que ya no es tanto intelectual o simbólica como *social*) adquiere una valencia ideológica efectiva afín a la *forma mercancía*. Se trata, en suma, de reconstruir dos modalidades bien distintas del examen de la abstracción social y de la enajenación como fundantes de la historia.

En la conclusión avanzo reflexiones provisorias sobre por qué la crítica de la historia no es equivalente a una operación deconstructiva. En cambio, sus efectos son legibles en tres registros: la refundación de la teoría crítica, la configuración de un programa de investigación histórica y la práctica política radical.

Tareas de la historia y “crítica de la crítica” en el joven Marx

Una demora antes de comprometernos con la reinterpretación de los *Grundrisse* permitirá percatarnos de la significación que la definición del concepto de historia tiene en el escenario filosófico contemporáneo a la formación teórica del joven Marx. Es bien conocida la importancia en Kant de una “idea de una historia universal” para respaldar la noción de Ilustración. La historia universal como “plan de la naturaleza” es un diseño racional con fines prácticos, no cog-

nitivos. La historia como tal es inaccesible a la experiencia. Es una idea de la razón necesaria para la representación práctica del progreso histórico como designio natural genérico. En cambio, para Hegel la “idea de la historia universal”, aunque es especulativa y no historiográfica, supone la identidad del concepto y la objetividad. Mientras para Kant la razón es un designio filosófico atribuido a los sucesos humanos, para Hegel la razón como Espíritu se transforma a sí misma en el itinerario evolutivo entre los pueblos histórico-mundiales. Como desarrollo último de la filosofía del espíritu objetivo, la historia universal se revela en términos de la realización efectiva del progreso espiritual. El joven Marx aspira a devastar estos planteos idealistas al proveer una explicación empíricamente validable, sea a propósito de la restitución de una esencia genérica dañada por la propiedad privada o de una secuencia acumulativa en el desarrollo del vínculo entre fuerzas productivas y modalidades de producción. Lo crucial es que en estos relevos humanistas o materialistas de las filosofías idealistas, la representación de la historia es presupuesta.

Como primera estación conceptual refiero al ensayo “Para una crítica de la filosofía hegeliana del derecho”, de 1843. Allí Marx supone una noción de historia acontecida (*Geschichte*) cuyo conocimiento es distorsionado debido a una enajenación en la *forma* religiosa (esto es, lo religioso como tal es la forma enajenada). La tarea de la filosofía para Marx consiste en liberar a la historia —a cuyo “servicio”, *im Dienste*, se dispone— de la abstracción de un “más allá” (*Jenseits*) teológico, pues remitida a lo teológico la historia se subordina a la “metafísica”. De allí que la liberación del poder ilusorio de la religión habilite que el ser humano (*Mensch*) se constituya en el centro sobre el cual gire, que él mismo sea su propio “sol”. Es fundamental captar aquí dos supuestos marxianos. Primero, que la historia *es* y que como es puede ser objeto de una malversación religiosa o metafísica. Segundo, que el ser humano cede su autonomía al instituir un poder enajenado que por lo tanto involucra una *autoenajenación* (*Selbstentfremdung*). La reconquista de la existencia terrenal del ser humano

genérico no solo requiere pasar de la crítica de la religión a la crítica del derecho para develar las subordinaciones mundanas. Se le impone el tránsito hacia una crítica del Estado, es decir, de la política.²

Un año más tarde, pertrechados con temas feuerbachianos, Marx y su reciente colaborador Friedrich Engels emprenden una polémica contra los jóvenes hegelianos. Vindicando un “humanismo real”, en *La sagrada familia* abordan entre sus varios asuntos una impugnación de la historia idealista en Bruno Bauer. Autor de la vasta mayoría del texto, Marx dismantela la afirmación especulativa de la “crítica pura” o “absoluta” que “define de antemano el sentido de la Historia”, revelando así su “verdad” y su “ley”. Dicha crítica “pura” funda su certidumbre en la autocomprensión producida por la evidencia de que es en el despliegue de esa historia que la crítica se sabe tal. Al concebirse “críticamente”, la crítica se separa de la “masa” y se sabe sujeto. La propia crítica se erige a sí misma en la diferenciación respecto de una “masa” a la que alguna vez el “progreso histórico” tornará consciente. La “masa” está condenada a una “concepción superficial”. Mientras tanto, los individuos son los “portadores” (*Träger*) de la certidumbre especulativa de la historia en que la verdad adviene a su “autoconciencia”. La crítica es entonces el sujeto de la historia, alterando la afirmación hegeliana según la cual su autoconciencia debe hallarse en el pueblo espiritual mientras la filosofía sobreviene *postfestum*.

Marx sostiene que no hay historia como “sujeto metafísico”. La historia carece de la “inmensa riqueza” supuesta por Bauer. *Es* lo que los seres humanos *hacen*. La historia tampoco lucha. Luchan los seres humanos en la persecución de sus fines. “*La historia no hace nada*”.³

² “Es ist also die *Aufgabe der Geschichte*, nachdem das *Jenseits der Wahrheit* verschwunden ist, die *Wahrheit des Diesseits* zu etablieren. Es ist zunächst die *Aufgabe der Philosophie*, die im Dienste der Geschichte steht, nachdem die *Heiligengestalt* der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren *unheiligen Gestalten* zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die *Kritik der Religion* in die *Kritik des Rechts*, die *Kritik der Theologie* in die *Kritik der Politik*” (*Marx/Engels Werke [MEW]*, Berlín: Dietz Verlag, I: 379).

³ *MEW*, II: 98: “*Die Geschichte tut nichts*, sie ‘bestitzt keinen ungeheuren Reichtum’, sie

Estas concepciones son recompuestas en los *Manuscritos* parisinos de 1844 donde Marx principia sus estudios de la economía política. Es innecesario desarrollar los matices involucrados en el empleo de la noción de ser genérico de inspiración feuerbachiana que preside su análisis de las secuelas enajenantes de la propiedad privada. Basta con señalar que para Marx el comunismo constituye la reunificación sujeto-objeto y la verdad de la historia. Estimo oportuno insertar aquí una extensa cita del alcance desenajenante de la noción de historia como recomposición, en el comunismo, de una esencia previamente mutilada:

“Este comunismo es, en cuanto naturalismo pleno=humanismo; en cuanto humanismo pleno=naturalismo; es la verdadera solución del conflicto que el hombre sostiene con la naturaleza y con el propio hombre; la verdadera solución de la pugna entre existencia y esencia, entre objetivación y autoconfirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es la solución del enigma de la historia, y se sabe a sí mismo como esa solución”.⁴

Tales expresiones autorizan las evaluaciones según las cuales la noción de historia en el joven Marx involucra a la vez esencialismo y humanismo. Fusionadas con los escritos previos y posteriores donde el proletariado es situado en el lugar del particular caído y destinado a realizar un propósito universal, tornan plausible la interpretación de Karl Löwith sobre la secularización histórico-filosófica del relato cristiano de la redención (Löwith, 1949).

‘kämpft keine Kämpfe’; Es ist vielmehr *der Mensch*, der wirkliche, lebendige Mensch, der das alles tut, besitzt und kämpft; es ist nicht etwa die ‘Geschichte’, die den Menschen zum Mittel braucht, um ihre –als ob sie eine aparte Person wäre– Zwecke durchzuarbeiten, sondern sie ist nichts als die Tätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen”. Marx aplica un análisis similar a la noción de “progreso”.

⁴ MEW, XI: 536: “Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung”.

Es oportuno demorar aquí la celeridad de la “historia de las ideas filosóficas” para incorporar la dimensión material de los escritos analizados y sus incertidumbres interpretativas. Los *Manuscritos* son contruidos como una obra coherente hacia 1930 por el estudioso ruso David Riazanov. Proceden de notas extensas orientadas al estudio del propio Marx y en modo alguno son resultados definitivos destinados a su publicación. Están lejos de representar, como se sostuvo *a posteriori*, el humanismo del joven Marx. Desde una hermenéutica historiográfica más precisa, expresiones como la citada en el párrafo precedente exigen una lectura advertida de su carácter provisorio, exploratorio y fragmentario. De hecho, un año más tarde, también en textos inconclusos, descubrimos una mutación conceptual respecto de la historia.

Otra “obra” producida por Riazanov en base a manuscritos inéditos, *La ideología alemana*, involucra una emergencia decisiva en la gestación de una “concepción materialista de la historia”. El fragmento que lo contiene es conocido como “Manuscrito Feuerbach”. Para Marx y Engels, en lo manifiesto prescindentes de la filosofía, la historia es empírica y naturalmente cognoscible. En rechazo de la noción feuerbachiana de un mundo “sensible” adecuado para la contemplación, adoptan como supuesto la existencia corporal de “hombres históricos reales” transformados en el tiempo. Por eso sus actuaciones son accesibles a una reconstrucción historiográfica, aunque hasta la emancipación universal por venir protagonicen un teatro de sombras ideológicas.

La historia posee una premisa: “la existencia de los individuos humanos vivientes”. Solo que esa existencia no es un fundamento de lo histórico. Lo es, en cambio, el “modo” (*Weise*) en que “los hombres producen sus medios de vida”, es decir, organizan la producción y la reproducción de sus existencias. La generación de excedentes impulsa el cambio histórico a partir de la descomposición de las formaciones “antiguas”, posibilitando las transacciones mercantiles, la urbanización, la división del trabajo, la formación de clases sociales y Estados, la emergencia de instituciones políticas y legitimaciones ideológicas. Marx y Engels proclaman haber producido un desplazamiento de la fantasma-

goría metafísica hacia una explicación socioeconómica de la historia. Desde tal análisis, el resguardo filosófico de la historia está compuesto por “abstracciones” enajenadas, separadas de la “historia real”.

En el párrafo intitulado “Historia” (*Geschichte*), Marx y Engels identifican “tres factores” de una historia instituida como lo que debe ser explicado. Esos factores son la producción de medios de vida, la ampliación de las “necesidades” (“el primer hecho histórico”) y las relaciones familiares. Son “tres momentos” vigentes en “el principio de la historia y desde los primeros seres humanos y que todavía hoy siguen rigiendo en la historia”.⁵ Luego se añade el “modo de cooperación” que incrementa la productividad del trabajo como móvil dinamizador de “la historia de la humanidad”. En esa historia hay “colisiones” reguladas por la “contradicción” entre las fuerzas productivas y las formas de intercambio: del modo de producción antiguo al esclavista, de éste al feudal y luego a la sociedad burguesa, para entrever en la última la inminencia del comunismo.

Entonces los autores advierten la existencia de “formas de conciencia” históricas, ligadas a la división del trabajo y la distribución desigual de los recursos. A esas formas pertenecen las filosofías, pero también las religiones y las organizaciones estatales, todas expresiones de un “poder ajeno” que domina a los seres humanos. Esa enajenación solo puede ser superada (*aufgehoben*) partiendo de dos premisas prácticas: el desarrollo de fuerzas productivas y la formación de una masa desposeída constituida por individuos “histórico-universales”. El “Feuerbach Manuskript” propone una “concepción de la historia” basada en el “proceso real de producción”.⁶ (Desde luego, y no sin justificación, una recensión antagónica del argumento encuentra sencillo ironizar respecto de lo que sería irreal o menos real). Cuando entonces definen al comunismo como el “movimiento real que anula y supera

⁵ *MEW*, III: 29: “drei ‘Momente’, die vom Anbeginn der Geschichte an und seit den ersten Menschen zugleich existiert haben und sich noch heute in der Geschichte geltend machen”.

⁶ *MEW*, III: 37.

al estado de cosas actual”, suponen una historia que todavía no ha alcanzado –ni puede lograr en las condiciones vigentes– un carácter enteramente universal o, lo que es lo mismo, propiamente histórico.⁷ Es la “prehistoria” de un devenir que conquista su meta en la universalidad del comunismo. El proletariado se emancipará cuando devenga “existencia de los individuos inmediatamente vinculada a la historia universal”.⁸ La desenajenación equivale a la plena universalización de la historia: “la liberación de cada individuo se impone en la misma medida en que la historia se convierte totalmente en historia universal”.⁹ Su vector transformador no es la “crítica” sino la “revolución”.

En suma, tras la polémica con los jóvenes hegelianos Marx desarrolla una “concepción materialista de la historia”, una teoría del cambio social que explica las fases de la contradicción entre fuerzas productivas y las formas enajenadas. La forma de sociedad corresponde y se modifica de acuerdo a las transformaciones productivas. Así escribe en *La miseria de la filosofía* (1847) que el molino movido a brazo genera el señor feudal y el molino a vapor al capitalista industrial.¹⁰ Las acciones prácticas humanas participan en la forja objetiva de la historia, determinada tecno-económicamente por la modalidad prevaleciente de producción.

Las concepciones de la historia hasta aquí esbozadas no son las únicas hallables en el trabajo de investigación encarado por Marx desde 1843. Helmut Fleischer (1972) detecta una noción praxeológica de la historia en las “Tesis sobre Feuerbach”, contrastante con el humanismo de los *Manuscritos* de 1844 y lo que define como la concepción nomológica de *El capital*. Walter Adamson (1981) añade a esas variantes los artículos reunidos en *El XVIII Brumario de Louis Bonaparte* donde la

⁷ MEW, III: 35.

⁸ MEW, III: 36: “Existenz der Individuen, die unmittelbar mit der Weltgeschichte verknüpft ist”.

⁹ MEW, III: 37: “die Befreiung jedes einzelnen Individuums in demselben Masse durchgesetzt wird, in dem die Geschichte sich vollständig in Weltgeschichte verwandelt”.

¹⁰ MEW, IV: 129: “Die Handmühle ergibt eine Gesellschaft mit Feudalherren, die Dampfmühle eine Gesellschaft mit industriellen Kapitalisten”.

afirmación de que los seres humanos hacen una historia cuyas condiciones no crean coexiste con la eficacia atribuida a procesos políticos contingentes.¹¹

Este elenco incompleto de versiones de la historia en Marx es suficiente para percibir que la pregunta por la historia es una interrogación abierta, en la que se reconoce una variación en el uso de la noción de enajenación. Expone también el carácter antitético con la función de la historia en el sistema hegeliano que, como muestra Jean Hyppolite (1970) en su estudio de los textos inéditos de Jena de los años 1803/4, no modifican sus rasgos conceptuales desplegados en las lecciones sobre la filosofía de la historia dictadas por Hegel en Berlín durante la década de 1820. El bosquejo previo sobre los usos de la historia en Marx revela una dinámica teórica de otra naturaleza, que sufre una mutación mayor tras lo que José Sazbón (2002) distingue como la primera “crisis del marxismo” advenida hacia 1850. El núcleo de esa crisis es el mentís que el proceso revolucionario del 48 inflige a la tesis, sostenida por Marx desde los artículos de la *Gaceta Renana* hasta el *Manifiesto comunista*, de que en las entrañas de la sociedad burguesa se desarrolla su superación histórica gracias a la acción revolucionaria del grupo social excluido, privado de todo salvo de sus “cadenas”. Esa dinámica dialéctica pertenece a una secuencia transhistórica que caracteriza a las sociedades con diferenciación social y forjan la secuencia de la “concepción materialista de la historia”. Sabemos que esa concepción pretendía justificar el carácter científico del comunismo de Marx y Engels en detrimento de la arbitrariedad del “socialismo utópico”. Pero Marx descubre muy a su pesar que el proletariado no es el sucesor de una burguesía revolucionaria destinada a abrir la caja de pandora de la “revolución permanente”.

En el exilio londinense posterior a 1850 la cuestión de la historia es rearticulada en un nuevo comienzo teórico: el que conduce de la bús-

¹¹ *MEW*, VIII: 115: “Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen”.

queda de una teoría transhistórica de la historia a la crítica de la historia universal como momento de la crítica de la sociedad capitalista.

En contraste con las maneras previas de explicar la enajenación por la propiedad privada, el desarrollo de la producción o la lucha de clases, los *Grundrisse* proveen un cuestionamiento subjetivo-objetivo, o más exactamente conceptual y económico-social, de la historia como *historia universal*, accediendo de ese modo a un plano diferente de la crítica de la enajenación que así deviene en equivalente a una *crítica de la historia*.

Hacia una crítica materialista del concepto de historia

En esta sección enfocaré la relevancia de los *Grundrisse* para el estudio de la historia en Marx. Como sucede con gran parte de los enfoques previamente analizados, también en los cuadernos de 1857/8 nos hallamos ante un cúmulo de extensas anotaciones y reflexiones suscitadas por lecturas recientes, novedades económicas y prolongados desacuerdos políticos. En la literatura especializada a menudo se ha enfatizado en las innovaciones conceptuales logradas en la redacción de los *Grundrisse*: el dinero, la fuerza de trabajo, el intelecto general, entre otras (estados de la cuestión en Musto, ed., 2008; Choat, 2016). Respecto de lo que he reconstruido en páginas anteriores, los cuadernos de estudio producen una compleja disrupción paradigmática en el propio Marx con su sueño juvenil de oponer a la filosofía idealista de la historia una versión materialista. Esta tesis requiere ser matizada. Estudios recientes como los de Kevin Anderson sobre artículos periodísticos de principios de los años 1850 revelan que el cuestionamiento de una noción transhistórica y unilineal de la historia es controvertida *en la práctica* por los análisis marxianos, de naturaleza periodísticas, tocantes a situaciones ajenas a los casos de países con dinámica industrializante (Anderson, 2010). Sin embargo, Marx bosqueja un esclarecimiento teórico parcial recién en los últimos años de aquella década.

El tramo fundamental de los *Grundrisse* que me interesa incorporar al debate sobre la historia, la llamada “Introducción de 1857”, destaca que la “sociedad burguesa” es la organización histórica de la producción “más desarrollada y compleja”. Las categorías que permiten explicar su conexión interna (*Gliederung*) posibilitan además arrojar luz sobre las estructuras y relaciones productivas de las formas sociales precedentes, sobre cuyas ruinas se construye la sociedad productora de mercancías y cuyos rastros no han sido totalmente eliminados. Es crucial no perder de vista que, para Marx, las transformaciones históricas y las categorías del pensamiento que las hacen inteligibles son co-constitutivas. En otras palabras, el conocimiento histórico (como el económico o el social) es, él mismo, un producto históricamente condicionado por el advenimiento de la sociedad capitalista.

Marx sostiene en una fórmula célebre que “la anatomía del hombre es una clave de la anatomía del mono”. El “llamado desarrollo histórico” no es sino la conciencia ideológica en que “la última forma” considera unilateralmente a las anteriores como etapas hacia sí misma. Puede ir más allá de tal unilateralidad cuando esa sociedad es capaz de autocriticarse (para Marx lo que hoy denominamos teoría crítica prescinde de cualquier ontología ajena a la dominación: es una eventualidad inherente a las contradicciones del capital).

Con la economía burguesa sucede lo mismo que con la religión cristiana. Mientras esta pudo comprender las mitologías más tempranas al interrogarse a sí misma, las formas económicas previas son cognoscibles una vez iniciada la autocrítica de la sociedad burguesa.¹² Esa reflexión es la que reconoce Marx en los mejores economistas clásicos. La historia como narrativa del proceso de

¹² Marx, 1977: 39-40: “Die Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen. (...) Die sog. historische Entwicklung beruht überhaupt darauf, dass die letzte Form die vergangenen als Stufen zu sich selbst betrachtet und, da sie selten und nur unter ganz bestimmten Bedingungen fähig ist, sich selbst zu kritisieren (...), sie immer einseitig auffasst. Die christliche Religion war erst fähig, zum objektiven Verständnis der frühern Mythologien zu verhelfen, sobald ihre Selbstkritik zu einem gewissen Grad, sozusagen *δυνάμει* fertig war. So kam die bürgerliche Ökonomie erst zum Verständnis der feudalen, antiken, orientalen, sobald die Selbstkritik der bürgerlichen Gesellschaft begonnen”.

cambio universal es un aspecto auto-reflexivo necesario de la dominación capitalista del mundo.

