

La dialéctica sobre sus pies, o la forma de la conciencia de la clase obrera como sujeto histórico*

Juan Iñigo Carrera
CICP

1. Poner la dialéctica sobre sus pies

En el postfacio a la segunda edición alemana de *El capital* Marx define su método como dialéctico. Al hacerlo, reconoce explícitamente a Hegel como,

... el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus [de la dialéctica] formas generales de movimiento.¹

Pero, al mismo tiempo, deja en claro que,

Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él [...] Lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho, ponerla de pie, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional.²

La pregunta resulta ineludible, ¿En qué consiste poner la dialéctica sobre sus pies a partir de la inversión practicada por Hegel?

Supongamos que se quisiera pasar por alto esta pregunta para sostener que, en realidad, Marx fundamentó sus desarrollos aplicando la lógica de Hegel, de la cual éste considera que su método es el contenido.³ De procederse así, resultaría que, o dicha lógica seguida fielmente lo llevó a Marx a la conclusión incoherente de que había que invertir el método, o Marx la aplicó tan mal que lo llevó a la conclusión errónea acerca de la necesidad de dicha inversión. Por supuesto, mucho menos se trata de borrar directamente la referencia de Marx a la dialéctica como “mí método”, para después degradar a éste a una representación lógica ajena a toda dialéctica, y terminar pretendiendo que se está hablando en el nombre de Marx y de su método.⁴

* Una versión abreviada de este artículo ha sido publicada bajo el título “Dialectics on its feet, or the form of the consciousness of the working class as historical subject”, en Moseley, Fred y Smith, Tony (editores), *Hegel's 'Logic' and Marx's 'Capital'*, Leiden, Brill Academic Publishers, 2014, páginas ###.

¹ Marx, Carlos, *El capital*, Tomo I, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, p. XXIII.

² Marx, Carlos, *El capital*, op. cit., pp. XXIV.

³ En palabras de Hegel:

Para vivificar mediante el espíritu este esqueleto muerto de la lógica hasta darle sustancia y contenido, es necesario que su *método* sea tal, que sólo por medio de él la lógica sea capaz de constituir una ciencia pura [...] la expresión de aquél que solo puede ser el verdadero método de la ciencia filosófica, pertenece al tratado de la lógica misma; en efecto el método es la conciencia relativa a la forma del automovimiento interior de su contenido (Hegel, G. W. F., *La ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar, 1976, pp. 49-50).

⁴ Por ejemplo:

No pienso que haya una forma específica de lógica o explicación marxista. Demasiado

No, la pregunta debe ser respondida.

¿Se trata acaso de poner “materia” donde Hegel pone “idea” para proceder a reconstruir la lógica dialéctica desde ahí?⁵ ¿Se trata de llenar de “contenido materialista” la lógica de Hegel?⁶ ¿O de poner “capital” donde Hegel pone “idea”?⁷

frecuentemente, el oscurantismo se protege a sí mismo detrás de un yoga de términos especiales y lógica privilegiada. La “dialéctica” es el yoga del marxismo. [...] pienso que las herramientas *par excellence* son los modelos de elección racional: la teoría del equilibrio general, la teoría de los juegos, y el arsenal de técnicas de modelado desarrollado por la economía neoclásica.” (Roemer, John, “‘Rational choice’ Marxism: some issues of method and substance”, en Roemer, John (editor), *Analytical Marxism*, Cambridge, Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, 1986, pp. 191-192, traducción propia.)

Por su parte, es bien conocida la recomendación “imperativa” (énfasis en el original) dada por Althusser respecto de saltar la primera sección de *El capital* por “los restos, en el lenguaje y aun en el pensamiento de Marx, de la influencia del pensamiento de Hegel” (Althusser, Louis, 1969, “Guía para leer El capital [Prefacio a la edición francesa del libro I de *El capital*]”, *dialéctica. Revista de filosofía y teoría social*, año I, número 2, Buenos Aires, octubre de 1992, p. 17). A este rechazo sigue el rechazo explícito, no ya al supuesto contenido hegeliano, sino a la forma misma de la dialéctica:

La misma influencia hegeliana aparece en la imprudente fórmula del capítulo XXXII de la sección VIII del libro I, en el que Marx, al hablar de la ‘expropiación de los expropiadores’, declara: ‘se trata de la negación de la negación’. Imprudente: porque no ha dejado de hacer estragos; si bien Stalin, para beneficio propio, tuvo razón al suprimir ‘la negación de la negación’ de las leyes de la dialéctica, mantuvo otros errores mucho más graves” (idem, p. 33).

En tanto método, el “materialismo dialéctico” de Althusser es tan ajeno a la dialéctica como lo es el “materialismo histórico funcionalmente construido” de Cohen (Cohen, Gerald, *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, Madrid, Siglo XXI/Editorial Pablo Iglesias, 1986, p. 307). Lo único que los diferencia formalmente es que, de acuerdo con el primero, todo determina a todo, todo está “sobredeterminado” y, en consecuencia, nada determina a nada en un ir y venir exterior de lo determinante a lo determinado y de lo determinado a lo determinante. De acuerdo con el segundo, el contenido y la forma son dos existencias mutuamente exteriores, donde la puesta en el lugar de la forma debe su reproducción a ser funcional a la puesta en el lugar del contenido, y ésta a su vez debe su reproducción a la funcionalidad de aquélla.

⁵ “La inversión de Hegel se apoya únicamente sobre la *concepción del mundo* = la inversión del idealismo en el materialismo” (Althusser, Louis, “Sobre la relación de Marx con Hegel”, en Jacques D’Hondt, *Hegel y el pensamiento moderno: seminario dirigido por Jean Hyppolite*, México, Siglo XXI, 1973, p. 104.

⁶ “... Marx tomó muchas formas de la lógica hegeliana y las llenó con contenido materialista” (Levine, Norman, *Divergent Paths. Hegel in Marxism and Engelism. Volume I: The Hegelian foundations of Marx’s method*, Lanham, Lexington Books, 2006, p. 49, traducción propia).

⁷ Según Meany:

El comienzo de la *Ciencia de la Lógica*, pues, arranca de esta unidad orgánica concreta en su determinación más simple o abstracta. A su vez, el desarrollo de las categorías parte de este comienzo abstracto y a través del analizar progresivamente determinaciones más concretas, llega finalmente al conocimiento de la totalidad que es el todo orgánico concreto o completo [...] Para Hegel el principio universal, cuya realidad lógica es ‘la idea’ está presente aun en la más abstracta y simple de las relaciones [...] De igual modo para Marx, el capital se encuentra latente o immanente aun en la forma menos desarrollada de la circulación simple” (Meany, Mark, *Capital as Organic Unity: The Role of Hegel’s ‘Science of Logic’ in Marx’s ‘Grundrisse’*, The Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 8, traducción propia).

Según Arthur:

Lo que argumentamos en relación con el trabajo de Hegel es que su especulación acerca de un Absoluto que persigue realizar y reproducir íntegramente sus condiciones de existencia cobra realidad en el capital, el cual tiene tal impulso implícito en su forma” (Arthur, Christopher, “Hegel’s Logic and Marx’s Capital” en Moseley, Fred (editor) *Marx’s Method in ‘Capital’*, New Jersey, Humanities Press, 1993, p. 86, traducción propia).

Estos cambios implican cambiar el contenido con que opera la lógica. Pero Marx se refiere a poner el método mismo del derecho. Por lo tanto, no se trata del contenido con que opera el proceso de conocimiento. Se trata de la forma misma que tiene este proceso.

¿Consistirá la cuestión en que Marx utiliza la “lógica de la esencia” donde Hegel pone la “lógica del ser” y viceversa?⁸

Si éste fuera el caso, la inversión sería sólo parcial, como si se dijera que en la lógica de Hegel el brazo está puesto en el lugar de la pierna. Pero el problema que plantea Marx es que el método de Hegel está íntegramente puesto patas arriba.

¿Será entonces que este cambio de forma consiste en pasar de una estructura lógica de carácter general a una que sea apropiada de manera particular a su objeto? A una altura incipiente de sus desarrollos, Marx afirma que:

... esta *comprensión* no consiste, como piensa Hegel, en reconocer por sobre todo las determinaciones del concepto lógico, sino en comprender la lógica peculiar del objeto peculiar.⁹

¿Tenemos la respuesta, así, si construimos una lógica que parta de la categoría más simple del objeto peculiar y la haga desarrollarse en su propio movimiento de manera que engendre a la categoría más compleja, y así sucesivamente hasta culminar con un sistema integral de categorías que correspondan de manera específica a dicho objeto peculiar? ¿Se trata, por ejemplo, de que el desarrollo del concepto de mercancía engendre el concepto de dinero y el desarrollo de éste a su vez engendre el concepto de capital, etc.?¹⁰

El propio Marx señala la inversión idealista inherente a este proceder respecto del objeto peculiar de la economía política:

Así como del movimiento dialéctico de las categorías simples nace el grupo, así

Sobre esta base, Arthur establece un paralelo punto a punto entre las “categorías lógicas” de Hegel y “la forma de valor” de Marx (Ibíd., p. 87)

⁸ Para Smith:

El área final de desacuerdo se refiere al uso por Marx de lo que un hegeliano llamaría *Wesenslogik*, la lógica de la esencia. De muchas maneras ésta es la cuestión más significativa de todas [...] La diferencia entre una estructura de concepto y una estructura de la esencia es la diferencia entre una estructura ontológica en la cual la libertad es reconocida plenamente y una en donde no lo es [...] Más específicamente, hay tres áreas principales donde Marx insiste que el capitalismo es una estructura cuya ontología social se comprende mejor en términos de las categorías de la esencia... y donde un hegeliano ortodoxo insistiría en lo contrario” (Smith, Tony, *The Logic of Marx's 'Capital'*, Albany, State University of New York Press, 1990, pp. 51-53, traducción propia).

De paso, el alegado “Marx insiste” de Smith seguramente pertenece a una estructura del concepto, ya que sólo puede fundarse en la libertad plena para crearlo.

⁹ Marx, Carlos (1843-44) “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, *Obras fundamentales de Marx y Engels*, Volumen 1, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 403. Transcripción modificada, ya que la traducción citada incluye la notable aberración de poner el término “concepto” donde el original alemán dice “Gegenstandes”, objeto, asunto.

¹⁰ Según Fineschi:

... no debe aplicarse una lógica ya hecha a un material tomado empíricamente y no digerido, sino desarrollar lo real sobre la base de sí mismo, de su lógica peculiar. A este fin, Marx considera necesario identificar una categoría de partida, una célula económica [...] la cual para Marx es la *mercancía*. (Fineschi, Roberto, *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura*, Roma, Carocci, 2006, pp. 128-129, traducción propia).

también del movimiento dialéctico de los grupos nace la serie, y del movimiento dialéctico de las series nace todo el sistema. Apliquen este método a las categorías de la economía política y tendrán la lógica y la metafísica de la economía política, o, en otros términos, tendrán las categorías económicas conocidas por todos y traducidas a un lenguaje poco conocido, por el cual dan la impresión de que acaban de nacer de una cabeza llena de razón pura: hasta tal punto estas categorías parecen engendrarse unas a otras, encadenarse y entrelazarse unas a otras por la acción exclusiva del movimiento dialéctico.¹¹

Más aún, Marx se critica a sí mismo respecto del riesgo de que la exposición cree la apariencia de que la investigación ha caído en la inversión idealista en cuestión:

El producto deviene mercancía; la mercancía deviene valor de cambio; el valor de cambio de la mercancía es su cualidad inmanente de dinero; esta cualidad suya de dinero se separa de ella como dinero [...] En otro momento, antes de dejar este problema, será necesario corregir la manera idealista de exponerlo, que da la impresión de tratarse de puras definiciones conceptuales y de la dialéctica de los conceptos. Por consiguiente, deberá criticarse ante todo la afirmación: el producto (o actividad) deviene mercancía; la mercancía, valor de cambio; el valor de cambio, dinero.¹²

Sucede que la lógica es una necesidad constructiva producida por el pensamiento, cuyo movimiento como tal es ajeno al movimiento de la necesidad que determina al objeto sobre el que éste intenta operar. Por eso, Marx desarrolla a propósito de Proudhon y de su enfoque sobre la historia, la contradicción en que se cae inevitablemente si se pretende seguir con el pensamiento, al mismo tiempo, el desarrollo de una necesidad tomada (no importa si bien o mal) de la realidad y el de la necesidad constructiva lógica:

Al hablar el señor Proudhon de la serie en el *entendimiento*, de la *sucesión lógica de las categorías*, declaraba positivamente que no quería exponer la *historia en el orden cronológico* [...] Todo ocurría entonces para él en el *éter puro de la razón*. Todo debía desprenderse de este *éter* por medio de la dialéctica. Ahora que se trata de poner en práctica esta dialéctica, la razón le traiciona. La dialéctica del señor Proudhon abjura de la dialéctica de Hegel, y el señor Proudhon se ve precisado a reconocer que el orden en que expone las categorías económicas no es el orden en que se engendran unas a otras. Las evoluciones económicas no son ya las evoluciones de la razón misma. ¿Qué es, pues, lo que nos presenta el señor Proudhon? ¿La historia real [...]? No. ¿La historia, tal como se desarrolla en la idea misma? Menos aún. Por lo tanto, ¿no nos presenta ni la historia profana de las categorías ni su historia sagrada! ¿Qué historia nos ofrece, en fin de cuentas? La historia de sus propias contradicciones.¹³

¹¹ Marx, Carlos, "Miseria de la filosofía", *Marx/Engels Obras escogidas*, Tomo 7, Buenos Aires, Editorial Ciencias del Hombre, 1973, p. 73.