Este conocido pasaje de los *Grundrisse* constituye el núcleo básico de una teoría crítica de la historia (y eventualmente de una teoría historiográfica) en la estela –pero como veremos, también más allá– del marxismo. Cito extensamente un pasaje crucial al respecto. Marx señala en lenguaje hegeliano que es el capital el que “pone” (*setzt*) las formas sociales precedentes como *su* historia del mismo modo lógico que “presupone” los valores en la circulación mercantil:

Una vez presupuesta la producción fundada en el capital, la condición de que para ponerse como capital el capitalista debe introducir en la circulación valores producidos por su propio trabajo o de algún otro modo –no solo por el trabajo asalariado ya existente, pasado–, corresponde a las condiciones antediluvianas del capital. Esto es, a sus *supuestos históricos*, que precisamente en cuanto tales supuestos *históricos* pertenecen al pasado y por tanto a la *historia de su formación*, pero de ningún modo a su historia *contemporánea*, es decir, no pertenecen al sistema real del modo de producción dominado por el capital.¹³

Lo que fueron las condiciones de la formación devienen sus presupuestos por cuanto el capital se apropia *efectivamente* de distintas modalidades de *explotación* (Banaji, 2010). Las modalidades de producción del pasado, supeditadas como técnicas de explotación, son puestas como *precapitalistas* y las contemporáneas formalmente diferentes son calificadas de arcaicas o anacrónicas. Esa ilusión de consumir una historia previa es el fundamento retrospectivo de la complacencia ideológica de la economía política que universaliza indebidamente sus categorías.

¹³ Marx, 1977: 363: “Die auf das kapital gegründete Produktion einmal vorausgesetzt (...) gehört die Bedingung, dass der Kapitalist durch eigne Arbeit oder sonstwie –nur nicht durch schon vorhandne, vergangne Lohnarbeit– geschaffne Werte in Zirkulation hereinbringen muss, um sich als Kapital zu setzen, zu den antediluvianischen Bedingungen des Kapitals, zu seinen *historischen Voraussetzungen*, die eben als solche *historische Voraussetzungen* vergangne sind und daher der *Geschichte seiner Bildung* angehören, keineswegs aber zu seiner *kontemporären* Geschichte, d. h. nich in das wirkliche System der von ihm beherrschten Produktionsweise gehören”.

Hay sin embargo algo verdadero en tal ilusión, pues una historización radical es inadecuada. No basta con afirmar que las categorías del pensamiento se corresponden con la sociedad capitalista.

El análisis de las “leyes” de la economía burguesa, escribe Marx, es conceptualmente independiente de la “*historia real de las relaciones de producción*”. Mas como dichas leyes se originan históricamente, sus adecuadas “concepción y deducción” refieren a un pasado que “yace por detrás de este sistema”.¹⁴ El capital ha abolido otras formas históricas tornándolas “preburguesas”. Del mismo modo que las actuales condiciones de producción son eficaces aboliéndose a sí mismas y situándose como “supuestos históricos” de un nuevo y distinto modo de producción.¹⁵

La derivación primera de las anteriores consideraciones despliega conceptualmente la edificación *retrospectiva* de la “historia universal” de la sociedad capitalista. Por lo tanto, el concepto de historia es genéticamente apologetico. En la sociedad capitalista, las formaciones sociales que la antecedieron son comprendidas como *precapitalistas*. Se trata de un *après-coup*, de un forzamiento legitimado por el hecho incontrastable de que al afirmarse como dominio mundial, planetario, la sociedad capitalista tiende a subsumir en su “historia contemporánea” todas las formas sociales anteriores y los espacios aún no completamente formateados por el capital. Por lo tanto, con todo derecho —esto es, por haberse constituido, no sin violencia, en el vector dinámico de un orden mundial— proclama ser la conclusión superadora de la “historia”. Ese es el déficit teórico de la historización radical que promueve la deconstrucción discursiva de la historia universal como “gran relato” sin considerar

¹⁴ Marx, 1977: 364-365: “Es ist daher nicht nötig, um die Gesetze der bürgerlichen Ökonomie zu entwickeln, die *wirkliche Geschichte der Produktionsverhältnisse* zu schreiben. Aber die richtige Anschauung und Deduktion derselben als selbst historisch gwordner Verhältnisse führt immer auf erste Gleichungen (...), die auf eine hinter diesem System liegende Vergangenheit hinweisen”.

¹⁵ Ibidem: “Erscheinen einerseits die vorbürgerlichen Phasen als *nur historische*, i. e. aufgehobne Voraussetzungen, so die jetzigen Bedingungen der Produktion als *sich selbst aufhebende* und daher als *historische Voraussetzungen* für einen neuen Gesellschaftszustand setzende”.

la abstracción social que lo genera: la universalidad de la historia conceptualizada por Kant y Hegel, si bien pertenece a un orden discursivo de notorios aunque no sencillos rasgos coloniales (Flikschuh e Ypi, eds. [2014], Stone [2017]), expresa en el modo idealista la emergencia de una racionalidad semoviente perceptible en el plano fenoménico del mercado mundial y en el plano conceptual de la historia universal.

En este momento es útil destacar las diferencias del concepto crítico de la historia universal respecto de las filosofías de la historia previas, incluidas las alternativas críticas esbozadas por Marx y Engels en textos de la década de 1840. Mientras entonces, en una relación especular respecto de las filosofías idealistas de la historia, había esbozado una inversión positiva de “la razón en la historia” en términos de una “concepción materialista”, desde los *Grundrisse* Marx produce una fractura de otra índole con esas filosofías al asumir en la sociedad capitalista la conexión interna entre la abstracción social-material de la dominación moderna y las categorías intelectuales, de la que se deriva la narrativa unilineal de la historia universal.

La proeza extraordinaria de Hegel comprendida por Marx en su relectura, aparentemente azarosa, de la *Ciencia de la lógica* en 1857, consiste en que aquél había logrado captar conceptualmente –si bien en una discursividad mistificada– una consistencia de sujeto social anónimo y expansivo en su devenir universal. No obstante, lo que Hegel explica y celebra como el Espíritu desplegado en la historia universal, Marx lo analiza y critica como el capital prolongado en el mercado mundial.¹⁶

De manera didáctica, si la filosofía de la historia se ubica en Hegel en el despliegue del Espíritu objetivo, en el capítulo del derecho, en Marx su lugar “sistemático” se halla en la jamás iniciada sexta parte de su proyecto de investigación, la relativa al mercado mundial. Sabemos que Marx solo redacta, y parcialmente, la primera de esas partes, la de-

¹⁶ Sobre el concepto de mercado mundial en el Marx de los *Grundrisse*, ver el estudio de Mariano N. Campos en este volumen.

dicada al capital (la secuencia apuntada por Marx es la siguiente: 1] el capital; 2] la propiedad de la tierra; 3] el trabajo asalariado; 4] el Estado; 5] el comercio internacional; 6] el mercado mundial). Lo que es posible reinterpretar sobre la historia se ubica conceptualmente dentro del despliegue de las eficacias de la abstracción social inherentes al mercado mundial.

La reproducción ampliada del capital define una cierta trayectoria o direccionalidad. Al respecto los *Grundrisse* nos proveen la contradicción fundamental entre el desarrollo de las fuerzas productivas en la sociedad capitalista y su base de regulación en el valor, o entre la riqueza material y el *quantum* comparativamente estable del trabajo abstracto incorporado en la producción de mercancías (Postone, 1993). Pero esa trayectoria es enajenada y *va hacia ninguna otra parte* que a la crisis perseverante del sistema capitalista global. No hay otro sentido para el capital que el de su propia expansión. Se desarrolla siguiendo una lógica fractal dinamizada por una metástasis de formas extraordinariamente complejas que, sin embargo, no son sino variaciones de una estructura básica: la característica contradictoria de la mercancía entre valor y valor de uso. La obsesiva e infatigable agresividad del capital no se extiende solo en el espacio. También se lanza a conquistar el pasado y puja por perpetuarse en el eje diacrónico, pues ha construido el tiempo como tiempo capitalista. Al generar en sí mismo el impulso del cambio, al subsumir al mundo convirtiéndolo en mercado mundial, es decir, al devenir totalidad, el capital adquiere la *forma historia* universal. ¿Pero no es esto justamente lo que se lee en el “Manuscrito Feuerbach” (en *La ideología alemana*)?

En este momento proyecta toda su importancia el fragmento de los *Grundrisse* sobre las “Formas que preceden a la producción capitalista”. Marx presenta una serie de “formas” derivadas de la disolución de la comunidad tribal originaria. Tales formas, como la asiática o la germánica, carecen de una secuencia necesaria que conduzca de unas a otras. Son definidas por sus modos de producción y el vínculo con la naturaleza, las que están condicionadas por un determinado desa-

rollo de las fuerzas productivas. Sucede que la dinámica prevaleciente en las sociedades diferentes a la capitalista es, puntualiza Marx “hasta cierto punto”, la de una reproducción. En algún momento adviene una disolución generalmente por una contingencia externa tal como una catástrofe natural o una conquista.¹⁷ Las que se disuelven antes de la sociedad capitalista son relaciones de producción en que predomina el valor de uso, donde el valor de cambio posee una función ancilar. La prevalencia del valor de uso se manifiesta en la relevancia de las contribuciones y servicio en especie respecto de los pagos y prestaciones monetarias (Marx, 1977: 402). El pasaje de la “concepción materialista de la historia” del “Manuscrito Feuerbach” a la crítica de la historia en los *Grundrisse* es esquematizable de la siguiente manera, donde MP es modo de producción:

MARX I (“MANUSCRITO FEUERBACH”)

MP antiguo (tribal) → MP esclavista → MP feudal → MP burgués → Comunismo

MARX II (*GRUNDRISSE*)

... MP esclavista

MP antiguo ... { disolución } ... MP feudal

... MP capitalista

... MP asiático

... Otros MPs

¹⁷ Un ejemplo de esta dinámica histórica no dialéctica es la caída de los imperios precolombinos azteca e inca en la conquista ibérica de principios del siglo XVI. Esa modificación del modo de producción, parcial y complejo, advino desde el exterior de formaciones estructuradas pero atravesadas por diversas lógicas. Esa diversidad subsistió en el dominio colonial y tiene efectos incluso hoy en numerosas situaciones latinoamericanas.

La importancia del “modo de producción asiático” consiste precisamente, más allá de su indudable orientalismo, en que modeliza el predominio de formaciones no dialécticas en una historia universal que entonces se descompone en fragmentos o en múltiples secuencias. El comunismo no es la culminación de “la historia”, ni es destino. La posibilidad de marxismos situados, como el marxismo latinoamericano, reside precisamente en comprender y desplegar más allá de las limitaciones marxianas las consecuencias teóricas de esas elaboraciones.

El uso de la noción de “modo de producción” como sinónimo de totalidad social en el marxismo posterior a Marx, conduce en el materialismo histórico a la equiparación transhistórica de la forma dialéctico-fractal específica adoptada por el modo de producción capitalista, respecto de formaciones históricas en las que esa mediación universal es inhallable (Chiaramonte, 1983). De tal manera se extiende la emergencia de una dialéctica de la totalidad subjetivo/objetiva propia de la sociedad capitalista a formaciones en las que el concepto de *sociedad* es de utilidad explicativa limitada, esto es, donde se hallan diversas lógicas o sistemas de prácticas reguladas por principios diferentes (relaciones de propiedad, conflicto entre el poder secular y el religioso, configuraciones del parentesco, etcétera). Solo en la sociedad productora de mercancías el modo de producción atraviesa el conjunto de las relaciones sociales, y en ese sentido no es específicamente económico. Es cierto que la producción de bienes consumibles es crucial en todas las formaciones históricas, pero lo es de maneras esencialmente diferentes.

En la formación de la sociedad capitalista adviene una lógica social enteramente nueva. Con la acumulación originaria impulsada por el capital mercantil (el patrimonio-dinero, escribe Marx) las condiciones de la reproducción del trabajo son expropiadas y “liberadas”, forjando a la vez al dinero *como capital* (1977: 409). Desde entonces emerge como sujeto absoluto, generador de sus condiciones materiales e ideológicas de reproducción ampliada. El primer cuaderno de los *Grundrisse*, dedicado al economista norteamericano Henry Charles Carey permite a Marx identificar en los Estados Unidos a la primera sociedad donde el capital

se autofunda y subordina al conjunto de las formas de producción a una “lógica” que en tal pureza no se encuentra siquiera en Inglaterra. La acumulación capitalista produce a los capitalistas y a los trabajadores asalariados como figuras necesarias del proceso de valorización. Y construye la historia como el devenir hacia sí misma. Este segmento de una crítica de la historia universal evolutiva se encuentra desplegada en *El capital*, en los capítulos del volumen I sobre “la llamada acumulación originaria” y “la colonización capitalista”. En ellos Marx muestra el carácter violento y político de la edificación de las condiciones que *luego* mutarán en una lógica semoviente “sin sujeto”, propiamente moderna.¹⁸

Al apropiarse del mundo, el capital se hace el porvenir del pasado, y el futuro del presente, para las situaciones donde todavía la lógica capitalista no ha sido inyectada del todo. Por eso en *El capital*, Marx advierte a las regiones incompletamente sometidas a la horma social capitalista: *De te fabula narratur*.¹⁹ ¿Cuándo comenzó ese relato? La *Begriffsgeschichte* eurocéntrica lo sitúa en el *Sattelzeit* de la modernidad europea. Con buen tino, la opción postcolonial lo antecede marxistamente a la colonización europea de “América” desde principios del siglo XVI. El trabajo de Immanuel Wallerstein continúa en este sentido siendo relevante respecto del proceso de imposición gradual y discontinua de una lógica generalizada de dominio capitalista a través de modalidades no dialécticas. Pero lo esencial es que esas modalidades devinieron necesarias y absolutas en el siglo XIX, momento en que se consolida la historiografía de la historia universal.

Las investigaciones dialécticas, de Isaak Rubin a Alfred Sohn-Rethel y Georg Backhaus, han expuesto el carácter “fetichista” de la domi-

¹⁸ Sobre Marx como teórico crítico de la modernidad, ver el estudio de Facundo N. Martín en este volumen.

¹⁹ La prognosis de Marx es a la vez certera e ingenua. El modo de producción de mercancías se expande globalmente. Eso es indudable. No lo es tanto cómo se reproduce en situaciones locales, cómo integra temporalidades específicas, cómo los nuevos espacios son incorporados en condiciones desiguales. El marxismo del siglo veinte, comenzando por Lenin y Trotsky, hasta la teoría de la dependencia, lidiarán con esa formulación latina de Marx cuyas consecuencias son todavía imprevisibles.

nación social por el capital como sujeto. La elaboración más influyente es la de Sohn-Rethel a propósito de la “abstracción real” con que avanza en su análisis de la epistemología del “sujeto trascendental”. Entiendo oportuno extender el razonamiento de Sohn-Rethel según el cual las categorías ahistóricas de la epistemología kantiana olvidan su emergencia histórica en la sociedad regida por la *forma-mercancía* (Sohn-Rethel, 1989), a la noción de relaciones societales organizadas por la *abstracción social*. El que un principio mediador de la abstracción caracterice la existencia social como tal constituye una peculiaridad histórica que rehabilita la conexión entre marxismo, teoría crítica y filosofía. La oposición entre idealismo y materialismo solicita un replanteo que, naturalmente, solo puede ser aquí señalado.

La conceptualización marxiana madura es crítica y no inmediatamente descriptiva. La configuración de una historia universal en la cual los rasgos atribuidos a la sociedad capitalista (productividad, modernidad, democracia, progreso, libertad) constituyen términos de la conquista del planeta es el equivalente exacto de la dominación del capital como lógica social. Por lo tanto, es una expresión primaria de la enajenación, esto es, de la emergencia de una fuerza objetiva impuesta a los agentes (individuos, clases, Estados) inscriptos en su metabolismo. Solo con la proliferación desigual y combinada de la sociedad capitalista deviene posible imaginar esos procesos globales y sus peculiaridades, en correlación con la constitución del mercado mundial. Lejos han quedado la formulación feuerbachiana sobre la autoenajenación en los *Manuscritos* de 1844 y la “concepción materialista de la historia” del periodo 1845/8. En los escritos marxianos de madurez, la historia es una dimensión ideológica del capital, la fuerza real que domina a los seres humanos constituidos en prótesis de la acumulación. Nada más distante, sin embargo, de posturas kantianas o popperianas que niegan la realidad material de la historia universal contemporánea.

Marx no afirma que el saber relativo a las transformaciones históricas constituya una falsedad, una falacia interesada, o una simple equivocación del entendimiento. Es cierto que la historia es una forma

ideológica, una narrativa efectivamente articulada con lo real pues el contenido y estructura de una historia mundial inmanente es imposible de ser pensada antes de la sociedad capitalista. Por eso es insuficiente su mera denuncia como “gran relato”. Debido a su conexión con el capital en expansión, el análisis del carácter enajenado de la historia requiere inscribir su realidad social-material en términos de la eficacia conceptual en la sociedad dominada por el capital y las formas de saber que genera. Esa construcción capitalista de la historia es la historia universal *desde el punto de vista del capital*. No está claro en Marx si a pesar de ser un “punto de vista”, es el único posible.

¿Hay acaso un punto de vista del trabajo que escinda la “lógica” del capital? Así parece suponerlo una extensa tradición de discusión marxista y no marxista que opone a la valorización del capital un sujeto o matriz de sujeto diferente, no totalmente subsumido a su normativa. ¿No sucede acaso que al someter a crítica el punto de vista *del capital*, y por lo tanto su concepto, el propio Marx está edificando *otra* perspectiva? György Lukács cree hallarla en el “punto de vista del proletariado”.²⁰ Desde los *Grundrisse*, esa perspectiva no podría ser radicalmente externa o independiente del capital, tal como sería presumible en una experiencia obrera, subalterna, popular, u otras de ese estilo que descubren una positividad no enajenada (de allí la inadecuación de la interpretación obrerista de los *Grundrisse* por Antonio Negri o la liberacionista de Enrique Dussel). Las clases son productos de los requerimientos de la lógica enajenada capitalista. Dentro de la estructuración capitalista de las clases sociales, el proletariado no constituye un sujeto externo. La oposición de capital y trabajo se compone de figuras asumidas por la naturaleza contradictoria de los ciclos capitalistas y del modo de apropiarse del plusvalor.²¹

²⁰ La bibliografía es legión, desde Jean-Paul Sartre (1960) distinguiendo *marxismo* y *existencialismo* a Dipesh Chakrabarty (2007) destacando las *dos historias del capital* (la marxiana y la heideggeriana), o a Álvaro García Linera (2009) analizando la *forma valor* y la *forma comunidad*. Los antecedentes remiten al György Lukács de *Historia y conciencia de clase*.

²¹ Desde luego, en este momento se introduce la cuestión política del sujeto emancipatorio.

La teoría transhistórica de la historia sostenida en términos del “materialismo histórico” y la historiografía marxista que la operacionaliza como investigación, en la exacta medida en que se adecuan a los marcos de “la historia”, convalidan como un hecho dado la empiria de una historia liberada de comillas y por ende de crítica. Ese fue el destino inexorable del materialismo histórico: avalar una concepción alternativa de la historia como progreso que conduce a, o exige, el comunismo. Lo que a partir de entonces queda por indagar son las maneras de darse la historia, las dificultades que la obstruyen, la diversidad de las experiencias que la revisten. Así concebida, cuando es solvente, una historiografía marxista realiza aportes al conocimiento minucioso de la máxima figura ideológica del capital, a saber, el proceso histórico. Al reconstruir los acontecimientos del pasado sin examinar su concepto, sin embargo, esa historiografía reitera la operación apologética que realiza la economía burguesa al investigar los precios.

La subsunción del mundo al capital constituye la condición de posibilidad de los conceptos empleados para estudiar formaciones históricas precedentes, no obstante, destacando diferentes modalidades de determinación. Todavía queda por investigar hasta qué punto los conceptos universales para las sociedades complejas (trabajo, dinero, valor, mercancía, mercado, plusproducto, entre otras) posibilitan una investigación *marxista* de los procesos históricos, o si por cuanto aquellas sociedades fueron distintas a la capitalista deben ser cuidadosamente diferenciadas del punto de vista del capital que les impone la teleología de ser *precapitalistas*. Por otra parte, es plausible que la temporalidad

Si las clases sociales son aspectos del capital, ¿cómo se concibe la viabilidad de una ruptura de la mera repetición? La única posibilidad, explorada por Gilles Deleuze, en una clave tronchada por su fallecimiento mientras elabora una reinterpretación de Marx, es hallar la contingencia en la repetición. De allí deriva buena parte de la teoría crítica postmarxista contemporánea. Desde una crítica marxista que renuncia al origen, sin embargo, la clase obrera sigue siendo el fundamento de la extracción del plusvalor y un sujeto posible de una insurrección general contra su opresión. Esa posibilidad no emerge de una verdad reprimida sino de la propia condición mercantil de la fuerza de trabajo. El pasaje de la reivindicación del valor de la mercancía a la opción política introduce una discontinuidad que demanda la incorporación de lo político.

capitalista hegemónica en el mundo moderno coexiste con otras temporalidades de duraciones heterogéneas. Marx elabora un modelo que no agota las diversas dominaciones coexistentes con la mediación capitalista. ¿Hay otras formas de dominación que, sin ser separables de la eficacia mediadora del capital, involucran temporalidades irreductibles a la sociedad burguesa tales como el patriarcado y la dominación masculina?