¹² Marx, Karl, (1857-58) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, Vol. 1, Buenos Aires, Siglo XXI, 1972, pp. 72 y 77.

¹³ Marx, Carlos, "Miseria...", op. cit., pp. 76-77.

El problema con la lógica, cualquiera sea su pretensión de generalidad o de singularidad, reside en la exterioridad de la misma respecto de la necesidad real. Toda representación lógica rige su curso a partir de sustituir la necesidad real por una de carácter constructivo que aparece teniendo la potestad de hacer circular el pensamiento:

La lógica es el *dinero* del espíritu, el *valor pensado*, especulativo, del hombre y de la naturaleza; su esencia que se ha hecho totalmente indiferente a toda determinación real y es, por tanto, irreal; es el *pensamiento enajenado* que por ello hace abstracción de la naturaleza y del hombre real; el pensamiento *abstracto*.¹⁴

Nuevamente, ¿de qué se trata? Encaremos la cuestión reconociendo el curso mismo seguido por Hegel y por Marx en la presentación del despliegue de su respectivo método.

2. La construcción idealista de Hegel del “puro saber” que es el “ser pleno”, o sea “el concepto que se concibe a sí mismo”

Hegel reconoce que el desarrollo del conocimiento científico presupone como punto de partida un conocimiento que brota de la práctica:

En esta ciencia del espíritu en sus manifestaciones se parte de de una conciencia empírica, *sensible*, y ésta es el verdadero *saber inmediato*.¹⁵

Pero Hegel invierte idealistamente el hecho de que todo conocimiento lo es de la propia subjetividad respecto del objeto sobre el que se va a actuar. En lugar de enfrentar la cuestión del conocimiento como el descubrimiento por el sujeto de la necesidad de su acción respecto de la potencialidad del objeto, la invierte en la cuestión del restablecimiento de la identidad entre el proceso subjetivo de conocer y la determinación objetiva de la potencialidad, en donde el primero engendra a la segunda.¹⁶ Se representa entonces al conocimiento inmediato como propio de una subjetividad que se enfrenta a sí misma desde su propia exterioridad, porque no es capaz de reconocer al objeto como la realización de ella misma. Se trata de una subjetividad cuya limitación para determinar al objeto reside en que no ha desarrollado aún la conciencia de sí misma como tal determinante del objeto, en que no se reconoce aún a sí misma como tal determinante.

¹⁴ Marx, Karl (1844) *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1968, pp. 186-187.

¹⁵ Hegel, G. W. F., op. cit., p. 64

¹⁶ En tanto dos formas concretas de la materialidad existente, el sujeto y el objeto de la acción son momentos de una misma unidad inescindible. Pero, justamente, difieren por su especificidad en la relación que las determina como tales formas concretas. El sujeto entra en la relación como una forma concreta que, en tanto potencia a realizar (o sea, en tanto forma abstracta) lleva en sí la necesidad de reproducirse a sí mismo merced a apropiarse de la potencialidad del objeto. El objeto entra en la relación como un concreto cuya potencia tiene a la acción del sujeto como forma de realizarse, ya sea que se trate de un puro objeto (cuando esta realización lo agote como tal concreto previamente existente) o que se trate él mismo de un sujeto que tiene en la acción del otro su propia forma de reproducirse.

En consecuencia, para Hegel, la superación del conocimiento inmediato no pasa por profundizar en el conocimiento de las determinaciones de la subjetividad y de las del objeto sino que se trata de abstraer las formas del conocimiento mismo, ya que éstas han de engendrar de por sí tanto la subjetividad como la realización de ésta como objetividad. En consecuencia, al conocimiento inmediato no lo sigue el descubrimiento del contenido que determina la necesidad del sujeto y la del objeto, penetrando en dicho contenido. Para Hegel se trata simplemente de penetrar en el contenido del saber inmediato mismo:

En aquella misma ciencia [del espíritu fenomenológico] se examina qué contiene dicho saber inmediato.¹⁷

Así, las formas mismas de la conciencia del sujeto, las cuales han quedado vacías de sus determinaciones históricas al ser abstraídas del objeto de su acción,¹⁸ se invierten como si se tratara del puro objeto del conocimiento que en su movimiento engendra a la conciencia:

... el espíritu [...] se ha mostrado ante nosotros [...] como este movimiento del sí mismo que se enajena de sí mismo y se hunde en su sustancia, que, como sujeto, se ha adentrado en sí partiendo de ella y convirtiéndola en objeto y contenido, al superar esta diferencia de la objetividad y del contenido. Aquella primera reflexión partiendo de la inmediatez es el diferenciarse el sujeto de su sustancia o el concepto que se escinde, el ir dentro de sí y el devenir del yo puro.¹⁹

La fenomenología del espíritu culmina así en el “puro saber”:

... el puro saber es la última, absoluta verdad de la *conciencia*. [...] que la *fenomenología del espíritu* es la ciencia de la conciencia, que ella tiene por fin exponer que la conciencia tiene como resultado final el *concepto* de la ciencia, es decir el *puro saber*.²⁰

Alcanzado este punto en el cual las formas de la conciencia han sido elevadas a la condición del puro objeto de sí mismas, Hegel da por completado un paso más en la construcción de su inversión idealista:

El saber absoluto es la *verdad* de todas las formas de la conciencia, porque, como resultó de aquel desarrollo suyo, sólo en el saber absoluto se ha resuelto totalmente la separación entre el *objeto* y la *certeza de sí mismo*, y la verdad se igualó con esta certeza, como ésta se igualó con la verdad.²¹

¹⁷ Hegel, G. W. F., op. cit., p. 64.

¹⁸ Con lo cual, la conciencia libre portadora de la enajenación en la mercancía, que es la determinación históricamente específica de la conciencia del propio Hegel, queda elevada a la condición de una conciencia abstractamente libre.

¹⁹ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, pp. 470-471.

²⁰ Hegel, G. W. F., *La ciencia...*, op. cit., p. 64.

²¹ Hegel, G. W. F., *La ciencia...*, op. cit., p. 46.

Dado que para Hegel la conciencia ha llegado así a superar “la diferencia entre el saber y la verdad”,²² entonces el puro saber es de por sí el “puro ser”:

La ciencia pura [...] contiene el pensamiento, en cuanto éste es también la cosa en sí misma, o bien contiene la cosa en sí, en cuanto ésta es también el pensamiento puro. [...] El saber puro, en cuanto que *se ha fundido en esta unidad* [la certeza convertida en verdad], ha eliminado toda relación con algún otro y con toda mediación; es lo indistinto; por consiguiente este indistinto cesa de ser él mismo saber; sólo queda presente la *simple inmediatez*. La simple inmediatez es ella misma una expresión de la reflexión y se refiere a la diferencia con respecto a lo mediato. En su verdadera expresión esta simple inmediatez es en consecuencia el *puro ser*. Y como el *puro* saber no debe significar más que el saber como tal, totalmente abstracto, así también el *puro* ser no debe significar más que el *ser* en general: *ser* nada más, sin otras determinaciones ni complementos.²³

Hegel llega así al punto de partida de su *Ciencia de la lógica*:

La lógica *es la ciencia pura*, es decir, el saber puro en la amplitud total de su desarrollo.²⁴

Una vez desplegado este desarrollo, el saber puro se presenta como:

... la lógica ha vuelto en la idea absoluta, hacia aquella simple unidad que es su comienzo [...] es la Idea que, por vía de la mediación, es decir, por vía de la eliminación de la mediación, ha alcanzado su correspondiente igualdad consigo misma. El método es el concepto puro, que se refiere sólo a sí mismo; por consiguiente *es la simple relación consigo mismo*, que es el ser. Pero ahora es también un *ser lleno*, o sea el *concepto que se concibe a sí mismo*, el ser como la totalidad *concreta*, y al mismo tiempo absolutamente *intensiva*.²⁵

La relación que el sujeto de la acción establece con su objeto a través de apropiarse idealmente de su propia potencialidad respecto de la de éste a fin de transformarlo en un objeto para sí, o sea, la capacidad del sujeto humano para organizar su acción consciente, aparece aquí completamente invertida. Hegel la representa como si fuera una forma concreta particular de una racionalidad impersonal, de una autoconciencia, que no brota de la subjetividad humana, sino que, a la inversa, determina a ésta. La libertad no es aquí una relación social históricamente determinada, cuyo desarrollo está portado en el desarrollo de la subjetividad humana que avanza conociendo objetivamente sus propias potencias transformadoras y, por lo tanto, trascendiendo de sí misma. Por el contrario, Hegel invierte idealistamente la libertad, construyendo la apariencia de que se trata del atributo de una autoconciencia que no hace sino relacionarse consigo misma en la plenitud de la imposibilidad de trascender de su propia identidad:

²² Hegel, G. W. F., *Fenomenología...*, op. cit., p. 471.