Estas puntualizaciones sugieren dos consecuencias para la teoría de la historia. En primer lugar, la investigación de procesos históricos diferentes a los propios de la sociedad capitalista es imprescindible para comprender la transitoriedad de las formas sociales modernas. Es inviable identificar los rasgos específicos de las relaciones sociales capitalistas sin el auxilio de una concepción adecuada de otras formaciones históricas. Evidentemente, para semejante tarea no se pueden proyectar las categorías específicas de la sociedad actual sin universalizarlas indebidamente. Estimo que es el obstáculo con que tropieza Jürgen Habermas (1976) en su valioso proyecto de una “reconstrucción del materialismo histórico” durante la década de 1970. En segundo lugar, es incierto que la “lógica del capital” –que no es tanto económica como social, esto es, objetiva y subjetiva– y los conceptos provenientes de su análisis crítico-dialéctico, agoten las figuras de la experiencia histórica *incluso en la sociedad capitalista*. En tal sentido tampoco parece evidente restringir la explicación de las configuraciones prácticas y teóricas modernas a las nociones elaboradas por Marx en su estudio de la economía política. Aunque es imposible detenerme aquí sobre el tema, considero que una recomposición contemporánea del proyecto marxista de una teoría social requiere incorporar la crítica de la economía en una más amplia y actualizada crítica de las ciencias sociales (entre las que cuento también la estética y el psicoanálisis teórico).

En cualquier caso, el análisis *crítico* de Marx sobre la historia es incompleto. Más aún, insisto sobre ello, el objeto *historia* nunca es nítidamente identificado como un problema específico. La preocupación marxiana en los *Grundrisse* y en *El capital* concierne a lo que hoy deno-

minamos la modernidad capitalista. Para Marx las “leyes” de la sociedad capitalista remiten a la lógica enajenada del valor-que-se-valoriza. El carácter retrospectivo de la historia universal y la especificación del uso *cum grano salis* de las categorías propias de la sociedad capitalista, ¿admite el empleo de otros saberes críticos para un conocimiento más adecuado de diferentes formaciones sociales? Marx no formula con claridad esta interrogación, y Engels la resuelve en un esquema evolucionista en *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*.

Marx produce el rudimento conceptual de una reconstrucción dialéctica de la historia contemporánea como totalidad enajenada. Esto quiere decir que la enajenación es contradictoria. Hasta aquí he insistido sobre todo en la dimensión de dominación y reproducción de la historia. Sin embargo, es importante destacar otro aspecto decisivo para la política emancipatoria: al universalizarse, el capital generaliza las capacidades humanas, las multiplica y revoluciona. La universalidad enajenada del capital presiona sobre las limitaciones de sus modalidades de existencia y crea las condiciones para una universalidad libre, al mismo tiempo que expropia, explota y oprime. En los *Grundrisse*, Marx es explícito respecto de la tendencia contradictoria de generar individuos humanos “universalmente desarrollados”. En otras palabras, la enajenación no es una figura unívoca. Es ambivalente. Parasitada por dinámicas de crisis, habilita la posibilidad de una complejización de la existencia social, justamente la que cotidianamente somete a la lógica del capital.²²

Según mi reinterpretación, la crítica marxiana del concepto de historia no es una teoría histórico-filosófica que provea una “clave universal” para todos los desarrollos pasados de los modos productivos. Tal es la afirmación de la carta al *Otechestvennie Sapiski* en 1877 en que Marx aprueba su demarcación de cualquier tentación histórico-filosófica.²³

²² A propósito del concepto de crisis en el Marx tardío, ver el estudio de Lucas M. Villasenin en este volumen.

²³ *MEW*, XIX: 112: “Wenn man jede dieser Entwicklungen für sich studiert und sie dann

Esa convicción explica su actitud contraria al evolucionismo histórico unilineal en los intercambios con el populismo ruso (Shanin, ed., 1983; Anderson, 2010).

Surgida en un combate ambivalente contra la enajenación, la crítica de la economía política elabora nociones cuyo alto grado de abstracción rinde ciertos frutos para el conocimiento historiográfico de otros tiempos. Sin embargo es incierto que una historiografía “marxista” pueda ser extendida a todos los decursos humanos.

En este momento me veo constreñido a incorporar, sucintamente, un texto célebre que parece contravenir casi todo lo que acabo de elaborar: el “Prefacio” a la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859. Allí Marx sintetiza lo que ha sido evaluado como el fundamento del “materialismo histórico” en intérpretes tan diversos como el historiador Eric Hobsbawm (2011) y el filósofo analítico Gerald Cohen (1978). Publicado luego de la redacción de los *Grundrisse*, el prefacio recupera los trazos centrales del “Manuscrito Feuerbach”. Sostiene que alcanzado un nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, éstas entran en contradicción con las relaciones sociales de producción, inaugurando una época de revolución social. Esa fractura del todo social comienza en su base socioeconómica y afecta causalmente a la superestructura jurídica, política e ideológica. Tal explicación del cambio permite explicar la sucesión de los modos de producción de la historia humana.

Entiendo que hay un malentendido en la lectura del prefacio, en el que Marx resume los resultados logrados en sus primeras indagaciones entre 1843 y 1850, y *no sus perspectivas de 1859*. Por el contrario, son “resultados” que la nueva investigación emprendida en el exilio londinense

miteinander vergleicht, wird man leicht den Schlüssel zu dieser Erscheinung finden, aber man wird niemals dahin gelangen mit dem Universalschlüssel einer allgemeinen geschichtsphilosophischen Theorie, deren grösster Vorzug darin besteht, übergeschichtlich zu sein” [“Estudiando por separado cada una de estas formas de evolución y comparándolas luego, se puede encontrar fácilmente la clave de este fenómeno, pero nunca se llegará a ello mediante el pasaporte universal de una teoría histórico-filosófica general cuya suprema virtud consiste en ser suprahistórica”].

viene justamente a replantear.²⁴ Con todo, es cierto que Marx cita con aprobación el prefacio en *El capital*. Es que el propio Marx carece, como cualquiera de nosotras y nosotros, de una entera autointeligencia de su investigación siempre en curso.

Esta distancia de la autoconsciencia filosófica de Marx con las posibilidades teóricas habilitadas por su propio pensamiento se advierte en la resiliencia de la metáfora arquitectónica de base y superestructura presente en sus textos a lo largo de su trayectoria intelectual. Cuando apela a la noción de planos de construcción, *Grundrisse*, para referir a lo que desea producir en sus estudios nocturnos sobre la economía política, Marx acude a un gesto figurativo donde un soporte básico sostiene un conjunto de representaciones de menor “peso” o “realidad”. La noción de base/superestructura pertenece plenamente al repertorio de las metáforas arquitectónicas que el propio Marx, al descubrir una lógica material (lo que he denominado una abstracción social) viene a subvertir. Varias generaciones de marxistas, de Eduard Bernstein a Lucio Colletti y Ernesto Laclau, manifestaron vivamente sus incredulidades ante tal superación materialista de Hegel. Con todo, pienso que es un resultado propiamente filosófico cuya productividad constituye un desafío para la recomposición contemporánea de la teoría crítica. Evidentemente, esa teoría debe exceder a la tradición intelectual que reconoce en Marx el descubrimiento estremecedor de la dominación social en que vivimos y pensamos.²⁵

Conclusiones

Comencé este texto destacando que la *defensa* de la *historia* ha sido un gesto marxista identificado con la evaluación de los déficits del post-modernismo. Esa defensa adeuda sus razones a una teoría positiva de la

²⁴ Comparten esta lectura Prinz (1969) y Gunn (1992).

²⁵ He desarrollado algunas extensiones de la teoría crítica filiada en Marx hacia el psicoanálisis en Acha (2018).

historia conocida como materialismo histórico que, por lo aquí analizado, es incompatible con el planteo teórico desarrollado por Marx en sus textos posteriores a lo que Sazbón define como la primera “crisis del marxismo”.

He intentado mostrar que la trayectoria intelectual de Marx puede ser reinterpretada como el arduo e inconcluso desarrollo de una crítica del concepto de historia. Ese desarrollo es otra cosa que el reencuentro de una expresión con su sentido originario reprimido. Por lo tanto es inconducente el rechazo del marxismo *in toto* como sinónimo de sistema explicativo de una historia sustantiva (Attridge, Geoff Bennington y Young, eds., 1987).

Por razones de espacio no ingresé en los argumentos según los cuales la crítica de la economía política es hoy insuficiente y debe ser re-compuesta en términos de una *crítica de las ciencias sociales*. Solo puedo enunciar en este lugar que un desafío material/conceptual al mercado mundial como “espíritu” de la sociedad capitalista exige una extensión inaudita del ya inmenso estudio emprendido por Marx en 1844 y reiniciado en 1850.

El examen marxiano de la historia universal excede la denuncia postmoderna del “gran relato” eurocéntrico. Marx destaca que la historia es más que una formación errónea o sesgada, representante conceptual de una política del saber. Para Marx, la historia como historia universal es la expresión conceptual de la apropiación capitalista del mundo, y por lo tanto es el otro nombre de la enajenación universalizada. Así como la enajenación capitalista es más que la cobertura legitimante de una dominación (pues es lo que estructura *efectivamente* la producción y reproducción de la sociedad), la historia solo puede ser sometida a crítica fundamental entrañando una dimensión práctica: la abolición de los supuestos de su emergencia, a saber, el modo de producción capitalista. Por lo tanto, únicamente una práctica de alcance político puede cuestionar los fundamentos social-materiales de la “historia”. Al arribar a tal conclusión, Marx transita desde una concepción

de la enajenación como subordinación a entidades metafísicas a otra noción en la cual enajenación refracta la verdad ideológica del capital. La historia ya no es una especie de teología secularizada sino una figura anexa al *fetichismo de la mercancía prolongado en el mercado mundial*. Lo que había sido inicialmente discutido como un extravío *humano*, sin rescindir del todo la noción de un ser genérico, es problematizado como una función *social-conceptual*.

Si hay una trama dialéctica en la sociedad capitalista, llamada por Marx “lógica del capital”, no la hay del mismo modo en “las formas que preceden a la producción capitalista”. Es una cuestión abierta la de si dicha lógica mediadora de una totalidad ocupa todo el rango de las determinaciones sociales o si el tiempo del capital subsume sin residuos otras temporalidades de diferente duración, tales como la historia del lenguaje o del monoteísmo.

La continuidad totalizante apremiada por el capital en la sociedad actual diverge de las discontinuidades de las regularidades detectables en formaciones sociales previas. La investigación al respecto no agota sus efectos en el valioso interés académico sobre otros tiempos históricos provistos por la arqueología, la antropología histórica o la historiografía, pues si esas regularidades son eficaces —de maneras que deben ser esclarecidas— en la “historia contemporánea del capital”, es posible que sean eficientes en el mundo actual.

Pensada filosóficamente, la lógica del capital demanda una mayor carga descriptiva, tanto en términos de escalas como de situaciones de eficacia, de reglas de subsunción de lo diferente e incorporación en la dinámica de valorización. ¿Esa dinámica obedece a una única temporalidad? ¿Su forma abstracta, la abstracción social, es la única operante en “la historia”? De manera tentativa sugiero, introducir la teoría fractal para esclarecer una superposición de formas irreducibles a la unidad indiferenciada pero a la vez dependiente de una totalidad vigente. La fractalidad identifica una forma básica (en Marx la específica de la mercancía en la sociedad ordenada para su producción y circula-

ción ganancial) cuyo desarrollo en estructuraciones de diverso nivel de composición reconoce las variaciones de escala y efectividad, esto es, no deriva en esa totalidad disgregada en que naufraga el proyecto althusseriano de una totalidad sin principio de mediación universal. Sé bien que este enunciado es apenas el comienzo de una teoría, pero sintetiza la alternativa a cualquier disgregación de temporalidades heterogéneas: *la diversidad de tiempos eficaces en la constitución histórica de la sociedad capitalista es un problema solo inteligible en la experiencia social burguesa.*

Para la sociedad capitalista la dinámica fractal que replica en diversas escalas la mediación esencial del valor-que-se-valoriza es decisiva: interesa a la posibilidad de los puntos de vista emergentes en los entresijos de las contradicciones del capital. He allí el espacio para la teoría crítica hoy.

Antes que una defensa de la historia, Marx plantea en los *Grundrisse* su destrucción como verdad ideológica, material y enajenada del capital. Así se representa la posibilidad de reinstituír en un nuevo modo de producción la tendencia universalizante y complejizante potenciada y a la vez obturada por la producción capitalista. Su realización no es automática. Solo puede emerger como quehacer conforme a fines políticos dentro de la normalidad de crisis característica de la modernidad capitalista.

Bibliografía

- Acha, Omar (2018), *Encrucijadas de psicoanálisis y marxismo. Ensayos sobre la abstracción social*, Buenos Aires: Teseo.
- Adamson, Walter (1981), “Marx’s Four Histories: An Approach to his Intellectual Development”, en *History and Theory*, Beiheft 20, pp. 379-402.
- Anderson, Kevin B. (2010), *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, Chicago: University of Chicago Press.
- Attridge, Derek, Geoff Bennington y Robert Young, eds., (1987), *Post-Structuralism and the Question of History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Banaji, Jairus (2010), *Theory as History. Essays on Modes of Production and Exploitation*, Leiden: Brill.
- Blackledge, Paul (2006), *Reflections on the Marxist Theory of History*, Manchester/Nueva York: Manchester University Press.
- Chakrabarty, Dipesh (2007), *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, 2a. ed., Princeton: Princeton University Press.
- Chiaromonte, José Carlos (1983), *Formas de sociedad y economía en Hispanoamérica*, México: Grijalbo.
- Choat, Simon (2016), *Marx’s Grundrisse: A Reader’s Guide*, Londres: Bloomsbury Academic.

- Cohen, Gerald (1978), *Karl Marx's Theory of History. A Defence*, Oxford: Oxford University Press.
- Dussel, Enrique (1985), *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México: Siglo Veintiuno.
- Fleischer, Helmut (1972), *Marxismus und Geschichte*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Flikschuh, Katrin, y Lea Ypi, eds. (2014), *Kant and Colonialism. Historical and Critical Perspectives*, Oxford: Oxford University Press.
- Foster, John Bellamy (1997), "In Defense of History", en Ellen Meiksins Wood y J. B. Foster, eds., *In Defense of History. Marxism and the Postmodern Agenda*, Nueva York: Monthly Review Press, pp. 183-198.
- García Linera, Álvaro (2009), *Forma valor y forma comunidad*, La Paz: CLACSO coediciones/Muela del Diablo/Comuna.
- Gunn, Richard (1992), "Against Historical Materialism: Marxism as First-Order Discourse", en W. Bonefeld, R. Gunn y K. Psychopeidis eds., *Open Marxism, vol. 2*, Londres: Pluto.
- Habermas, Jürgen (1976), *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Hobsbawm, Eric J. (2011), "Marx on Pre-Capitalist Formations", en *How to Change the World. Reflections on Marx and Marxism*, Londres-New Haven: Yale University Press, pp. 127-175.
- Hyppolite, Jean (1970), *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, Buenos Aires: Caldén.
- Koselleck, Reinhart (1975), "Die Herausbildung des modernen Geschichtsbegriffs", en *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart: Ernst Klett Verlag, vol. 2, pp. 647-717.
- Löwith, Karl (1949), *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago: University of Chicago Press.

- Marx, Karl (1977), *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* [1857-1858], Fráncfort: Europaeische Verlagsanstalt.
- Marx, Karl y Friedrich Engels (1960-1980), *Marx-Engels Werke*, Berlín: Dietz [citado como *MEW*].
- Musto, Marcello, ed. (2008), *Karl Marx's Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy 150 Years Later*, Londres/Nueva York: Routledge.
- Negri, Antonio (2001), *Marx más allá de Marx. Cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse*, Madrid: Akal.
- Postone, Moishe (1993), *Time, Labor, and Social Domination. A Re-interpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Prinz, Arthur M. (1969): "Background and Ulterior Motive of Marx's 'Preface' of 1859", en *Journal of the History of Ideas*, n° 3, pp. 437-450.
- Sartre, Jean-Paul (1960), "Questions de méthode", en *Critique de la raison dialéctique, I*, París: Gallimard, pp. 13-111.
- Sazbón, José (2002), "Crisis del marxismo: un antecedente fundador", en J. Sazbón, *Historia y representación*, Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, pp. 17-49.
- Shanin, Theodor, ed. (1983), *Late Marx and the Russian Road*, Londres: Routledge.
- Sohn-Rethel, Alfred (1989), *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte*, nueva ed., Weinheim: VCH-Acta Humaniora.
- Stone, Alison (2017), "Hegel and Colonialism". *Hegel Bulletin*, 1-24, accesible en <https://doi.org/10.1017/hgl.2017.17> (último acceso, dic. 2018).

LAS CRISIS DEL CAPITAL EN LOS *GRUNDRISSE*

LUCAS MANUEL VILLASENIN

Este trabajo consistirá fundamentalmente en la reconstrucción conceptual de las crisis del capital que Marx reconoce a lo largo de los textos que conforman los *Grundrisse*. Focalizar nuestra investigación, no implica dejar de lado bajo qué concepción encarar su desarrollo. La manera en que Marx concibe las crisis del capital en los *Grundrisse* nos conduce necesariamente a plantear la particularidad que le atribuye a cada tipo particular de crisis así como a su concepción de la historia.

a. Marx, las crisis y la filosofía de la historia marxista

Algunos años antes de la escritura de los textos que constituyen los *Grundrisse*, en la pluma de Marx encontramos la célebre metáfora de que “las revoluciones son las locomotoras de la historia” (Marx, 2011: 125). Una metáfora para nada inocente que, a la luz de lo que pretendemos investigar, necesita tener en cuenta su caracterización de que “las crisis engendran revoluciones” (Marx, 2011: 140). Historia, revolución y crisis, funcionan como tres términos co-extensivos en los artículos que componen *Las luchas de clases en Francia*.

La crisis sería bajo este esquema un punto clave para concebir la posibilidad de la emergencia de la revolución que permitiría a la historia avanzar. El esquema planteado, sería cuestionado casi un siglo después por Walter Benjamin, cuando en sus borradores conocidos como las *Tesis sobre el concepto de historia* sostenía que no se trataba de que la revolución sea la locomotora de la historia

sino el freno de mano que evite a la humanidad ser conducida a un precipicio.

Luego de aquel planteo que enlazaba los términos de historia, revolución y crisis, y de sus reflexiones en torno a las revoluciones de 1848, Marx se encontró durante años errando pronósticos sobre las futuras crisis del capitalismo que darían lugar a que la revolución condujera a la historia hacia una nueva formación social. Posteriormente a las derrotas del ciclo revolucionario que comenzó en 1848 sentenció: “Una nueva revolución solo es posible como consecuencia de una nueva crisis. Pero es tan segura como ésta” (Marx, 2011: 132).

Compartiendo ideas como las que expresaba Marx hasta ese momento, el *Diccionario crítico del marxismo* elaborado por Gérard Bensussan y Georges Labica define el concepto de crisis como:

Término médico para la fase aguda de un proceso que decide la cura, la muerte o la sobrevivencia, la palabra “crisis” no espera según los marxistas ser aplicada a la economía y la política. La contribución de este último es, precisamente, una concepción de la historia, materialista y dialéctica, que puede pensar en ello como un proceso, marcado por una alternancia de las fases de la estabilidad estructural (donde las relaciones sociales se reproducen sin ningún cambio que no sea cuantitativo) y de fases de mutación cualitativas, iniciado por las crisis (Bensussan-Labica, 1985: 254).

En este caso —como en tantos otros— bajo la concepción del materialismo histórico a Marx se le atribuye ser el fundador de una filosofía de la historia que supone el desarrollo de la humanidad a partir de sus formas de producción históricamente determinadas, concibiendo un desarrollo temporal unilineal que tendría como necesario resultado el comunismo.

Esta definición de Bensussan y Labica le otorga una especial validez al interés por investigar el concepto de crisis en la obra marxiana. Pues, si “crisis” se relaciona más con una “concepción de la historia” que con “la economía y la política”, a través de una investigación rigurosa sobre cómo Marx concibió las crisis del capital y de la historia del capi-

talismo se puede dilucidar con más claridad si en Marx contamos con una filosofía de la historia determinista o no.

Un ejemplo de esa forma de concebir que en la producción de la obra marxiana hay esta concepción determinista la lleva adelante Karl Löwith. Él sostiene que según el filósofo nacido en Tréveris: “la Historia se resuelve en un proceso económico progresando hacia el fin de una revolución mundial y hacia una renovación del mundo” (Löwith, 1956: 41). En ese caso, la crisis del capitalismo sería el punto de partida de la revolución social que abriría las puertas a la realización concreta de su filosofía de la historia.²⁶

El mismo Marx llegó a conocer en sus últimos años de vida las concepciones etapistas o evolucionistas de la historia que aceptaban una supuesta filosofía “marxista” que permitía develar necesariamente el futuro de las sociedades. Ya desde los primeros autodenominados “marxistas” en Rusia, que le consultaron sobre el devenir histórico de su país en relación al resto de Europa, este tema estuvo en el foco de la atención de las discusiones marxianas. A diferencia nuestra, ellos tuvieron el privilegio de poder consultarle a Marx sobre si él era un fundador de esa filosofía de la historia.

En el año 1877 –27 años después de haber redactado aquellos pasajes de *Las luchas de clases en Francia*– les escribió una breve carta que fue pensada para enviar a la revista *Otechestvennyye Zapiski*. En esa oportunidad buscó desacreditar la supuesta creación de una teoría de aquel tipo al concluir que:

Así, pues sucesos notablemente análogos, pero que tienen lugar en medios históricos diferentes conducen a resultados totalmente distin-

²⁶ Gary North, en su libro *Marx's Religion of Revolution* publicado en el año 1968, confluye en esa lectura de la obra de Marx acentuando su dimensión economicista. North señala que: “Ni la lógica, ni la historia militar o política, ni la historia de la iglesia, la historia económica es supuestamente la clave con la cual se abre la puerta cerrada de los misterios del pasado, el presente y el futuro. Él pensaba que había descubierto el patrón de desarrollo en la historia económica, el patrón que se podría usar para predecir el futuro del género humano” (North, 1989: 52).

tos. Estudiando por separado cada una de estas formas de evolución y comparándolas luego, se podrá encontrar fácilmente la clave de este fenómeno, pero nunca se llegará a ello mediante el pasaporte universal de una teoría histórico-filosófica general cuya suprema virtud consiste en ser suprahistórica (Marx-Engels, 1947: 372).

Aquella breve declaración de Marx conforma una de las tantas innumerables citas que se pueden encontrar en sus últimos años de vida respecto al intento de atribuirle una filosofía de la historia determinista y unilateral.

Desde nuestra investigación intentaremos aportar herramientas para cuestionar esa filosofía de la historia atribuida a Marx de la cual intentó desligarse. La historia, tal cual la piensa el autor de los *Grundrisse*, no es una simple sucesión continua del desarrollo de los individuos y las sociedades que tienen un futuro determinado.

La “filosofía de la historia”, desde una mirada marxiana, es algo sumamente novedoso a lo largo de la humanidad. El surgimiento del capitalismo y su lógica social hacen posible a la historia. No existió siempre, ni es un capricho marxiano. Así también lo destaca el marxista argentino José Aricó:

Como dice Marx, es la constitución de la sociedad capitalista en el mundo lo que hace posible la emergencia de la historia universal, es a través de la formación del mercado mundial único, absorbido totalmente por la sociedad capitalista, como se puede construir un campo de conocimiento que recupera la unidad del universo humano. La historia universal no es por eso un elemento neutro, no es simplemente una ciencia que registra las ciencias ocurridas; es el punto de partida a través del cual una sociedad determinada y concreta reconstituye lo sucedido en el mundo. En síntesis: ni el intelecto puede fundar esta perspectiva general ni la historia es neutra (Aricó, 2011:25).

Con el caso de la forma en que Marx consideró a la historia, sucedió algo similar a lo que ocurriera con otras de las categorías y determinaciones del capital. Bastantes de sus seguidores y detractores no tomaron lo fundamental de su proyecto político-intelectual: su dimensión crítica. Su

proyecto de crítica a la economía política no implica la afirmación de las categorías en términos ahistóricos sino su carácter determinadamente limitado en el devenir de la humanidad.

De acuerdo al pensamiento marxiano la filosofía de la historia que emergente con el capitalismo también debería ser sometida a crítica y no afirmada si el capitalismo es aquello que busca ser abolido.

Retomando los vínculos entre su concepción de las crisis y su concepción de la historia en *Las luchas de clases en Francia* buscaremos desentrañar que consecuencias conlleva esta relación en los *Grundrisse*. Desarrollar la problemática de las crisis del capital puede implicar efectivamente avances significativos en desmontar versiones construidas sobre una supuesta filosofía de la historia marxista.

En nuestra investigación abordaremos el desarrollo de las crisis del capital en los *Grundrisse* e intentaremos avanzar en mostrar una mirada de las mismas en las cuales ellas no conducen necesariamente a la supresión de su lógica social. Este enfoque busca señalar tanto las posibilidades abiertas por las crisis del capital para la existencia de un “más allá” de él, así como la capacidad del mismo de continuar desplegando sus crisis en escalas aún mayores.

Por último, para potenciar futuras investigaciones, aclaramos que Marx no solo ha planteado la problemática de la crisis en los *Grundrisse*. Muchas de estas reflexiones están presentes de otra forma en *Teorías sobre la plusvalía* y en el III Tomo de *El capital* publicado por Engels luego de su muerte. También él ha analizado y reflexionado en torno a las crisis capitalistas que le ha tocado vivir y que han promovido sus posteriores investigaciones dejando rastros en sus textos y en su correspondencia.

b. La crisis de 1857 y “la teoría la crisis” en Marx

En diciembre de 1857 cuando Marx se encontraba escribiendo los textos

que constituyen los *Grundrisse* le dirigió una carta a Lasalle que decía: “La crisis, comercial me ha espoleado a dedicarme seriamente a la elaboración de mis principios de economía y también a preparar algo sobre la presente crisis” (Marx, 1947: 244).

Desde el cierre de los procesos revolucionarios de finales de la década de 1840 en Europa, Marx había pronosticado futuras crisis (en 1852, 1853 y 1855) que en muchos casos no tuvieron el impacto revolucionario por él esperado. Pero en 1857 sus pronósticos fueron más certeros. Mandel al respecto sostiene que:

El análisis del “sobrecalentamiento” realizado primero por Engels (carta a Marx del 14 de abril de 1856), después por Marx (carta del 28 de septiembre de 1856 a Engels), resulta ser correcto. Le sucedió un magnífico “crash” (Engels a Marx, 29 de octubre de 1857) que abrió de par en par las compuertas de la crisis. Esta vez, los dos amigos estaban equipados de conocimientos y en posesión de los datos empíricos necesarios para seguir paso a paso el desarrollo de la crisis. La crisis de 1857-1858 era, por otra parte, más general que las crisis anteriores: se extendía geográficamente sobre un área más amplia y afectaba a todas las ramas de la industria (Mandel, 1967: 87).

La crisis efectivamente era una oportunidad para impulsar un estudio serio y crítico de la economía política. Los sucesos vinculados a la crisis que había expresado sus primeros fenómenos en Norteamérica y luego en Inglaterra eran seguidos por el autor de *El capital* en sus anotaciones diarias. Como con otras temáticas que a Marx le tocó desarrollar, sus inquietudes estaban directamente relacionadas con los fenómenos y aspectos más novedosos de la época que le cupo vivir.

Simultáneamente a la escritura de los *Grundrisse*, Marx tenía como proyecto la publicación de un panfleto sobre la crisis cuyos insumos serían algunas de sus publicaciones en *New York Tribune* y otras publicaciones en Inglaterra. El material que pensaba sacar a la luz con Engels tenía como objetivo dar cuenta de los principales acontecimientos de la crisis en Estados Unidos, Inglaterra, Francia y Alemania. Allí tenía planificado resaltar su carácter inevitable en

la dinámica histórica del capitalismo, así como sus particularidades (mayor extensión mundial que las anteriores con alcances por fuera de Europa, industrias más afectadas, el rol del sistema financiero, etc.). Lamentablemente la publicación nunca se llevó adelante, aunque quedaron tres cuadernos de más de 200 páginas con los apuntes de Marx que son prácticamente desconocidos.²⁷

Marx y Engels caracterizaban que la próxima crisis sería más extendida y severa que la de 1848. También consideraban que la crisis monetaria en curso era la antesala de la crisis industrial que podía cuestionar los cimientos de la prosperidad capitalista de las sociedades europeas. Se puede sostener -teniendo en cuenta las críticas a Darimon con las que comienzan los *Grundrisse*- que la crítica a la economía política en ese momento tenía como objetivo inmediato confrontar con posibles análisis superficiales de la crisis. Pues, se buscaba desentrañar los fundamentos de la misma. Así lo expresa también en su investigación Simon Clarke cuando escribe:

En sus trabajos de comienzos de la década de 1850 Marx tuvo que argumentar que la especulación y la sobre-oferta que parecen ser la causa de las crisis era solamente una superficial manifestación de la indeclinable tendencia a la sobre-producción inherente en el modo de producción capitalista. La implicación de este argumento fue que las reformas financieras y monetarias no podían eliminar las tendencias a la crisis de la acumulación capitalista. De todas formas, Marx no tuvo que tomar sus análisis para hacer algunas programáticas enunciaciones a tal efecto. En el despertar de la crisis de 1857 Marx quiso consolidar este argumento con fundamentaciones teóricas más rigurosas (Clarke, 1991: 103).

²⁷ Sobre esta posible publicación se pueden consultar más detalles en el artículo de Michael Krätke "Marx's 'books of crisis' of 1857-8". Como conclusión de su interesante investigación sostiene como dato relevante que: "La crisis de 1857-8 fue la primer crisis económica mundial, afectó a todas las regiones del mundo que estaban de una o de otra manera integradas en, o al menos conectadas con, el mercado mundial. Entonces Marx, tuvo que extender la mirada y la escala de sus estudios de la crisis en todas las partes del mercado mundial" (Krätke, 2008: 174).

Retomando el esquema inicial del proyecto de la crítica a la economía política, explicitado por Marx en sus cartas a Lasalle y Engels, es importante analizar qué lugar ocupa la concepción de las crisis del capital en ese esquema y a qué lugar de la producción marxiana deberíamos acudir para investigarlo.

Roman Rosdolsky en *Génesis y estructura de El capital de Marx* sostiene que en los *Grundrisse* se encontrarían los denominados libros 1-3, (1] Del Capital, 2] Propiedad de la tierra, 3] Trabajo asalariado), y que el esquema en cuestión sobre esos puntos habría cambiado años después cuando se reescribe *El capital* para su publicación. Lo que Rosdolsky denomina “la teoría de las crisis de Marx” está ligado a los tres libros que estarían ausentes en los *Grundrisse* (4] Estado, 5] Comercio internacional y 6] Mercado mundial), basándose en una cita del tercer tomo de *El capital* que excluye estos puntos de la investigación llevada adelante en este libro.

Según él “la teoría de las crisis de Marx exhibe, de hecho, ‘lagunas’, en el sentido de que ya no le estaba deparado tratar el problema en su plano más concreto” (Rosdolsky, 2004: 49). Y como conclusión considera que: (...) esos libros nunca se “abandonaron”, en realidad, es decir, que los temas incluidos dentro de su ámbito nunca fueron totalmente asimilados por la segunda estructura de la obra, sino que en el fondo, quedaron reservados a la “eventual prosecución de la misma” (Rosdolsky, 2004: 50).

Según la comprensión de Rosdolsky la teoría de la crisis se hallaría en el plano del comercio internacional y del mercado mundial y por esa razón no fue tratada en los *Grundrisse* y en *El capital*. Por lo tanto, a partir del proyecto inacabado de Marx no podemos reconstruirla completamente.

Esta interpretación de Rosdolsky se opone a la forma de pensar la producción marxiana de Henryk Grossmann sobre la teoría de las crisis. En el ineludible libro *La ley de acumulación del sistema capitalista. También una Teoría de las crisis* publicado en 1929, su autor lleva adelante una crítica

a la forma en que los principales teóricos del marxismo pensaron las crisis en relación con la obra de Marx. Grossmann critica a Eduard Bernstein por su revisionismo, a Mijaíl Tugan-Baranovsky por considerar que el capitalismo no puede colapsar por causas puramente económicas, a Rosa Luxemburgo por negar una teoría del derrumbe del capitalismo en Marx. Karl Kautsky, Rudolf Hilferding y Otto Bauer también son criticados por él.²⁸ Su tesis sostiene lo siguiente: “Si podemos hablar de una teoría marxista del valor o del salario, también tenemos derecho a hablar de la teoría de Marx del derrumbe” (Grossmann, 1992: 67). Y, que “la teoría marxista de la acumulación (...) contiene no solamente una teoría del derrumbe sino también una teoría de la crisis” (Grossmann, 1992: 91).

Por cuestiones históricas la teoría de la crisis marxiana propuesta por Grossmann desconoce la mayoría de los textos que componen los *Grundrisse*. Su fuente fundamental y casi exclusiva -así como lo fue para los marxistas de las primeras décadas del siglo XX- son los tres tomos de *El capital*. En su caso se puede adicionar *Teorías sobre la plusvalía*.

Al desconocer los *Grundrisse*, Grossmann no contó con una fuente de gran valor para investigar la problemática de las crisis en Marx. Su trabajo logra avances importantes en tanto traza lazos sustanciales entre la teoría del valor con la forma en que el autor de *El capital* concebía las crisis. A pesar de ese aporte, Grossmann no escapa a forzosas sistematizaciones atribuidas a Marx y a prejuicios de una concepción dogmática de una presunta filosofía de la historia marxiana. Considerar que Marx desarrolló una teoría de la crisis del capitalismo es una exageración.

En este punto es donde Rosdolsky hace una lectura correcta sobre el desarrollo del tema de las crisis del capitalismo en la producción teórica de Marx. Es cierto que él no llegó a desarrollar sistemáticamente (como sí lo hizo con el capital, la propiedad de la tierra o el trabajo asalariado) el punto en cuestión.

²⁸ Para reconstruir este debate una fuente importante a consultar es el libro *Crisis y teoría de la crisis* de Paul Mattick.

Bellofiore considera que “la teoría de la crisis en los *Grundrisse* no es más que un sumario de bocetos” (Bellofiore, 2013: 34), lo cual es cierto. A pesar de tratarse de unos bocetos sobre las crisis, los mismos compondrían un discurso coherente y compacto. También considera sobre el tema que a diferencia de *El manifiesto comunista*, Marx ya no cuenta con ningún entusiasmo relativo ligado a la progresividad y la dinámica expansiva del capital; y que lo expresado sobre el tema en estos bocetos sería modificado en *El capital* al tener allí un tono más moderado. Estas últimas consideraciones creemos que merecen una mayor investigación dado los diversos planos en que se trata el tema de las crisis en los diferentes textos.

Una aclaración necesaria para clarificar nuestro objeto de estudio es que nos encontramos intentando comprender a las crisis del capital a las que hace referencia Marx. Esto implica un detallado análisis de qué es el capital, así como también del concepto de crisis. El filósofo de Treveris utiliza el concepto crisis de una manera que excede al concepto de crisis del capital que buscamos estudiar (hay también crisis políticas, ideológicas, etc.), pero también asume –particularmente en los *Grundrisse*– una multiplicidad crisis propias de la lógica del capital. En estas enfocaremos nuestro estudio.

Hay tres puntos que consideramos que es importante señalar para evitar simplificaciones. En primer lugar, que las crisis para el razonamiento marxiano están lejos de limitarse exclusivamente a los temas que habrían quedado pendientes en su obra dado que las crisis del capitalismo –como veremos en los *Grundrisse*– no se reducen a las crisis de intercambios comerciales (o a las crisis de estado, crisis políticas, crisis financieras, etc.), sino que tienen sus fundamentos en la crisis del capital como lógica social. Cuando destacamos que trataremos sobre las crisis del capital, lo hacemos para distinguirlas claramente de las crisis del capitalismo. Esta distinción no implica de ningún modo la imposibilidad de trazar relaciones intrínsecas a ambos procesos. Capital y capitalismo no hacen referencia al mismo objeto de estudio.

En segundo lugar asumimos que los *Grundrisse* fueron poco estudiados en la tradición marxista y que constituyen un punto de novedoso e interesante para comenzar un prolijo estudio sobre la concepción marxiana las crisis en el conjunto de su obra. Compartimos las palabras de Michael Heinrich cuando sostiene:

En el trabajo de Marx, no se puede encontrar una presentación final de la teoría de la crisis. Sin embargo, hay varias aproximaciones a explicar las crisis. En el siglo XX, el punto de partida para los debates marxistas en la teoría de la crisis fue el tercer volumen de *El capital*, cuyo manuscrito fue escrito en 1864-1865. Después la atención giro alrededor directamente de las consideraciones teóricas sobre la crisis en *Teorías sobre la plusvalía*, escrito en el periodo 1861 y 1863. Finalmente, los *Grundrisse* de 1857-1858, que salieron a la luz, hoy juegan un rol central en entender la teoría de la crisis de Marx para muchos autores (Heinrich, 2013: 15).

En tercer lugar, es importante aclarar que si quisiéramos reconstruir la concepción marxiana de las crisis nos encontraríamos con importantes ausencias y dificultades si nos limitáramos al estudio de los *Grundrisse*. Una seria investigación de sobre la concepción de las crisis en el pensamiento marxiano tiene mojonos previos que son ineludibles como *El manifiesto comunista*, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850* y *XVIII Brumario*. En los *Grundrisse* contamos con una herramienta privilegiada para comprender la manera en que su autor pensaba las crisis. Lo fragmentario de los textos que lo componen evitan la posibilidad de sistematizaciones exhaustivas pero nos permiten avanzar convincentemente en afirmar qué concepciones de las crisis y la filosofía de la historia que Marx no defendía.

c. Las crisis del capital (o el límite de la circulación)

El concepto de crisis que Marx utiliza en los *Grundrisse* tiene una multiplicidad de implicancias. Se puede sostener, en un sentido específico,

que crisis se dice de muchas maneras. Su autor busca enfocar el estudio específico de las crisis dentro de la lógica dinámica del despliegue del capital como totalidad. Se enfoca a las crisis como parte del capital en tanto sujeto de un proceso de producción social determinado.

Nuestra investigación no busca dar cuenta de la historia de las crisis del capitalismo, de sus particularidades y especificidades históricas. Nos abocamos a investigar las crisis del capital en el Marx de los *Grundrisse*.

Para aclarar esta distinción es necesario tener en cuenta una dimensión histórica propia del capitalismo y otra dimensión del capital como “mediación social automotriz que hace que la sociedad moderna sea intrínsecamente dinámica y que moldea la forma de producción” (Postone, 2006: 345). No hablaremos de un proceso estrictamente histórico que conduce a las crisis del capitalismo, sino de un proceso lógico-dialéctico que conduce a las crisis del capital. Aunque, ello no implica que el capital no se despliegue históricamente o que las crisis del capital no tengan sus expresiones concretas en el despliegue histórico del capitalismo. Sin diferenciar la referencia objetiva de la que dan cuenta estos distintos términos no sería posible comprender el objeto de estudio de Marx, ni el siguiente trabajo que pretendemos desarrollar.

Una vez aclarada esta distinción nos es utilidad destacar los distintos usos –complementarios– que le da el autor de los *Grundrisse* al concepto capital. Howard Engelskirchen, en su artículo “The Concept of Capital in the *Grundrisse*”, establece un análisis sobre el concepto del capital que nos será de utilidad para comprender las crisis del mismo. Él señala que en estos textos hay tres momentos o niveles de la vida del proceso del capital en general: (1) El momento de la simple concepción del capital como emergente de la circulación; (2) el momento del proceso de producción como una unidad de la producción y la valorización; y (3) el momento del capital como una unidad de la producción y la circulación (Engelskirchen, 2013: 187).

Estos tres momentos son tres aspectos del mismo concepto de capital y no tres conceptos diferentes que tienen un mismo nombre. Para

comprender las crisis del capital, es importante distinguir el nivel y el carácter que le corresponden a las mismas dentro del proceso general de su desarrollo. Mientras por un lado, podemos distinguir a las crisis como un resultado de las barreras y límites que se le presentan al proceso de producción inmediato para auto-realizar su valorización en el proceso de circulación (más ligado al tercer momento del capital). Por el otro, podemos determinar a las crisis como la expresión dinámica de la contradicción²⁹ que es inmanente al proceso de producción inmediato que tiene como manifestación la tendencia a la baja de la tasa de beneficio (más propio del segundo momento).