²³ Hegel, G. W. F., *La ciencia...*, op. cit., pp. 46 y 65.

²⁴ Hegel, G. W. F., *La ciencia...*, op. cit., p. 65.

²⁵ Hegel, G. W. F., *La ciencia...*, op. cit., p. 740.

Vale decir, dado que la idea se pone como absoluta *unidad* del puro concepto y de su realidad, y se reúne de este modo en la inmediación del *ser*, está así como la *totalidad* en esta forma –es decir, la *naturaleza*. Sin embargo, esta determinación no es un *haberse convertido* y un *traspaso*, tal como es [...] el concepto subjetivo que en su totalidad se *convierte en objetividad*, y también el *fin subjetivo que se convierte en vida*. La idea pura, donde la determinación o la realidad del concepto se ha elevado ella misma a concepto, es más bien absoluta *liberación* por la cual no hay ya ninguna determinación inmediata, que no sea al mismo tiempo una determinación *puesta* y el concepto. En esta libertad, por ende, no se verifica ningún traspaso; el ser simple, hacia el cual se determina la idea, queda totalmente transparente para ésta, y es el concepto que en su determinación permanece en sí.²⁶

¿Cuál es la realidad concreta de esta pregonada libertad? No es más que todas y cada una de las formas concretas de relación social en el modo de producción capitalista - propiedad privada, valor, contrato, derecho, fraude, moral, ética, familia, justicia, culpa, policía, estado, etc.- concebidas como formas inherentes por naturaleza a la subjetividad humana por obra y gracia de la Idea autoconsciente.²⁷ Así:

El Estado es la realidad de la Idea ética. [...] El Estado es la realidad de la libertad concreta: la *libertad concreta*, empero, consiste en el hecho de que la individualidad personal y sus intereses particulares tienen, tanto su pleno *desenvolvimiento* y *reconocimiento de su derecho* por sí (en el sistema de la familia y de la Sociedad Civil), cuanto, por una parte, se cambian por sí mismos en el interés de lo universal, y, por otra, con el saber y la voluntad la admiten como su particular *espíritu sustancial* y son aptas para él como su fin último. De modo que ni lo universal tiene valor y es llevado a cabo, sin el interés, el saber y el querer particular, ni los individuos viven como personas privadas meramente para esto, sin que, a la vez, quieran en y para lo universal y tengan una actitud consciente en este fin. El principio de los Estados modernos tiene esta inmensa fuerza y hondura: de permitir que se realice autónomo en extremo el fundamento de la subjetividad de la particularidad personal y, a la vez, de retraerlo a la unidad sustancial conservando de ese modo a ésta en él.²⁸

La realización plena de la Idea de Hegel no es sino el cultivo de la aparente reproducción indefinida del modo de producción capitalista con todas sus contradicciones superadas.

3. El descubrimiento por Marx de la dialéctica como la forma necesaria de la conciencia revolucionaria

3.1. El análisis hasta descubrir al concreto específico más simple

²⁶ Hegel, G. W. F., *La ciencia...*, op. cit., p. 741.

²⁷ Hegel, Guillermo Federico, *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1968.

²⁸ Hegel, Guillermo Federico, *Filosofía...*, op. cit., pp. 212 y 215.

Marx sintetiza su crítica al curso seguido por Hegel en los siguientes términos:

Como la razón impersonal no tiene fuera de ella ni terreno sobre el que pueda asentarse, ni objeto al cual pueda oponerse, ni sujeto con el que pueda combinarse, se ve forzada a dar volteretas situándose en sí misma, oponiéndose a sí misma y combinándose consigo misma: posición, oposición, combinación. [...] A fuerza de abstraer así de todo sujeto todos los llamados accidentes, animados o inanimados, hombres o cosas, tenemos motivo para decir que, en último grado de abstracción, se llega a obtener como sustancia las categorías lógicas. Así, los metafísicos, que, haciendo estas abstracciones, creen hacer análisis, y que, apartándose más y más de los objetos, creen aproximarse a ellos y penetrar en su entraña, esos metafísicos tienen, a su modo de ver, todas las razones para decir que las cosas de nuestro mundo son bordados cuyo cañamazo está formado por las categorías lógicas. [...] Así como por medio de la abstracción transformamos toda cosa en categoría lógica, de igual modo basta hacer abstracción de todo rasgo distintivo de los diferentes movimientos para llegar al movimiento en estado abstracto, al movimiento puramente formal, a la fórmula puramente lógica del movimiento. Y si en las categorías lógicas se encuentra la sustancia de todas las cosas, en la fórmula lógica del movimiento se cree haber encontrado el método absoluto, que no sólo explica cada cosa, sino que implica además el movimiento de las cosas. [...] Si cada cosa se reduce a una categoría lógica, y cada movimiento, cada acto de producción al método, de aquí se infiere naturalmente que cada conjunto de productos y de producción, de objetos y de movimiento, se reduce a una metafísica aplicada. [...] ¿Qué es, pues, este método absoluto? La abstracción del movimiento. ¿Qué es la abstracción del movimiento? El movimiento en estado abstracto. ¿Qué es el movimiento en estado abstracto? La fórmula puramente lógica del movimiento o el movimiento de la razón pura. ¿En qué consiste el movimiento de la razón pura? En situarse en sí misma, oponerse a sí misma y combinarse consigo misma, en formularse como tesis, antítesis y síntesis, o bien en afirmarse, negarse y negar su negación. [...] Hasta aquí no hemos expuesto sino la dialéctica de Hegel.²⁹

Hecha esta crítica, Marx plantea el único aspecto en que Proudhon aventaja a Hegel:

Hegel no necesita plantear problemas. No tiene más que la dialéctica [...] en comparación con Hegel [Proudhon] tiene la virtud de plantear problemas...³⁰

Sin embargo, ya vimos la contradicción en que se cae cuando se pretende regir la propia acción sobre el problema real a través del conocimiento de la propia subjetividad mediante el desarrollo dialéctico de las categorías. ¿Cómo es posible, entonces, plantear un problema y, al mismo tiempo, regir la acción mediante un conocimiento dialéctico que no consista en un engendrarse lógico de las categorías? Esta pregunta presupone la siguiente: ¿por qué existiría la necesidad de plantearse la pregunta anterior como problema a resolver?

²⁹ Marx, Carlos, "Misericordia...", op. cit., pp. 71-73.

³⁰ Marx, Carlos, "Misericordia...", op. cit., p. 76.

Y esta segunda pregunta presupone a su vez otra: ¿quién es el sujeto que tendría la necesidad de plantearse el ahora doble problema anterior?

Tempranamente en su avance, Marx plantea el eje de su propio problema:

Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo; de lo que se trata es de *transformarlo*.³¹

Este problema nos pone de manera inmediata en el terreno de la acción, de la práctica. Y el primer paso en la realización misma de la acción lo constituye su organización. Y ¿cómo organizar la acción, superando la interpretación de la realidad, si no es preguntándose por la potencialidad objetiva de la propia acción y, por lo tanto, por su necesidad? Esto es, la cuestión pasa ahora por contestarse por la potencialidad de la propia acción respecto de la potencialidad de su objeto, o sea, por la determinación de la propia subjetividad como forma concreta necesaria de realizarse la potencialidad del objeto sobre el que se va a actuar.

A la inversa del curso seguido por Hegel, aquí no hay abstracción sino análisis. Este análisis no se aleja del concreto de partida haciendo abstracción de él. Por el contrario, penetra idealmente en él en búsqueda de su necesidad. Y profundiza esta penetración hasta encontrar la expresión más simple de dicha necesidad en su relación con la acción a regir, o sea, hasta encontrar la expresión específica más simple del concreto en cuestión.