En ambos casos con sus especificidades las crisis se hacen presentes como un proceso de desvalorización, como un resultado propio del despliegue del capital en donde se expresan sus contradicciones.

En el primer caso, en donde las crisis se hacen presentes a partir de la relación esencial entre el proceso de producción inmediato –que no debe ser confundido con el proceso general de producción– y el proceso de circulación, las mismas adquieren un carácter al interior de la totalidad del despliegue del capital como un límite para la valorización. Se presentan como una traba efectiva para el trabajo abstracto que ha tenido la capacidad de conservar el valor pre-existente y re-valorizarlo a

²⁹ Si bien no es objeto específico de la tesis y su comprensión requeriría adentrarnos en múltiples debates abiertos en torno a la dialéctica hegeliana y el pensamiento marxiano, cuando hacemos referencia al término contradicción en los *Grundrisse* es inevitable separarlo de una lógica-dialéctica. Las múltiples contradicciones (del dinero, del modo de producción, etc.) presentes en estos textos son parte de una lógica del capital que cuenta también con sus límites, barreras, superaciones, determinaciones esenciales, realizaciones, etc. El vínculo directo entre el concepto de capital y las contradicciones es explicitado por Marx en más de una oportunidad. Una de ellas es la siguiente: “Es necesario desarrollar con exactitud el concepto de capital, ya que el mismo es el concepto básico de la economía moderna, tal como el capital mismo -cuya contrafigura abstracta es su concepto- es la base de la sociedad burguesa-. De la concepción certera del supuesto fundamental de la relación, tienen que derivar todas las contradicciones de la sociedad burguesa, así como el límite ante el cual ella misma tiende a superarse” (Marx, 2007a: 273).

También se debe descartar cualquier uso circunstancial del término contradicción o una posible confusión del mismo con una simple oposición debido a que en diversos pasajes se establece esta distinción. El intento de desligar el término contradicción de una lógica del capital es algo absolutamente ajeno al trabajo realizado en los *Grundrisse* por Marx.

partir del proceso de producción inmediato; para luego encontrar que el proceso de desvalorización es el resultado de la imposibilidad de su auto-realización en el proceso de circulación. La circulación se presenta así como un obstáculo ineludible del metabolismo de la producción capitalista. Para Marx: “ya en la determinación del dinero como mediador, y en la escisión del cambio en dos actos, está el germen de las crisis, por lo menos su posibilidad, la cual no puede ser realizada sino cuando existen las condiciones esenciales de la circulación en su desarrollo clásico, correspondiente a su concepto” (Marx, 2007a: 132).

El carácter mercantil que adquiere el resultado del trabajo humano bajo la lógica impuesta por el capital crea así sus propias barreras que cuestionan su desarrollo. El trabajo vivo que ha sido capaz de darle vida a los medios de producción y a las materias primas, que se ha objetivado y ha dado lugar a la creación de un plusproducto determinado, encuentra que el mismo proceso de valorización conduce –como un resultado propio de este proceso– a la desvalorización.

Estas crisis se presentan para Marx como crisis de sobreproducción, crisis dinerarias o crisis comerciales. Para él:

Al salir el capital del proceso de producción y reingresar a la circulación, parece: a) encontrar como producción una barrera en la magnitud existente del consumo o de la capacidad de consumo. (...) b) En cuanto nuevo valor y valor en general, empero, parece existir una barrera a la magnitud de los equivalentes disponibles, ante todo dinero (Marx, 2007a: 356-357).

De esta forma, el contenido mismo del siguiente tipo de crisis está determinado tanto por el límite natural que supone el consumo humano, así como los límites propios de cualquier sistema de intercambio. El capital no puede sacarse de encima estos límites constitutivos de su naturaleza. Uno de estos límites es impuesto por el tiempo de circulación. Según Marx:

El tiempo de circulación, por ende, no es un elemento positivo en la creación de valor; si fuera igual a 0, la creación de valor habría llegado

a su punto más alto (...) En consecuencia el tiempo de circulación solo determina el valor en la medida en que se presenta como barrera natural para la valorización del tiempo de trabajo (Marx, 2007b: 30).

El capital, si le pudiéramos atribuir sentimientos humanos, le tiene fobia y repulsión a sus límites, busca avasallarlos y saturarlos para evitarlos. Su dinámica aborrece los tiempos muertos. En los *Grundrisse*, encontramos una explicación innovadora sobre la razón, el desarrollo y el triunfo del consumismo a lo largo de la historia del capitalismo. Lo que en nuestros días llamamos marketing, en tanto fase superior del fetichismo de la mercancía, constituye un pilar fundamental de la lógica del capital para ensanchar sus límites, acelerar la circulación de mercancías y postergar sus crisis. De forma semejante tienen que pensarse las múltiples herramientas financieras existentes.

Un caso más complejo, es el de la barrera dineraria (o de los “equivalentes disponibles”). El dinero como forma desplegada del valor conforma el límite del mismo proceso de valorización. La expansión del capital que busca la acumulación ilimitada de valor tiene como límite una misma forma del valor. Como sostiene correctamente Postone:

Marx elabora una contradicción lógica entre lo limitado del dinero, cuando es considerado cualitativamente como representación universal de la riqueza que es directamente convertible en cualquier otra mercancía, y la limitación cuantitativa de toda suma real de dinero (Postone, 2006: 350).

Según Marx “es imposible eliminar el dinero mientras el valor de cambio siga siendo la forma social de los productos” (Marx, 2007 I: 71). Sus propiedades son determinaciones históricamente específicas del capitalismo que no pueden modificarse dentro de ese mismo marco histórico.³⁰ Mientras el dinero sea la forma social que adquiere el resul-

³⁰ “Las propiedades del dinero 1) Como medida del cambio de mercancías; 2) como medio de

tado del trabajo humano no se podrá eliminar este límite propio de la lógica del capital. En este sentido, es que deben entenderse las críticas de Marx a Alfred Darimon sobre el intento de abolir el dinero con bonos-horario.³¹ No se trata de abolir el dinero unilateralmente, sino de abolirlo eliminando las bases histórico-sociales que lo presentan como una contradicción ante la producción de riqueza material. Por esa razón, las reformas monetarias y financieras no pueden evitar esta tendencia a las crisis al ser introducidas como parte de esa misma forma de producción social.

Hasta aquí, no parecería haber ninguna novedad en este tipo de crisis para un analista riguroso como lo era el autor de tales líneas. Estas crisis no serían más que el resultado de la simple necesidad de intercambiar las mercancías producidas. Esto podría ser propio de cualquier modo de producción precedente en el cual la mercancía, sin ser la célula fundamental de su desarrollo, ocupará un papel relevante. Pero Marx no solo pretende demostrar que este tipo de crisis se hacen presentes en el capitalismo, sino que las mismas “constituyen una ley absoluta” (Marx, 2007b: 134) que es el resultado de que el valor de cambio de las mercancías constituye una barrera opuesta a la producción material.

La necesidad de la reproducción de una relación social compleja hace inevitable este resultado. La auto-valorización del valor engendra

cambio; 3) como representante de mercancías (y por ello, como objeto de los contratos); 4) como mercancía universal –junto a las mercancías particulares– derivan todas simplemente de su determinación como valor de cambio objetivado y separado de las mercancías mismas” (Marx, 2007a: 2007).

³¹ Este punto Marx lo analiza en los primeros textos de los *Grundrisse*. Criticando a Darimon, sostiene que el “equivalente general” (ya sea dinero, oro o plata) puede tener una influencia en la crisis y “agravar sus síntomas” pero que por ejemplo: “La depreciación de la mayor parte de las mercancías (comprendido el trabajo) y la consiguiente crisis en el caso de la mala cosecha de trigo no pueden por lo tanto ser atribuidas primariamente a la exportación de oro, visto que la depreciación y la crisis se producirían igualmente si no existiera ninguna exportación de oro del país y ninguna importación de trigo extranjero. La crisis se reduce simplemente a la ley de la oferta y la demanda, que como se sabe actúa de manera incomparablemente más aguda y enérgica en el sector de las necesidades primarias –consideradas a escala nacional– que en los otros sectores. La exportación de oro no es la causa de la crisis del trigo, sino que, por el contrario, la crisis del trigo es la causa de la exportación de oro” (Marx, 2007 a: 54).

en su desarrollo su desvalorización en la cual no puede dar lugar simplemente a un nuevo desarrollo simple de su naturaleza. La circulación, de esta manera, lejos de ser un proceso secundario en el despliegue del capital, se presenta ahora como aquel espacio en el que las crisis se expresan violentamente.³²

En el proceso de circulación, como proceso necesario que supone la producción, si bien no se producen, sí se expresan las crisis en su forma más cruda. Allí se hacen presentes los horizontes ineludibles de la forma de producción capitalista y su lógica.

Si en algunos pasajes de su obra Marx compara al proceso de circulación con el río en el deviene de Heráclito o con una estación de trenes que siempre está abarrotada de gente pero en la que nunca están las mismas personas, buscando expresar la dinámica, la velocidad y el vértigo que corresponde al proceso de circulación; aquí la circulación es sinónimo de límite, de barrera, de colapso. La circulación, es aquí el teatro de operaciones en dónde se hallan realizadas las mismas contradicciones entre la cantidad de trabajo objetivado y las condiciones de su misma realización para continuar su proceso de valorización. El proceso de circulación se transforma así en un río estancado y en una estación de trenes saturada de gente.

d. Las crisis inmanentes del capital

Al considerar las crisis del capital en los *Grundrisse*, Marx utiliza distintos niveles de abstracción. Las crisis ya analizadas que tienen expresión en la circulación, o que se manifiestan en la llamada sobreproducción, son aquellas que suponen un nivel de abstracción mucho menor, son las que tienen expresiones en la vida social de manera más inmediata (como la de 1857). Son

³² Marx sostiene: “El intercambio no modifica las condiciones internas de la valorización, pero las proyecta hacia el exterior; les da su forma recíprocamente autónoma y deja así existir la unidad interna solamente como necesidad interna que, por tanto, se manifiesta exteriormente y de manera violenta en las crisis” (Marx, 2007a: 407).

crisis que ya habían sido examinadas parcialmente por la economía política clásica y que implican una menor complejidad. El carácter fragmentario e inacabado de los *Grundrisse* dificulta distinguir sus contradicciones de la contradicción misma dada en la producción inmediata del capital.

Esta contradicción como señala Marx “ya no está puesta solo como en la circulación” (Marx, 2007a: 358) y no es ajena a las otras contradicciones sino que tiene un carácter fundamental como expresión de la esencia del capital. No es una contradicción fundada en las formas en que se desarrolla el proceso general de la producción del capital, sino que es una contradicción inmanente al proceso producción mismo. Es una contradicción que no se da a partir de las relaciones esenciales entre la producción inmediata y la circulación de las mercancías en el capitalismo sino una contradicción presente en la esencia misma de la totalidad como capital.³³

Ya no se trata solo de los límites y barreras que se hacen presentes en el capital, sino también de sus límites inmanentes “que tienen que coincidir con la naturaleza del capital, con sus determinaciones constitutivas” (Marx, 2007a: 368). Marx señala cuatro límites:

- 1) El trabajo necesario —es decir aquel tiempo de trabajo que el trabajador necesita para satisfacer sus necesidades vitales— el capital no puede eliminarlo del proceso de valorización. Este trabajo es el trabajo creador del plus trabajo (aquella porción del valor generado en el proceso de producción apropiada por el capitalista) y es el límite del valor de cambio de esa capacidad viva de trabajo. Es el límite del salario que representa el mismo trabajo necesario en el proceso de producción. El capital a partir de su desarrollo no puede eliminar su fuente específica de riqueza aunque cada vez ocupe menor relevancia proporcional en el proceso general de producción capitalista.

³³ Esta contradicción es la misma que señala Postone cuando escribe: “El contraste entre valor y ‘la riqueza real’ —esto es, el contraste entre un tipo de riqueza que depende del ‘tiempo de trabajo y de la magnitud de trabajo empleado’ y otra que no— es crucial para estos pasajes y para entender la teoría del valor de Marx y su noción de la contradicción básica de la sociedad capitalista. Claramente indica que el valor no remite a la riqueza en general sino a una categoría histórica específica y transitoria que aprehende las bases de la sociedad capitalista” (Postone, 2006: 69).

- 2) El plusvalor –que es el resultado de aquella cantidad de tiempo de trabajo que excede al trabajo necesario– como límite del plust tiempo de trabajo y del desarrollo de las fuerzas productivas. De esta manera, la misma apropiación de trabajo ajeno y de sus propias creaciones, tiene como límite la posibilidad de realizarse como mercancía a partir del límite que le impone el trabajo al ser cuantificado temporalmente. Además, la cantidad de tiempo de trabajo –y por ende de plustrabajo– no es ilimitada.
- 3) De la misma forma que en el punto anterior el dinero como tal se presenta como un límite de la producción en términos más generales. El dinero, a pesar de su carácter de fetiche, no puede evitar presentarse como la forma más desplegada del valor y constituirse como el límite y la necesidad de la producción inmediata en un modo de producción fundado en el intercambio.
- 4) La expresión más abstracta de los límites anteriores: “la limitación de valores de uso por el valor de cambio” (Marx, 2007a: 368). En este límite, Marx trata de puntualizar el carácter específico de la forma de riqueza capitalista. Trata de expresar esa necesidad de que la utilidad del producto del trabajo es subsumida en su potencialidad de ser intercambiada en el mercado.

La lógica del capital, si pudiera eliminar el trabajo necesario lo haría. Si esta lógica pudiera transformar en infinitas las horas explotación de trabajo vivo lo haría. El capital, si estuviera en condiciones de suprimir la separación temporal de la apropiación de plustrabajo y su apropiación mercantil, lo haría. Las limitaciones 1 y 2 hacen referencia a los intentos del capital por eliminar los límites ligados a la vida humana y a la temporalidad. Se trata de limitaciones propias de cualquier otro modo de explotación históricamente determinado.

Con las limitaciones 3 y 4 no sucede lo mismo. El dinero como forma general del intercambio de la totalidad de las mercancías y la creación de un mercado que subsume el conjunto de la producción social consiste en un fenómeno histórico propio de la vigencia de la lógica del capital.

Marx, al señalar estos límites no está juzgando arbitrariamente las propiedades del despliegue del capital, sino la contradicción lógicamente fundadora del mismo. Está detallando cómo las mismas condiciones de posibilidad de su desarrollo son las que dan lugar al proceso contrario. Expresa cómo el surgimiento del capitalismo que se ha fundado en un extraordinario desarrollo de las fuerzas productiva establece a partir de sí mismo las propias trabas para su expansión.

El trabajo vivo, que bajo una forma históricamente determinada, se transforma en capacidad de trabajo del capital y en el creador de su forma de riqueza específica como valor, se encuentra con que su resultado es su antagonista: el capital.

El capital no es solamente su expresión dineraria o mercantil, no solo es una compleja relación social que busca desplegarse ilimitadamente, sino que ahora hablamos básicamente de capital en tanto cantidad de trabajo objetivado. El valor, como cantidad de trabajo determinado —y ya no solo como regulador de la circulación—, en este caso “conforma (...) el proceso de producción y fundamenta la dinámica intrínseca de la sociedad capitalista” (Postone, 2006: 263). Como Marx dice: “El capital tiene una tendencia a aumentar desmesuradamente las fuerzas productivas, limita, hace unilateral, etc., a la principal fuerza productiva, el hombre mismo; en suma, tiene la tendencia a limitar las fuerzas productivas” (Marx, 2007a: 376).

El desarrollo del capital que posee esta contradicción, es una dinámica que corresponde a la tendencia con que él mismo se despliega. Es decir, no se trata de ver en estas líneas de Marx una fotografía del complejo proceso histórico del capitalismo, sino de comprender el devenir, las tendencias, y ser conscientes de que todas las realizaciones del capital son figuras parciales y unilaterales. Sin esto no se comprende su lógica. Cuando Marx señala esta contradicción no se refiere a un simple momento histórico capaz de causar el sensacionalismo de fotógrafos, sino que está expresando uno de los resultados —y tal vez, el más importante— de la lógica propia del capital.

e. “La ley más importante de la moderna economía política” (Marx, 2007a: 281)

A diferencia de *El capital*, en donde la ley tendencial de la baja de la tasa de beneficio se hace presente recién en el III Tomo y que para una lectura desprevenida puede parecer escindida de las categorías más importantes que despliega Marx en el único tomo que llegó a publicar, en los *Grundrisse* esta tendencia muestra una relación mucho más aproximada a las mismas. Las categorías de trabajo abstracto, valor, dinero y plusvalía -entre tantas otras- se encuentran más explícitamente vinculadas a esta tendencia en la exposición de los *Grundrisse*.

Es indudable que el mismo Marx, al intentar clarificar conceptos y desarrollos, y demostrar el nivel de abstracción que supone el Tomo I de *El capital*, evitó hacer referencia allí a esta ley. Pero tampoco se trata de restarle importancia, pues en estos términos no se comprende el método de Marx. Se trata, entonces, de señalar el carácter desplegado del capital como totalidad, y por lo tanto el nivel más concreto de la exposición, en donde se desarrolla esta tendencia del capital.

La tendencia a la baja de la tasa de beneficio se presenta como el resultado de la inclinación del capital a aumentar el plusvalor relativo, es decir aquella parte de la producción generada por la capacidad de trabajo que el capital se apropia para su propia valorización a través del desarrollo de las fuerzas productivas. El capital, a partir de la incorporación de nueva maquinaria, tecnología, conocimiento, instrumentos de trabajo y diversas formas de trabajo humano objetivado, permite disminuir la proporción de la cantidad de trabajo necesario en relación con el plus trabajo producido. El resultado del proceso se presenta como un avance en las relaciones del capital, aparece como uno de los secretos del desarrollo de la sociedad moderna que gracias al desarrollo de las fuerzas productivas ha logrado multiplicar sus riquezas.

Pero, en términos de desarrollos lógicos, este aumento de la tasa de plusvalor no tiene como consecuencia el aumento de la tasa de benefi-

cio. La tendencia a la baja de la tasa de beneficio consiste justamente en lo contrario: al aumentar proporcionalmente el plusvalor relativo, disminuye proporcionalmente la tasa beneficio respecto a la cantidad de trabajo objetivado invertido en el proceso de producción.

Este proceso se justifica a partir de que en el propio despliegue del capital el beneficio no se presenta de la misma forma que la tasa de plusvalor como proporción en relación exclusivamente a la capacidad de trabajo incorporada en el proceso de producción inmediato. La tasa de beneficio se expresa como la proporción entre el plusvalor obtenido y la suma de los elementos que constituyen la composición orgánica del capital (tanto la fuerza de trabajo incorporada como los medios de producción utilizados –materias primas, maquinarias, infraestructura, etc.–). En este cálculo se desprende que el resultado de la tasa de beneficio se debe tanto a la cantidad de trabajo que es incorporada como capacidad de trabajo viva, como también aquella que es incorporada en tanto trabajo objetivado precedentemente.

Como resultado, ahora tenemos que lo que en principio aparecía como algo simple se complejiza. El aumento de la tasa de plusvalía relativa por la incorporación de fuerzas productivas al proceso de producción que aparecía como una fuente inagotable de riqueza para el capital, ahora se muestra como algo problemático. La proporción de trabajo apropiada al trabajo vivo que se multiplicaba a partir de la incorporación de nueva maquinaria, ahora se presenta como una proporción que por el agregado de nueva maquinaria es cada vez menor en relación al capital invertido sucesivamente.

Esta tendencia supone un desarrollo cada vez superior de la ciencia y la maquinaria como supuestos propios de la sociedad moderna.³⁴ Las tiene

³⁴ Cuando hablamos de esta tendencia, teniendo en cuenta lo que sostendremos sobre el carácter de las crisis del capital, coincidimos en que esta tendencia, resultado del desarrollo de la ciencia y la tecnología, no conducen a la autodestrucción total del capital. Pues defendemos la posición de George Caffentzis cuando sostiene que: “Por lo tanto, la introducción de la ciencia y la tecnología en la producción (tan elocuentemente descrito por Marx hace 150 años en los *Grundrisse*) no dará lugar a la explosión del capital. Por lo tanto, la principal for-

como condición, que generan el aumento de la productividad y de la apropiación de trabajo ajeno, así como también se presentan como un obstáculo mismo, no para el aumento de la magnitud del beneficio. En este caso, se genera una contradicción entre el desarrollo productivo y la forma social que específicamente adquiere este desarrollo en la lógica del capital. Para Marx la técnica y la ciencia no tienen un carácter neutral ni se desarrollan de un modo lineal y progresivo, sino que operan directamente en función de la lógica del capital en este caso.

A partir de esta tendencia, el trabajo vivo, como aquella fuerza que ha sido la creadora de toda la riqueza existente, que ha creado también la ciencia y la técnica, tiene como obstáculo el ocupar tendencialmente una menor proporción en los nuevos procesos de valorización. El trabajo vivo, que a su vez no puede ser eliminado por la forma de producción social del capital, es condenado a ocupar una proporción menor a partir de los productos que él mismo ha creado.

Bastante se ha hablado del resultado al que arriba Marx, y de esta manera también se lo ha simplificado a un nivel casi absolutamente contrapuesto a lo que él estaba planteando. En estas líneas se pueden rebatir muchos de los usos equivocados que se hacen de la ley tendencial de la baja de la tasa de beneficio.

Marx —al igual que en *El capital*— hace referencia a la existencia de causas que contrarrestan esta tendencia (desvalorización o despilfarro de capital existente, aparición de nuevas ramas de la producción, medidas impositivas, descubrimiento de nuevos territorios, etc.) que en términos históricos pueden hacer que esta ley se exprese de manera diferente a la forma en que se manifiestan las leyes naturales. Esta ley, a pesar de implicar un gran despliegue de la lógica del capital y suponer

ma de poner al capitalismo en crisis es bloquear su capacidad para eludir las consecuencias de la tasa decreciente de beneficio, por la que hace difícil explotar a los trabajadores en las industrias de baja composición orgánica. Como ha sido expresado, esta idea se ha convertido en uno de los puntos de partida del movimiento anti-capitalista contemporáneo: la sospecha de los poderes liberadores del trabajo de la ciencia y la tecnología” (Caffentzis, 2013: 280).

una multiplicidad de determinaciones y categorías, no es algo que se constate haciendo simples cuentas del funcionamiento concreto de capitales particulares e individuales.

Así también Marx, en lugar de arrogarse el mérito del descubrimiento de esta ley, señala que la misma es una de las conclusiones a las que había llegado la economía política clásica. Tanto Adam Smith como David Ricardo habían alcanzado la conclusión de la tendencia a la baja de la tasa de beneficio. De esta manera, y en un cierto sentido, Marx no está descubriendo nada. Pero como sostienen Peter Thomas y Geert Reuten:

Marx comienza (...) en los *Grundrisse* por el examen de la “ley de la tasa decreciente del beneficio” cuantitativo de la economía política de sus días. Él no se satisface con las explicaciones de Smith y Ricardo sobre “ley más importante de la economía política moderna”, ya que no entienden la caída de la tasa de beneficio como una determinación interna y necesaria del capital (Thomas-Reuten, 2013: 318).

En los *Grundrisse* Marx no reclama la autoría de este descubrimiento respecto a Smith y Ricardo, sino que encara una profunda crítica a la manera en que ambos economistas clásicos la comprendieron.

En el caso de Smith le reprocha haber concebido a esta tendencia como un resultado de la disputa entre capitales particulares –esta crítica ya había sido hecha por Ricardo– y haber establecido que la competencia era la que “impusiera al capital leyes externas introducidas desde afuera como si no fueran sus propias leyes” (Marx, 2007b:285).

Esta ley no es una tendencia que sea consecuencia de la lucha entre individuos que por una voracidad individual se disputan privilegios en un mercado. No se trata de ninguna naturaleza humana ni de ninguna mano invisible. Esta ley tiene una especificidad dentro de una lógica y un poder social que se imponen en una época específica de la historia.

Más interesante aun es la crítica formulada a Ricardo. Pues sirve para desarmar las argumentaciones que han construido tanto apologistas como detractores del pensamiento marxista. Ambos –al igual que

lo hacía Ricardo— tienden a considerar a esta ley formada por el desarrollo histórico y concreto del capitalismo a partir de procesos como lo fueron las sucesivas revoluciones industriales y del desarrollo científico y técnico producidos desde la constitución del capital como forma de producción social hegemónica.

Este análisis de la tendencia a la baja de la tasa de beneficio es considerado de esta forma por críticos que pretenden demostrar con estadísticas y cálculos que en determinado periodo esta tendencia no se cumple. Incluso, lo hacen sin prestar atención a lo que Marx consideraba como causas contra-restantes. Así también procedieron las defensas dogmáticas del pensamiento de Marx no solo pecando por considerar los postulados de Marx de manera petrificada, sino también por no llegar siquiera a prestar atención a los mismos postulados marxianos. Ante estas lecturas son de gran utilidad las críticas formuladas en los *Grundrisse* a Ricardo sobre el funcionamiento de esta ley.

Ricardo era el economista que Marx más estimaba, alguien por el cual no solo guardaba un gran respeto, sino que lo valoraba como aquel que había creado las condiciones de posibilidad para su misma teoría crítica. Es sabido que le reprocha a él haber llegado a concluir la ley de la baja de la tasa de beneficio a partir de confundir el beneficio con la plusvalía. También le critica la forma en que arriba a esta conclusión. Pues, Marx sostiene:

Su unilateral manera de concebir las cosas, que toma solamente un caso aislado —por ejemplo, que la tasa de beneficio puede disminuir porque el salario momentáneamente aumenta, etc.—: que eleva a ley general una relación histórica tomada de un periodo de 50 años, relación que en los 50 años siguientes se invierte, y que en general se funda en el desequilibrio histórico entre el desarrollo de la industria y el de la agricultura —en sí y para sí es cómico que Ricardo, Malthus, etc., en su época, cuando la química fisiológica apenas existía aún, hayan formulado leyes generales y eternas de la misma— (Marx, 2007b: 286).

En el fragmento recién citado Marx está sosteniendo dos bases fundamentales para analizar esta tendencia:

- 1) Que esta ley no tiene un carácter histórico concreto, aunque sea una ley propia de la especificidad histórica del despliegue de la lógica del capital. Y que es sumamente equivocado pretender constatarla a partir de estadísticas de periodos acotados de tiempo. Aquí se demuestra el nivel de abstracción en el que Marx está analizando la ley de la baja de la tasa de beneficio. Se trata de una tendencia que es parte de una lógica inmersa en una totalidad. No se puede asumir de ninguna manera un análisis unilateral en la temporalidad histórica que no dé cuenta de esta lógica, de la emergencia de causas contra-restantes de la misma o de la misma lucha entre los actores sociales que son protagonistas del desarrollo del capitalismo. La pereza intelectual de pretender encontrar en esta ley la descripción del funcionamiento del capitalismo desconoce el enorme sacrificio marxiano en su intento por develar la lógica del capital, su especificidad y su despliegue histórico.
- 2) Que el capital –“la química fisiológica”– que analizó la economía política clásica, se había desplegado en términos históricos de manera incipiente, y que era equivocado formular “leyes generales y eternas” sobre su funcionamiento. Gran advertencia para quienes le atribuyen a Marx la autoría de encontrar en la economía política la capacidad de determinar el pasado y el futuro de la humanidad o que lo hacen fundador de una filosofía de la historia determinista que se desprende de sus textos.

Al sostener que no es una tendencia verificable de manera simple estadísticamente, Marx no está hablando en desmedro de las estadísticas a las que tantas horas de su vida dedicó. Tampoco plantea una crítica a cómo la economía política analizó el desarrollo histórico del capitalismo, sino que está haciendo la crítica a cómo la economía política concibió al capital.

En complementación con estos elementos para entender cómo Marx concibe la mencionada ley tendencial, este fragmento también nos permite reflexionar sobre qué tipo de leyes son inmanentes al capital. Y aquí es interesante recordar a Antonio Gramsci cuando se preguntaba

por el particular valor gnoseológico de estas leyes.³⁵ Marx, de la misma forma en que estamos exponiendo, mezcla constantemente el término *tendencia* con *ley*. Y obviamente, para cualquier lectura apresurada, la palabra “ley” tiende a ser más asociada a los resabios cientificistas-positivistas que a lo que Marx nos señala. El planteo de Gramsci está aún pendiente pero debe partir de la base de que las leyes inmanentes del capital no son eternas ni históricamente inmutables.

La conclusión a la que estaba arribando Marx en los *Grundrisse* respecto a la ley tendencial de la baja de la tasa de beneficio en vez de escindir de lo que se dio a llamar como “teoría del valor” se presenta aquí como uno de sus resultados más valiosos. Esta tendencia es una consecuencia de la teoría del valor en los términos lógicos de la exposición marxiana. Se muestra también como una conclusión de haber concebido el carácter contrapuesto que implican el trabajo vivo y el trabajo objetivado en la misma lógica del capital.

Con la siguiente ley tendencial estamos en presencia de un proceso en el que “el capital se pone la barrera de las barreras, el límite de los límites: *la crisis se presenta en la esencia misma de su ser*” (Dussel, 2004: 210). Se expresa como imposibilidad de continuar el proceso de reproducción y auto-valorización del capital tal cual se daba.

En estas crisis deducidas de la “ley más importante de la moderna economía política” ya no es el proceso de circulación de mercancías el que desencadena la crisis, sino el proceso inmanente de producción del capital. Son crisis que al ser analizadas en sus dimensiones históricas requieren mayor agudeza intelectual para ser comprendidas pues no se trata tan solo de un estrangulamiento en la circulación de las mercancías, sino que hacen a la crisis de la imposibilidad del capital de mantener o aumentar las tasas de beneficio.

³⁵ El pensador italiano sostenía: “El descubrimiento del principio lógico formal de la ‘ley de tendencia’, que lleva a definir científicamente los conceptos, fundamentales en la economía, de homo economicus y de ‘marcador determinado’, ¿no habrá sido un descubrimiento de valor incluso gnoseológico?” (Gramsci, 2006: 443).

Las crisis del capital resultado de estrecharse con su límite en la circulación pueden encontrar su resolución inmediata creando nuevos mercados, es decir multiplicando los canales de circulación de las mercancías. Pero las crisis formuladas por el desarrollo de la producción inmanente del capital que aumenta la tasa de plusvalía relativa no encuentran soluciones multiplicando su lógica (con más desarrollo de ciencia, tecnología, técnica, etc.). Estas crisis tienen expresiones menos violentas en lo inmediato pero expresan contradicciones más profundas y complejas dentro de su propia tendencia lógica.

f. Las crisis como expresión de la dinámica alienada del capital

En los *Grundrisse*, Marx está lejos de olvidarse de la alienación producida y generada en el modo de producción social capitalista dejando atrás algunos de los planteos formulados en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. A diferencia de las producciones teóricas previas, en estos textos se expresa a la alienación como la lógica misma del capital. La totalidad como tal, es una totalidad alienada que tiene una lógica irreductible al propio control de los individuos sociales.

El trabajo vivo, como actividad vital humana productiva, es determinada cuantitativamente a partir de la cantidad de tiempo de trabajo, para la conservación del valor existente y su reproducción en la forma de producción social capitalista. Este trabajo es un trabajo abstracto, no solo en tanto simple gasto de fuerza fisiológica general o trabajo mecanizador y mutilador de la creatividad humana, sino fundamentalmente en tanto mediación social. Aquí, la producción de valor como cantidad de trabajo objetivado es su objetivo inmediato.

La crítica de Marx a los proudhonianos en los *Grundrisse* tiene que ver básicamente con su concepción de la alienación social. Incluso, aunque parezca exagerado, se podría decir que todos estos textos tienen como objetivo político golpear las concepciones de Proudhon y sus se-

guidores. A diferencia de ellos, que consideraban su crítica al capital a partir del carácter fetichista del dinero, para Marx el mismo no era más que una de las expresiones más desarrolladas del capital y por lo tanto su crítica al capital –y por ende su negación– no podían provenir de una crítica fundada en el carácter alienante del dinero –como tampoco podían ser una simple crítica a la alienación religiosa de Ludwig Feuerbach en sus *Manuscritos* de más de una década atrás–. La alienación social era propia de la sociedad moderna como tal, no de uno de sus productos.

Así como una tendencia del capital es el aumento proporcional del trabajo objetivado en relación al trabajo creador de valor en el proceso de producción, y por lo tanto la riqueza específica de la forma de producción social capitalista se nos presenta como un gran cúmulo de mercancías que cada vez contrapone más el trabajo vivo al capital, Marx también sostiene que:

No se pone el acento sobre el estar-objetivado sino sobre estar-enajenado, el estar-alienado, el no-pertenecer-al-obrero sino a las condiciones de producción personificadas, id est, sobre el pertenecer-al-capital de ese enorme poder objetivo que el propio trabajo social se ha contrapuesto a sí mismo como uno de sus momentos (Marx, 2007b: 394).

O como señala claramente en otro pasaje importante de los *Grundrisse*:

El plusproducto en su totalidad –objetivación del plus trabajo en su totalidad– se presenta ahora como pluscapital (en comparación con el capital originario, antes de que el mismo emprendiera este ciclo), es decir como valor de cambio autonomizado que se contrapone, como a su valor de uso específico, a la capacidad viva de trabajo. Todos los elementos que se contraponían a la capacidad viva de trabajo como poderes ajenos, exteriores y, bajo ciertas condiciones independientes de aquélla, como poderes que la consumían, ahora están puestos como su propio producto y resultado (Marx, 2007a: 411).

Aquí la alienación aparece como el proceso de reificación de la producción social que no es ajeno a ningún individuo particular, es el resultado del devenir del desarrollo del capital que no se puede controlar a sí mis-

mo. El capital, como relación social compleja, no puede eliminar al trabajo vivo, lo necesita para mantener el valor y reproducirlo, pero cada vez lo necesita menos. Esta relación social fuera de control y que necesita expandirse constantemente encuentra su propio límite no solamente en un fenómeno simplemente subjetivo, sino en el trabajo vivo que se convierte en trabajo objetivado. Como dice Marx, este proceso de enajenación tanto “desde el punto de vista del trabajo, o de la apropiación del trabajo ajeno desde el punto de vista del capital” es “real”, y no existe solamente “en la imaginación de los obreros y capitalistas” (Marx, 2007b: 295).

El proceso de alienación social es aquí planteado como el resultado de la necesidad de la objetivación del trabajo en una forma históricamente determinada de la producción social. Esta tensión entre objetivación y alienación será importante para continuar analizando las perspectivas emancipadoras de Marx.

Las crisis se presentan así como una instancia cúlmine en donde ésta contraposición entre el trabajo vivo y su resultado dan lugar al proceso de alienación que también encuentra sus límites y barreras. Incluso, se puede considerar a la crisis misma como aquel momento en donde la alienación se presenta de manera más brutal. La emergencia de las crisis por la imposibilidad del capital de continuar con su proceso de auto-valorización lleva a Marx sostener lo siguiente:

Este proceso de realización es a la par el proceso de desrealización del trabajo. El trabajo se pone objetivamente como su propio no-ser o como el ser de su no-ser: del capital. El trabajo retorna a sí mismo como mera posibilidad de poner valores o la valorización, puesto que toda la riqueza real, el mundo del valor real y así mismo las condiciones reales de su propia realización se le enfrentan como existencias autónomas. Por resultado del proceso de producción, las posibilidades latentes en las entrañas mismas del trabajo vivo comienzan a existir como realidades fuera de él, pero como realidades que le son ajenas, que constituyen la riqueza en contraposición a él” (Marx, 2007a: 411).

Esta crisis no es a partir de esta consideración solamente un simple desajuste en el intercambio de mercancías o un desacople entre la oferta y

la demanda. Esta crisis es así un punto en el cual la alienación social no puede continuar reproduciéndose como hasta entonces. Pero, también la crisis tiene como tal un carácter alienante pues como dice Michael Krätke: “Esa es la introducción de Marx destinada a la teoría de la crisis -cualquier crisis puede ser superada pero cualquier recuperación va inevitablemente justo a preparar el terreno para la próxima crisis que se convertirá en peor que la anterior” (Krätke, 2008: 168).

Asumimos a estas crisis del capital como un momento de la alienación social y que simultáneamente las crisis son parte de una lógica alienada que está por encima de las voluntades individuales y subjetivas. También hemos analizado cómo emergen estas múltiples crisis del capital. Será momento entonces de analizar cuál es el carácter que tienen estas crisis y qué oportunidades abren en el desarrollo de esta lógica.

g. Catástrofes del capital

El desarrollo de las contradicciones propias e inmanentes del capital que conducen a las crisis no son procesos ajenos a su reproducción; ésta se encuentra con que sus propios límites y barreras no son contradicciones externas. Si para Marx en el concepto de valor está el secreto de su crítica a la economía política, en el de catástrofe y colapso están algunas de sus consecuencias. El proceso de desvalorización le plantea al capital una traba ineludible a su desarrollo.

Crisis y catástrofe se presentan como sinónimos de una lógica ontológica de la sociedad moderna, se muestran como su horizonte irreductible e inevitable. No como expresión de una voluntad humana consciente que trata de destruirla sino como una tendencia autóctona de su construcción específicamente histórica.

Las reflexiones que estamos encarando sobre los *Grundrisse* nos permiten retomar un debate antiguo pero posiblemente insalvable completamente bajo el modo de producción social capitalista: el debate

sobre si el capital puede ser sometido a reformas económicas que permitan el planteo de una nueva forma de producción social. Este debate, que no está separado de las diferencias de Marx con los proudhonianos, fue fuente de las principales divisiones entre marxistas a comienzos del siglo XX.³⁶

El debate nos lleva a cuestionar cuáles son los márgenes de mutación que puede adquirir el despliegue del capital. Y nos podría conducir al peligro de no analizarlo críticamente. Este debate nos plantea discutir qué es el capital como tal.

El capital como totalidad, como relación social compleja, como lógica-ontológica, claramente no es un simple objeto que admite un cambio en sí mismo, ni tampoco se plantea como algo ahistórico. Un análisis preciso nos conduce a considerar el nivel de abstracción propio del término utilizado en el lenguaje cotidiano como algo sencillo y de fácil comprensión. El mismo tiene y encierra múltiples manifestaciones objetivas y subjetivas, expresiones cosificadas y personificadas, relaciones esenciales, simples y complejas, determinaciones, categorías y resultados sin dejar de ser capital.

Posiblemente una de las definiciones más enriquecedoras al respecto se encuentre en el cuaderno M que es parte de los *Grundrisse* cuando sostiene: “El capital es la potencia económica, que lo domina todo, de la sociedad burguesa” (Marx, 2007a: 28). Esta definición le otorga el sentido de una potencialidad que crea su propio mundo y lo domina, siendo un término irreductible a una definición estática por su propia naturaleza. Por eso lo denomina como el “sujeto” de la moderna “socie-

³⁶ Una expresión más actual de este debate se ha dado entre marxistas y keynesianos. David Held en *A Dictionary of Marxist Thought*, hace referencia a esta corriente del pensamiento económico del siglo XX cuando señala que: “El intento de regular la actividad económica y el crecimiento sustancial, un intento que está asociado cerradamente con Keynes y la idea del control fiscal y monetario (y que fue un rasgo marcado de la vida política desde la década de 1950 hasta los tempranos 1970’), depende del involucramiento del Estado en más y más áreas. Este involucramiento del mismo genera dificultades que sugieren que siempre los Estados particulares lograron ir prosperando en minimizar las fluctuaciones económicas, esto logró evitar problemas y potenciales crisis (Habermas, 1973)” (Bottomore, 2001: 118).

dad burguesa”. El capital en cuanto valor que se valoriza es un resultado de sí mismo y es un sujeto que se pone a sí mismo como mediación.

La propia conservación del capital supone la expansión de su desarrollo, mantener el valor supone su autovalorización. Para no morir, el capital está obligado a nutrirse de más vida y reproducirla. Pero su necesidad de incrementarse ilimitadamente, según Marx no es un camino libre y amplio sino que implica cruzarse con nuevas barreras y nuevos límites. El capital como potencia se transforma a sí mismo con sus limitaciones.

Este devenir del capital se plantea como una necesidad y como algo de lo cual no puede desprenderse. El capital implica así un determinismo de su propia naturaleza social. Marx no niega los cambios al interior de la historia del capitalismo, sino que reafirma su dinámica imprevisible e incontrolable por parte de los individuos. No traza una homogeneidad de su vida social, sino que plantea la heterogeneidad de sus expresiones y manifestaciones concretas.

Al analizar la concepción marxiana del capital se choca frontalmente con la asimilación comúnmente aceptada del mismo término haciendo referencia a determinadas formas de acumulación. El concepto marxiano no remite fundamentalmente al dinero, edificios, maquinas, equipos tecnológicos o a un sin fin de mercancías que son parte del proceso de producción. No es una concepción instrumental del capital. Claramente para Marx no habría nada intrínseco a estos objetos que permita acumular riquezas y habilite el proceso de auto-valorización, desvalorización y crisis del capital.³⁷ Según la concepción marxiana el capital no “refleja” relaciones sociales que dominan “una sociedad dada”, sino que el capital es la relación social que lo domina todo en la sociedad moderna incluyendo a sus productos (dinero, mercancías, etc.).

³⁷ “Mercancía y dinero son, ambos, premisas elementales del capital, pero solo bajo ciertas condiciones se desarrollan hasta llegar a capital” (Marx, 2001, 109) sentenciará el autor de *El capital* en el inédito capítulo VI unos años luego de escribir los *Grundrisse*.

Las catástrofes del capital son el resultado de las contradicciones de su propio metabolismo social que conducen a su propia autodestrucción y no a una simple crisis de acumulación de riquezas o patrimonios. Las mismas tienen un carácter violento en donde se anulan las fuerzas productivas de la sociedad y se daña el trabajo previamente objetivado, aunque ello no implique el suicidio del capital como tal. Como el mismo Marx señala: “Con todo, estas catástrofes regularmente recurrentes tienen como resultado su repetición en mayor escala, y por último el derrocamiento violento del capital” (Marx, 2007b: 284).

Al hablar de las necesidades del capital, y en nuestro caso de la catástrofe del capital, no negamos la posibilidad de la modificación de aspectos concretos e históricos parciales del capitalismo por parte de los individuos –aspectos económicos, sociales y culturales entre otros–; sino que estamos negando la posibilidad de que el capital pueda eludir las trabas propias de su lógica. El capitalismo se puede reformar pero no así la lógica del capital que contiene a sus crisis.

Si algún tipo de determinismo señala en Marx, debería ser éste, pues hay un determinismo que es histórico. Él no concibe una historia linealmente y con pasos pre-establecidos a seguir. Establece las determinaciones de una época en la cual el capital se impone como lógica social dominante. De esta manera, no se puede encontrar en Marx a un apologeta del determinismo histórico (en términos universales y globales, que abarcaría desde que la vida del género humano emergió sobre la faz de la tierra hasta la actualidad) sino a un crítico radical del determinismo histórico que despliega el capital.

El determinismo histórico es propio del capital cuya lógica y modo de producción social se imponen como hegemónicos en un periodo específico del devenir de la vida del género humano. Nada hay en los *Grundrisse* que se acerque a la afirmación del capitalismo como una etapa ineludible de la historia de la humanidad o de su necesaria superación por un modo de producción social superior. En lugar de una filosofía de la historia unilineal conce-

bida por Marx tenemos un análisis crítico de las imposiciones del capital sobre la humanidad.

En esta orientación el filósofo de Tréveris plantea una oposición a que el capital mismo pueda desprenderse de sus propios límites. No porque esto dependa de la voluntad de los individuos sino porque para desprenderse de sus límites habrá que desprenderse del capital. Las catástrofes, si se aceptan como resultados intrínsecos del desarrollo de un modo de producción social históricamente determinado y no como resultados de un naturalismo histórico –resultado de las robinsonadas de la economía política clásica o de la filosofía política moderna–, habrán de plantear la abolición del mismo y no de sus consecuencias.

Las catástrofes destructivas del capital se asumen como una deducción de su lógica y no como anomalías o desperfectos a reparar.³⁸ Por esa razón, si al asumir sus efectos se conduce a una pretensión de querer desterrar estas crisis y catástrofes se presenta como necesidad eliminar o superar al capital como tal.

Quedará abierta aquí una nueva problemática que trataremos de abordar: qué es ir más allá del capital. Pero ya no podrá ser como resultado de concebir que a partir de las reformas al interior de la lógica del capital podrá surgir algo distinto a sus propias crisis y en términos históricos –en el más largo o más corto plazo– las propias catástrofes del capitalismo.

³⁸ Marx señala que: “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 determinados límites y pagada de sí mismo, de las necesidades existentes y la reproducción del viejo modo de vida. Opera destructivamente contra todo esto, es constantemente revolucionario, derriba todas las barreras que obstaculizan el desarrollo de las fuerzas productivas, la ampliación de necesidades, la diversidad de la producción y la explotación e intercambio de las fuerzas naturales y espirituales” (Marx, 2007a: 262).

h. ¿Más allá del capital?

Cuando se plantean los límites y barreras del capital llega el momento de enfrentarse al problema de qué implica pensar las crisis y su devenir histórico. ¿Qué pasa cuando este modo de producción social encuentra las imposibilidades de continuar desplegándose expansivamente? ¿De qué se trata la superación de los límites del capital? ¿La crisis se plantea como sinónimo de revolución social como establecen algunos marxistas y puede darse a entender en el famoso “Prólogo” de Marx a la *Contribución a la crítica de la economía política*? ¿Qué sería una forma histórica de producción social post-capitalista? Son algunas de las preguntas que intentaremos responder.

La emergencia de alguna de las múltiples crisis del capital plantea la inmediata posibilidad de la revolución social. Para Marx, como ya analizamos en *Las luchas de clases en Francia*, no había alternativa para la revolución sin la emergencia de nuevas crisis. Al considerarse la revolución social como una superación de lógica del capital es necesario repensar las implicancias de este concepto en el diccionario marxiano.

El concepto de superación en Marx no es un concepto simple y está asociado a la utilización que Hegel hace del mismo. Ya en los mismos *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* podemos afirmar esta complejidad cuando al plantear que el comunismo, al ser la negación de la negación de la propiedad privada, es una “expresión *positiva* de la superación de la propiedad privada” (Marx, 2006: 139). El carácter positivo de esta superación es en oposición a la superación de la propiedad privada que propondrían quienes serían denominados como “socialistas utópicos”. La superación de la propiedad privada no es en este caso para Marx la reproducción de la propiedad privada a escala universal, sino su efectiva apropiación humana, y de esta forma, el comunismo se presentaría como un naturalismo y un humanismo pleno.

Esta forma de concebir la superación (*Aufhebung*) no es sencilla y nos lleva a volver a Hegel tratando de dar cuenta del consejo de Dussel

cuando nos advierte que “podrían encontrarse muchas analogías —quizá meramente semejanzas estructurales—, pero que no hay que forzar, ya que en Hegel y en Marx tienen un sentido muy diverso” (Dussel, 2004: 345). Plantear brevemente la concepción de la superación en Hegel en la *Ciencia de la lógica* nos será útil para comprender relativamente cómo Marx utilizará esta idea de ir más allá del capital en los *Grundrisse*.

En la *Ciencia de la lógica* se presenta a la superación no como una eliminación absoluta de lo precedente (ya sea un momento o una figura del proceso del devenir) sino como el particular sentido que se le da la palabra *aufheben* en alemán, que podría ser traducida como eliminar. Este “eliminar” Hegel lo presenta como “uno de los conceptos más importantes de la filosofía, una determinación fundamental, que vuelve a presentarse absolutamente en todas partes” (Hegel, 1993: 138). “Eliminar” tendrá un doble sentido en tanto que: “significa tanto la idea de conservar, mantener, como al mismo tiempo la de hacer cesar, poner fin” (Hegel, 1993: 138).

Lo superado es así una eliminación que conserva lo eliminado, ya no como una determinación nueva de otras viejas, sino como una nueva determinación que al superar tiene en sí el carácter de haber superado a otra cosa y por lo tanto la conserva de alguna manera. La superación no es así algo puro o una vuelta al pasado (determinación precedente) sino que tiene un carácter de mediación, como para Hegel lo es todo lo existente.

Rubén Dri, al analizar estos pasajes de la filosofía hegeliana señala que es un gran error suponer que la superación unilateralmente significa algo positivo y ello nos podrá ser de gran utilidad para luego comprender mejor a Marx. Dri señala que:

Es cierto que hay una orientación teleológica que podríamos llamar “optimista”, término que Hegel rechazaría, porque optimismo y pesimismo son categorías psicológicas y en su filosofía, aunque las incorpora, el fundamento es siempre ontológico. Sin embargo, muchas veces en diferentes momentos de la dialéctica desarrollados, el tercer momento, el de la superación, es una destrucción (Dri, 2007: 50).

El problema no termina aquí en Hegel, pues hay un ejemplo complejo que nos podrá ser de utilidad y es el pasaje de la finitud a la infinitud en el capítulo segundo en el ser determinado. Aquí la superación de lo finito que daría lugar a lo infinito se plantea de manera compleja. Lo finito no tiene su límite de manera arbitraria o de forma exterior, como Kant habría querido imponérselo a la razón pura, sino que tiene su propio límite en su propio desarrollo en tanto que es finito.

La superación de lo limitado, en tanto que es algo propio de la finitud, es lo ilimitado, es ir más allá del límite. Pero ahí aparece una complejidad para Hegel cuando señala que “por cierto que no todo ir más allá y estar más allá del límite es una verdadera liberación con respecto a él, una verdadera afirmación” (Hegel, 1993: 173). La superación de la finitud podría aparecer ya no solo como afirmación de la infinitud sino como lo que podríamos considerar en tanto la permanencia de la finitud en su propia contradicción.

El traspaso de lo finito a lo infinito no se presenta así solamente como la superación afirmativa de sus límites, pues puede presentarse también como reafirmación de su condición limitada. El más allá de lo finito no se muestra solo como una negación de lo limitado sino como un más allá de lo finito que es la repetición infinita de sus límites. Una infinitud como superación ligada a lo finito y otra infinitud en lo finito.

En términos marxianos esta disyuntiva sería una superación de la propiedad privada como apropiación humana o una superación que la reproduzca como propiedad privada universal, como diría Marx en 1844. Una superación completa o una “mala” superación que recaiga continuamente en su condición precedente.

Que Marx haya pensado la superación del capital en estos términos no solo es muy probable a partir de lo que a continuación trataremos de analizar en los *Grundrisse* sino que tiene casi evidencias empíricas. Las mismas, pueden encontrarse cuando en enero de 1858 –en plena elaboración de estos manuscritos- le dirigiera una carta a Engels señalando la importancia de la *Ciencia de la lógica* de Hegel para su método, y en la

oración previa señalaba haber tirado “por la borda toda la doctrina del beneficio tal como existía hasta ahora” (Marx, 1947: 119). Este “tirar por la borda” la doctrina del beneficio, no es para nada menor en relación a las mencionadas críticas a Smith y Ricardo sobre la ley de la baja de la tasa de beneficio como resultado de la contradicción inmanente del capital. Más importante lo es, sabiendo que esta tendencia conduce a las barreras y límites del modo de producción capitalista y nos lleva a plantear su superación.

En el desarrollo de los *Grundrisse*, Marx no plantea una concepción catastrofista de las crisis del capital, sí plantea su necesidad y las presenta como un resultado de su propio despliegue. Tampoco se presenta el desarrollo de una forma de producción social antagónica al capitalismo como un resultado inmediato de las crisis. De hecho, se presentan a la crisis como la necesidad del capital de ir más allá de sí mismo, pero que no necesariamente implica una superación de la lógica del capital. Menos aun se propone la posibilidad de una inmediata superación pura del capital luego de una “lucha final” como sostiene el himno de la internacional comunista.

Marx señala a las crisis de sobreproducción –por ejemplo– y su consecuente desvalorización general, como un límite para continuar el propio proceso de reproducción del capital. Y destaca que:

Con ello, se le plantea al mismo tiempo al capital la tarea de, recomenzar su intento a partir de un nivel superior del desarrollo de las fuerzas productivas, etc., con un *collapse* cada vez mayor como capital. Es claro, pues, que cuanto mayor sea el desarrollo del capital, tanto más se presentará como barrera para la producción –y por ende también para el consumo–, prescindiendo de las demás contradicciones que lo hacen aparecer como insoportable barrera para la producción y la circulación (Marx, 2007a: 369).

De esta manera la superación de la crisis se plantea como la expansión de sus propias contradicciones en un desarrollo mayor de las fuerzas productivas

del capital. Las catástrofes, no son de esta manera algo permanente³⁹ ni conducen necesariamente hacia un estadio de la producción social distinto, sino que toda catástrofe generada por el capital -mientras no sea superado efectivamente- no será otra cosa que una superación que anuncia nuevas catástrofes a escalas cada vez mayores.⁴⁰ En este caso, la “mala infinitud” hegeliana se traduce en la superación de los límites del capital desplegando su lógica que los amplía y reproduce más aún.

Por ello no es correcto, desde estas líneas de Marx plantear una especie de teleología de la historia o una filosofía de la historia universal que conciba que el capitalismo necesariamente conduce al comunismo –como tantas veces se ha repetido–. El capital es capaz y necesita superar sus propias barreras históricamente para reproducirse, así lo señala Marx incluso con las mismas categorías que plantea como el dinero y el crédito –que por ejemplo, pueden plantear salidas a determinadas trabas pero que generan en el desarrollo otras nuevas trabas en un nivel superior–.

Nuestra posición es distinta a la que Dussel sostiene cuando escribe:

El “proceso de desvalorización” es una cuestión central en el pensamiento de Marx –fundamento último de la doctrina de la crisis, de la diferente tasa de plusvalor y ganancia, y del derrumbe final del capitalismo-. Marx no tenía ante esto una visión ingenua, ni pensaba que por todo esto el capitalismo desaparecería rápida y fácilmente. Pero Marx podía vislumbrar en la esencia del capital las contradicciones que lo llevarán a su tumba cuando llegue a su fin (Dussel, 2004: 193).

³⁹ El catastrofismo que conduce a la afirmación del carácter permanente de las crisis parecería ignorar la crítica de Marx a Adam Smith en *Teorías sobre la plusvalía* cuando afirma: “Cuando Adam Smith explica el descenso de la tasa de ganancia por una superabundancia de capital, una acumulación de capital, habla de un efecto permanente, y este es un error. En contraposición, la sobreabundancia transitoria del capital, la superproducción y las crisis son algo distinto. Las crisis permanentes no existen” (Marx, 1975: 426).

⁴⁰ Marx sostiene: “De ahí empero, del hecho que el capital ponga cada uno de esos límites como barrera y, por lo tanto de que *idealmente* le pase por encima, de ningún modo se desprende que lo haya superado *realmente*; como cada una de esas barreras contradice su determinación, su producción se mueve en medio de contradicciones superadas constantemente, pero puestas también constantemente” (Marx, 2007a: 362).

La existencia de la desvalorización y de las contradicciones del capital no implica necesariamente que el capitalismo —como proceso histórico— conduzca necesariamente a su tumba o autodestrucción. No hay ni por asomo en las posiciones marxianas un acercamiento a la idea del supuesto necesario del “derrumbe final del capitalismo” a partir de sus crisis.

Por eso es correcto reconsiderar el conjunto del trabajo que se lleva a cabo en los *Grundrisse* de la forma en que lo rescata Postone al señalar que la dialéctica que Marx utiliza no es una dialéctica transhistórica que abarca al devenir de toda la humanidad sino que:

Al analizar la dialéctica histórica en términos de las peculiaridades de las estructuras sociales fundamentales del capitalismo, Marx la saca del terreno de la Filosofía de la Historia y la sitúa en el terreno de una teoría social históricamente específica (Postone, 2006: 202).

Pero el despliegue del capital que impulsa sus propias contradicciones en un nivel cada vez mayor, no escapa de poner en juego la propia vertiginosidad de su movimiento. El mismo capital en que “se le elimina necesariamente” (Marx, 2007b: 282), elimina a los propios supuestos históricos de su forma de producción social —el capital como acumulación por un lado y el trabajo asalariado por otro—. Esta auto-mutilación del capital no es ajena a su propia lógica y a las catástrofes que de ella resultan.

El desarrollo de las fuerzas productivas del capital que le plantea su propia aniquilación “le advierte que se vaya y deje lugar a un estadio superior de la producción social” (Marx, 2007b: 282). Por lo tanto, el capital crea sus propias crisis, cataclismos y catástrofes que conducen a su propia eliminación. Una eliminación que plantea una superación que podríamos considerar como negativa, que reproduce constantemente sus propias contradicciones y estallidos violentos en una escala mayor que encuentra como punto de partida una fase superior del desarrollo de las fuerzas productivas del capital.⁴¹

⁴¹ Según Michael Heinrich: “La crisis de 1857-1858 se terminó rápido. Ella no desembocó, económicamente o políticamente, en el estallido de las condiciones que Marx había esperado: la economía emergió fortalecida de la crisis y el movimiento revolucionario no emergió

Así también, por otro lado, las mismas crisis del capital plantean la superación del capital en una orientación distinta. Y ello se expresa de la siguiente manera en el texto:

La universalidad a la que tiende sin cesar, encuentra trabas en su propia naturaleza, las que en cierta etapa del desarrollo del capital harán que se le reconozca a él como la barrera mayor para esa tendencia y, por consiguiente, propenderán a la abolición del capital por medio de sí mismo (Marx, 2007a: 362).

Por lo tanto, el concepto de crisis en los *Grundrisse*, no plantea exclusivamente que el capital supere sus crisis a partir de sus propias contradicciones, sino también que la propia crisis advierte la posibilidad de la abolición misma del capital a partir de su propia lógica. En este caso, estamos ante la propensión del capital de ser superado positivamente.

Si bien el despliegue del capital es cada vez más violento, más monstruoso y más alienado, sus contradicciones internas lo llevan a plantear que su propia abolición es tan posible como su misma magnitud. Las crisis del capital no pueden eliminarse de su lógica específicamente histórica, así tampoco su propia propensión a ser abolido.

Hablar de un más allá del capital, implica como bien señala Mézáros, algo distinto que “negar el capitalismo”. Aceptar esto implica que la dinámica histórico-concreta del devenir social capitalista puede ser negada sin que su lógica social sea negada, lo cual podría conducir a la reproducción de futuras crisis más agudas. El post-capitalismo, no sería en ese caso un más allá del capital. Las

en ningún lado. Esta experiencia fue integrada al desarrollo teórico de Marx: luego de 1857-1858, Marx no argumento más en términos de un teoría del colapso final de la economía, y no hizo más una conexión directa entre crisis y revolución” (Heinrich, 2013: 17). A partir de una lectura atenta de los *Grundrisse* se puede asumir que el análisis de Heinrich es equivocado. Como hemos visto en los párrafos precedentes ya en los *Grundrisse* (escritos entre 1857-1858) Marx no asimila la crisis a un colapso final o al mecánico advenimiento de una revolución que plantee la superación del capital.

crisis del capital abren la posibilidad de abolir al capitalismo pero fundamentalmente de la totalidad de la que parte.⁴²

Previamente se remarcó que Marx no habría elaborado una teoría de cómo deberían ser las sociedades pos-capitalistas. Ahora podemos obtener un saldo positivo. El proyecto de la crítica a la economía política marxiana permite concluir que el horizonte de superación del capital a partir de la emergencia de sus crisis es posible.

Pero esta información que nos brindan los *Grundrisse* debe ser tomada también con cierta cautela. Esta posibilidad histórica abierta por la lógica del capital no se podrá asumir de manera sencilla pues la misma propensión a superar el capital no es pura y simple sino que también está sujeta a poder caer en aquéllas contradicciones que se podían asumir como superadas.

i. Hacia un modo de producción social desalienado

Ludovico Silva en su libro *En busca del socialismo perdido* destaca que “el Marx desconocido” de los *Grundrisse* es de vital importancia para el proyecto socialista. Él considera que el principal aporte marxiano en estos borradores consistía en que aquí: “Marx nos dice que la futura

⁴² Mészáros destaca lo siguiente: “Confundir (no importa cuán urgente y candente sea la razón política/histórica) el objetivo estratégico fundamental del socialismo —ir *más allá del capital*— con el objetivo necesariamente limitado y factible en lo inmediato de *negar el capitalismo*, y entonces pretender en nombre de esto último haber realizado lo primero, produce desorientación, pérdida de toda medición objetiva y en definitiva, un ‘caminar en círculos’, en el mejor de los casos, en ausencia de una medición y dirección viables. El objetivo estratégico de toda transformación socialista es y será la superación radical del capital en sí, en su complejidad global y con la totalidad de sus configuraciones históricas tanto efectivas como potenciales, y no meramente ésta o aquella forma particular del capitalismo más o menos desarrollada (o subdesarrollada). Siempre y cuando las propias condiciones dadas favorezcan esa intervención histórica, es posible concebir la negación y la sustitución del *capitalismo* en un escenario social particular. Al mismo tiempo, sin embargo, la muy debatida estrategia del ‘socialismo en un solo país’ resulta factible nada más como un proyecto *poscapitalista*—es decir, todavía no *inherentemente socialista*— limitado. En otras palabras, resulta factible solamente como un *paso* en dirección a una transformación socio-histórica global, cuyo objetivo no puede ser otro que ir *más allá del capital* como totalidad” (Mészáros, 2009: 23).

sociedad socialista deberá promover el ‘desarrollo universal’ (*allseitige Entwicklung*) de los individuos, única manera de acabar con la alienación universal (*allseitige Entäusserung*)” (Silva, 2013: 63).⁴³

Su intento de hacer hincapié en la importancia de los *Grundrisse* para encarar un proceso emancipador que culmine con la alienación social impulsada por el capital, es sumamente destacable.

Aunque, uno de los equívocos de Silva está en defender que en estos textos marxianos “hay realmente una teoría del socialismo” (Silva, 2013: 118).⁴⁴ En los *Grundrisse* no se lleva adelante –al igual que en el resto de los textos marxianos– una teoría de cómo deberá ser una superación del capital al margen de sus propias contradicciones. Pero al adentrarse Marx en el núcleo mismo de los fundamentos del modo de producción social capitalista, no dejará de señalar desde dónde habría de partir un horizonte post-capital.

Como en otros textos, cuando Marx alude al comunismo lo hace en términos de la libre asociación de los productores, del trabajo de cada uno según su capacidad y la retribución de acuerdo a su necesidad, del fin de la lucha de clases o de la plena realización de la humanidad. En los *Grundrisse* se busca brindar una mirada de la emancipación del capital que se presenta como una emancipación ante una forma de trabajo históricamente determinada y de la forma en que el mismo se realiza como mediación social.

⁴³ Ludovico Silva retoma este planteo de los *Grundrisse* también cuando traza paralelismos con la propuesta de Ernesto *Che* Guevara de construir el hombre nuevo como necesidad imprescindible de un proceso emancipatorio del capital: “Y ciertamente es un aporte al marxismo esta idea del *Che* del hombre nuevo. Viene a ser el desarrollo actual de aquella vieja posición de Marx en sus *Elementos para la crítica de la economía política* de 1858, según la cual la alienación universal (*allseitige Entäusserung*) solo podía superarse mediante el desarrollo universal de los individuos. Se trata decía el *Che*, ‘de que el individuo se sienta más pleno, con mucha más riqueza interior y con mucha más responsabilidad’” (Silva, 2013: 149).

⁴⁴ Otro de sus equívocos consiste en defender que “el único proyecto socialista no viciado de autoritarismo era el de Marx en sus *Elementos fundamentales para la crítica a la economía política*” (Silva, 2013: 91). Ludovico Silva, a partir de ello, con posiciones liberales, juzga de autoritarios a otros textos marxianos (como a la mayoría de sus corrientes políticas), haciendo de los *Grundrisse* una excepción.

El trabajo en una sociedad post-capitalista tendría solamente que ser un trabajo que deje de estar al mando del capital, un trabajo ultra-mecanizado y empobrecedor de la creatividad humana. Tampoco el trabajo podría ser cuantitativamente determinado como función de la creación de valor. Si en la categoría de valor se hallaba el secreto de la crítica a la economía política que aquí ha desarrollado es porque ahí también está el secreto de una efectiva liberación de las trabas del capital. Concluir con el trabajo abstracto, terminar con la forma valor, finalizar con el fetichismo de las mercancías y del dinero, son consideradas tareas fundamentales para destruir esa totalidad alienada que es el capital.

La superación del trabajo en estos textos debe entenderse como el fin del mismo como “instrumento de tortura que el hombre se veía obligado a realizar a cambio de un salario que lo explotaba, desaparecerá”. Así como, conducirá a que se “aumentará el tiempo de ocio” (Silva, 2013: 133).

La liberación del trabajo, no puede ser para Marx solamente la expansión del tiempo libre, no puede ser el trabajo como la ausencia de esfuerzo, no puede mostrarse de la misma manera en que se presenta el no-trabajo en sociedad en donde el trabajo es presentado como algo opresivo. La emancipación del capital es la emancipación del trabajo, no solo como algo ajeno, sino que también el trabajo deberá despojarse de la necesidad de la producción inmediata como algo necesario, dejando de ser el trabajo cuantitativamente determinado la medida de la riqueza social que será un resultado —entre otras cosas— de la cooperación.

Para que la emancipación de la lógica del capital sea posible, de acuerdo a lo que plantea Marx, hace falta algo más. Las condiciones que se presentan para que el trabajo pueda ser efectivamente libre consisten en:

1) si está puesto su carácter social, 2) si es de índole científica, a la vez que trabajo general, no esfuerzo del hombre en cuanto fuerza natural adiestrada de determinada manera, sino como sujeto que se presenta en el proceso de producción, no bajo una forma meramente natural, espontánea, sino como actividad que regula todas las fuerzas de la naturaleza (Marx, 2007b:120).

Para Marx éste trabajo realizado socialmente requerirá tanto de la ciencia como de la conciencia de los productores directos que regulen la producción.

No es correcto considerar como Postone que “ni siquiera existe una oposición lógica necesaria entre valor y planificación” y que “el valor puede distribuirse también de manera planificada” (Postone, 2006: 94).⁴⁵ Cuando Marx habla de la necesidad de regulación consciente en una forma de producción post-capital y no meramente espontánea, está atacando uno de los fundamentos de la misma economía política: la posibilidad de que el capital pudiese ser domesticado a las necesidades de los individuos.

Para él, el capitalismo es un proceso en sí mismo incontrolable, y el valor es el secreto de su movimiento. Que en determinados procesos históricos haya habido mayor margen para una regulación relativa o parcial de la producción y la distribución en el capitalismo no implica que pueda escapar a su dinámica. Postone, equivocadamente confunde la planificación o regulación de la producción social propuesta por Marx con las que se pretendieron llevar adelante en el siglo XX dándole indirectamente la razón a las teorías regulacionistas del capital.

No por casualidad, vale retomar a Roman Rosdolsky, quien a partir de los *Grundrisse*, destacaría cuán alejada se encontraba la URSS de un horizonte anti-capitalista cuando muchos de sus economistas elevaban “a la ley del valor al rango de principio socialista de la distribución” (Rosdolsky, 2004: 480). Él mismo no ahorraría elogios a Eugenio Preobrazhenski, quien posteriormente a la revolución rusa desarrolló una teoría en la cual señalaba el principio diametralmente opuesto que representaba la ley del valor y la planificación socialista.

⁴⁵ Una posición radicalmente diferente es la que sostenía Ernesto *Che* Guevara, quien a pesar de no haber leído los *Grundrisse*, sostiene al respecto que: “La ley del valor y el plan son dos términos ligados por una contradicción y su solución; podemos, pues, decir que la planificación centralizada es el modo de ser de la sociedad socialista” (Guevara, 2006: 105).

Rosdolsky también nos es de utilidad aquí para expresar una comprensión limitada de la importancia que le da al trabajo Marx en los *Grundrisse*. Él destacará correctamente que el trabajo en el socialismo:

experimentará inmensas modificaciones cualitativas y cuantitativas. En el aspecto cualitativo (...) convertirá al obrero en director consciente del proceso de producción, limitando su trabajo cada vez más a la mera supervisión de las gigantescas máquinas y fuerzas naturales intervinientes en la producción; y en segundo término, en virtud de su carácter colectivo, directamente socializado, cuyo producto ya no enfrentará al producto en la forma de objeto alienado y que lo domina (Rosdolsky, 2004: 480).

La ausencia en la consideración de Rosdolsky, y en varios marxistas, es solo considerar el cambio de carácter del trabajo en una sociedad post-capital a partir del desarrollo de la ciencia utilizada en el proceso de producción inmediato y de la forma en que se distribuye el producto del trabajo. De esta manera, dando por supuesto el extraordinario desarrollo técnico y científico del capitalismo, se trata de establecer que el problema fundamental para la transformación social solo pasaría por las relaciones sociales de explotación que dan lugar a que el producto del trabajo se presente de una manera alienada.

Lo que estas lecturas suelen no tener en cuenta es el carácter dual del trabajo en el modo de producción social capitalista. No destacan que no puede haber producto alienado si el trabajo mismo como actividad no se presenta como trabajo abstracto. Posiblemente en los límites de estas lecturas se podrá ver la limitación de dicha propuesta emancipadora como una propuesta que no sale de los riesgos de reproducir las crisis a las que ha arribado el capital en escalas mayores.

La superación positiva del capital es un proceso de desalienación. La misma no conlleva la eliminación sin mediaciones del trabajo alienado, del trabajo cuya actividad misma y su producto se le presentan como ajenos. El trabajo objetivado ya no se le tendrá que presentar al trabajo vivo como algo contrapuesto y que lo subsume, algo que se nutre de

su vitalidad para quitársela. La misma objetivación del trabajo dejaría de tener un carácter alienante. Como señala Postone, según Marx, el carácter alienado del trabajo objetivado no es eterno:

Su análisis muestra que la objetivación es de hecho alienación –si lo que el trabajo objetiva son las relaciones sociales–. Sin embargo, esta identidad se encuentra históricamente determinada: está en función de la naturaleza específica del trabajo en el capitalismo. Por tanto, existe la posibilidad de su superación (Postone, 2006: 225).

Este más allá del capital, no implica la eliminación inmediata del trabajo ya objetivado, tampoco implica la destrucción material de la riqueza que el trabajo alienado ha creado. Todo lo contrario, pues supone la apropiación por parte del trabajo vivo de todas las riquezas que su pasado ha creado y se le han presentado de manera alienada. El trabajo y las relaciones sociales no serán ya un medio para la realización misma de la lógica del capital, sino que en sí mismos serán los que conscientemente determinen la afirmación de una nueva forma de la producción social.

En los *Grundrisse* no haya una “teoría del socialismo” o algo semejante. Pero los análisis de Postone y Rosdolsky dan cuenta de debates sumamente válidos sobre cómo podría iniciarse el desarrollo de una superación de la lógica del capital. En los *Grundrisse* el estudio en torno a las diversas crisis del capital abre las puertas a pensar estos problemas que han resultado de gran vitalidad entre políticos e intelectuales marxistas a lo largo del siglo XX.

Independientemente de la experiencia histórica, el análisis marxiano conduce a mayor prudencia a la hora de estudiar la ruptura con la lógica del capital en clave de una superación emancipadora. Seguramente no se trate ya de un simple reduccionismo de socialismo o barbarie como se podía deducir en el *Manifiesto*⁴⁶ o de la manera que suscriben

⁴⁶ Una simplificación semejante se encuentra en el planteo previamente de *El manifiesto* (previamente citado en el capítulo 1) cuando se hace referencia a “una transformación revolucionaria de toda la sociedad, o con el hundimiento del conjunto de las dos clases en lucha”

innumerable cantidad de marxistas.⁴⁷ En los *Grundrisse* se puede analizar a las crisis como momentos constitutivos del capital. Ya no se los pueden presentar como “un momento” o “unos pocos momentos” absolutamente extraordinarios. Tampoco se puede asumir que la ruptura emergida de su crisis sea una absoluta novedad.

Las crisis del capital pueden habilitar tanto superaciones dentro de esa misma lógica que conduzcan a crisis en una mayor escala como también a la propensión eliminarlo. Terminar con el capital no solo continúa siendo el horizonte histórico abierto por la ruptura su misma lógica a partir la emergencia de sus crisis sino también la única forma de evitar definitivamente sus catástrofes. Esta concepción de asumir las crisis se opone tanto a la posibilidad de reformar el capital de forma que le garanticen una armoniosa perpetuidad a su lógica, así como también rechaza cualquier catastrofismo que lo condene eliminarse definitivamente.

En la concepción marxiana de las crisis siquiera la lógica del capital está pre-determina su horizonte histórico más allá de la necesidad de sus propias crisis. De esta manera se tira por la borda cualquier proyecto de una supuesta filosofía de la historia teleológica atribuida a Marx. A ese objetivo esperamos haber contribuido analizando las crisis del capital en los *Grundrisse*.

(Marx-Engels, 2009: 25).

⁴⁷ Compartimos la posición de Fernando Claudín cuando luego de analizar las reflexiones de Marx y Engels sobre la revolución de 1848 sostiene: “El marxismo nace incurriendo en un tipo de error que habría de repetirse a lo largo de su historia: tomar por crisis final el sistema de crisis de una de sus formas o estadios” (Claudín, 1985: 262).

Bibliografía

- Aricó, José M. (2012), *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bellofiore, Ricardo, Guido Starosta y Peter D. Thomas, eds. (2013), *In Marx's Laboratory. Critical Interpretations of the Grundrisse*, Leiden: Brill.
- Benjamin, Walter (2007), *Conceptos de filosofía de la historia*, trad. H.A. Murena y D.J. Vogelmann, La Plata: Terramar.
- Bottomore, Tom (2001), *A Dictionary of Marxist Thought*, Massachusetts: Blackwell Publishers.
- Caffentzis, George (2013), "From the *Grundrisse* to *Capital* and Beyond: Then and Now", en Bellofiore, Starosta y Thomas, eds. (2013).
- Clarke, Simon (1993), *Marx's Theory of Crisis*, Londres: Palgrave Macmillan.
- Claudín, Fernando (2005), *Marx y Engels y la revolución de 1848*, Madrid: Siglo Veintiuno.
- Dri, Rubén (1993), *Hegel y la lógica de la liberación*, Buenos Aires: Biblos.
- Dussel, Enrique (2004), *La producción teórica de Marx en los Grundrisse*, México: Siglo Veintiuno.
- Engelskirchen, Howard (2013), "The Concept of Capital in the *Grundrisse*", en Bellofiore, Starosta y Thomas, eds. (2013).

- Gramsci, Antonio (2006), *Antología*, trad. M. Sacristán, Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Grossmann, Henryk (1992), *The Law of Accumulation and Breakdown of the Capitalist System. Being also a Theory of Crises*, trad. J. Banaji, Londres: Pluto Press.
- Guevara, Ernesto (2006), *El Gran Debate. Sobre la economía en Cuba*, La Habana: Ocean Press.
- Hegel, G.W.F. (1993), *Ciencia de la lógica*, trad. A. Mondolfo y R. Mondolfo, Buenos Aires: Solar.
- Heinrich, Michael (2013), “Crisis Theory, the Law of the Tendency of the Profit Rate to Fall, and Marx’s Studies in the 1870s”, en *Monthly Review*, n° 64, pp. 15-31.
- Krätke, Michael (2008), “Marx’s ‘books of crisis’ of 1857-8”, en Marcello Musto, ed., *Karl Marx’s Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy 150 Years Later*, Londres/Nueva York: Routledge.
- Mandel, Ernest (1967), *La formación del pensamiento económico de Marx. De 1943 a la redacción de El capital*, trad. F. González Aramburu, México: Editorial Siglo Veintiuno.
- Marx, Karl (2001), *El capital. Libro I Capítulo VI (inédito)*, trad. P. Scaron, México: Siglo Veintiuno.
- Marx, Karl (2002), *El capital*. Tomo I, trad. P. Scaron, Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Marx, Karl (2006), *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, trad. M. Vedda, Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- Marx, Karl (2007a), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Tomo 1, trad. P. Scaron, México: Siglo Veintiuno.

- Marx, Karl (2007b), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Tomo 2, trad. P. Scaron, México: Siglo Veintiuno.
- Marx, Karl (2007c), *El capital*. Tomo III, trad. P. Scaron, Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Marx, Karl (2011), *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Marx, Karl, y Friedrich Engels (1947), *Correspondencia*, Buenos Aires: Problemas.
- Marx, Karl, y Friedrich Engels (1975), *Obras escogidas*. Tomo 11, trad. F. Mazía, Buenos Aires: Editorial Ciencias del Hombre.
- Marx, Karl, y Friedrich Engels (2009), *El manifiesto comunista*, trad. M. Vedda, Buenos Aires: Herramienta Ediciones.
- Mészáros, István (2009), *La crisis estructural del capital*, trad. E. Gasca, P. Arria y M. Morales, Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información.
- Mészáros, István (2013), *Estructura social y formas de conciencia. La dialéctica de la estructura y la historia*, trad. E. Gasca, Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Mattick, Paul (1977), *Crisis y teoría de la crisis*, trad. G. Muñoz, Barcelona: Ediciones Península.
- North, Gary (1989), *Marx's Religion of Revolution*, Texas: Institute for Christian Economics.
- Postone, Moishe (2006), *Tiempo, trabajo y dominación social*, trad. M. Serrano, Madrid: Marcial Pons.
- Rosdolsky, Roman (2004), *Génesis y estructura de El Capital de Marx*, trad. L. Mames, México: Siglo Veintiuno.

Silva, Ludovico (2013), *En busca del socialismo perdido*, Caracas: Fondo Editorial Fundarte.

Thomas, Peter, y Geert Reute (2013), “Crisis and Rate of Profit in Marx’s Laboratory”, en Bellofiore, Starosta y Thomas, eds. (2013).

SOBRE LOS AUTORES

OMAR ACHA

Es doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (París). Ejerce tareas docentes en el Departamento de Filosofía en la UBA y dicta seminarios de posgrado en universidades nacionales y extranjeras. Es Investigador Independiente en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) e Investigador Asociado en el Centro de Investigaciones Filosóficas. Integra el comité editor de la revista *Passés Futurs*. Dirige proyectos de investigación radicados en la UBA y en el CONICET. Ha publicado, entre una quincena de libros: *El sexo de la historia* (2000), *Freud y el problema de la historia* (2007), *La nueva generación intelectual* (2008), *Crónica sentimental de la Argentina peronista. Sexo, inconsciente e ideología* (2014), *Cambiar de ideas. Cuatro tentativas sobre Oscar Terán* (2017), *Encrucijadas de psicoanálisis y marxismo. Ensayos sobre la abstracción social* (2018).

MARIANO NICOLÁS CAMPOS

Es Profesor y Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente doctorando de esa universidad sobre el tema del fetichismo en la obra de Karl Marx. Desde hace unos diez años es docente del ciclo básico de la Universidad Nacional de Buenos Aires; y en la Universidad Nacional de Rosario estuvo a cargo del seminario anual sobre “Dialéctica e historia en Hegel y Marx” y dio cursos sobre marxismos en el siglo veinte (Alfred Sohn-Rethel, Guy Debord y Slavoj Žižek). Dictó también seminarios en instituciones hospitalarias acerca

del puente entre marxismo y psicoanálisis lacaniano. Publicó diversos artículos para revistas y capítulos dedicados al marxismo, así como algunas traducciones del alemán siempre en formato académico.

FACUNDO NAHUEL MARTÍN

Es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, docente universitario y becario postdoctoral en CONICET (Argentina). Realiza investigaciones sobre marxismo y teoría crítica de la sociedad. Ha publicado los libros *Marx de vuelta. Hacia una teoría crítica de la modernidad* (Editorial El Colectivo, 2014) y *Pesimismo emancipatorio: Marxismo y psicoanálisis en el pensamiento de T. W. Adorno* (Editorial Marat, 2018), además de numerosos artículos sobre temáticas relacionadas.

LUCAS MANUEL VILLASENIN

Es Profesor y Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, Magíster en Política Mediática: Mapas y herramientas para una nueva cultura de ciudadanía en la Universidad Complutense de Madrid y Diplomado en Comunicación política y de gobierno en la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Publicó diversos artículos sobre el pensamiento de Karl Marx y debates contemporáneos en torno al marxismo. Es autor de *Voces de Podemos: desde la irrupción a los desafíos actuales; El camino de la revolución bolivariana. Sus orígenes y desafíos* y *¿Una hegemonía macrista?*. Es editor de la sección *La globalización ha muerto* en la revista digital *Oleada*.

RECONOCIMIENTOS

Los trabajos de este libro provienen de un grupo de lectura sobre los *Grundrisse* y de actividades desarrolladas en el marco de los siguientes proyectos de investigación: “Del tiempo de la experiencia a la experiencia del tiempo histórico” (PICT-2013-0660, Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica), “La historia y los modos de experiencia del pasado” (UBACyT, programación 2014-2017, Universidad de Buenos Aires) y “Vigencias y dilemas de la categoría de totalidad: discutir el marxismo de nuestro tiempo” (Proyecto de Reconocimiento Institucional, PRI 2015, Universidad de Buenos Aires). Agradecemos a la hospitalidad de RAGIF Ediciones la incorporación de *La soledad de Marx* a su catálogo de publicaciones.