Marx enfrenta por primera vez el problema que va a plantear reproduciendo el curso seguido por Hegel y, en consecuencia, con la perspectiva de que la unidad del movimiento de la vida social se explique a partir del movimiento del estado. Según esta concepción, la superación de los límites que se levantan a la reproducción de la vida social, debe brotar de la realización del deber ser del estado. Pero, apenas Marx se asoma a la práctica de la reproducción de la vida social, se encuentra con que, por sobre ese supuesto deber ser, se impone una potencia social que lo supera, a saber, el interés privado:

... la Dieta ha degradado el poder ejecutivo, las autoridades administrativas, la vida de los acusados, la idea del Estado, el delito mismo y la pena, al convertirlos en *medios materiales al servicio del interés privado*. [...] sin tratar de resolver este problema material específico [los bosques y la leña] *políticamente*, es decir, poniéndolo en relación con la razón y la moral del Estado en general.³²

Pero si el Estado, y hasta su idea, no son sino medios materiales del interés privado, ¿la libertad política no sería entonces una forma de este mismo interés privado? ¿Cómo habría el estado de ser el sujeto portador de la libertad humana si la libertad política que lo constituye tiene semejante interés por contenido? En conclusión, ¿cómo seguir adelante actuando políticamente de manera racional sin empezar por contestarse acerca de la necesidad de ese interés privado?

³¹ Marx, Carlos, “Tesis sobre Feuerbach”, en Engels, Federico, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, s/f, p. 65 (he omitido el “pero” intercalado con Engels que no figura en el manuscrito original).

³² Marx, Carlos [1842], “Los debates de la VI Dieta Renana”, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras fundamentales*, volumen 1, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 280 y 283.

Donde la abstracción de Hegel encontraba una respuesta apelando al estado como la “Idea ética realizada”, superadora del interés privado, con lo que reducía todo antagonismo a un desarrollo aún insuficiente de esta Idea en el curso de su historia, el análisis de Marx encuentra una pregunta, a saber, la pregunta acerca de la necesidad de la subordinación del estado, de la política, al interés privado. Va a buscar entonces la necesidad del interés privado allí donde ella se manifiesta de manera inmediata, allí donde parece imperar la ausencia de toda la unidad genérica que representa el estado, es decir, en la llamada sociedad civil. Encuentra así que:

El Estado político pleno es, por su esencia, la *vida genérica* del hombre por *oposición* a su vida material. Las premisas de esta vida egoísta se mantienen todas en pié, *al margen* de la esfera del Estado, en la *sociedad civil*, pero como cualidades de ésta. [...] Como vemos, ninguno de los derechos del hombre va más allá del hombre egoísta, del hombre considerado como miembro de la sociedad burguesa [[civil]]; es decir, del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en arbitrio individual y disociado de la comunidad [...] El único nexo que lo mantiene en cohesión es la necesidad natural...³³

La pregunta acerca de la necesidad del interés privado no puede ser contestada sin antes contestarse por el contenido de necesidad natural, de vida material, que se manifiesta como cualidad de la sociedad civil:

... la primera premisa de toda existencia humana y también, por lo tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para ‘hacer historia’, en condiciones de poder vivir [...] El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensable para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma [...] La producción de la vida[...] se manifiesta inmediatamente como una doble relación -de una parte, como una relación natural y de otra como una relación social-: social, en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos [...] La sociedad civil abarca todo el intercambio material de los individuos, en una determinada fase del desarrollo de las fuerzas productivas. Abarca toda la vida comercial e industrial de una fase y, en este sentido, trasciende de los límites del Estado y de la nación, si bien por otra parte, tiene necesariamente que hacerse valer al exterior como nacionalidad y, vista hacia el interior, como Estado.³⁴

La acción política que se plantea la liberación humana ha descubierto así que se encuentra determinada como una forma necesaria de realizarse la materialidad de la vida humana y, por lo tanto, ella misma como una forma de esta materialidad. Ha descubierto así el contenido más simple que le es propio. Y no lo ha hecho por haberse abstraído en su condición de subjetividad que va a determinar la existencia concreta del objeto al actuar sobre él. Ni lo ha hecho mucho menos por haber buscado los rasgos que se repiten en sí

³³ Marx, Carlos [1844], “Sobre la cuestión judía” en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras fundamentales*, volumen 1, op. cit., pp. 470 y 480.

³⁴ Marx, Carlos y Engels, Federico [1845], *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1973, pp. 28, 30 y 38.

misma o en su objeto. Lo ha hecho al enfrentarse a sí misma preguntándose por su propia necesidad objetiva como tal subjetividad. Sin embargo, todo lo que puede saber hasta aquí es que debe su existencia de acción política portadora de la liberación humana, al desarrollo genérico de la propia materialidad del proceso de vida humana. De modo que ahora necesita contestarse por sus determinaciones históricamente específicas, es decir, por la necesidad de sí misma como forma concreta. ¿Ha de partir para ello del desarrollo de una categoría histórica específica? De entrada queda en claro que semejante proceder no sería sino la continuación de la inversión idealista de Hegel, proyectada de la abstracción de la autoconciencia a la de las formas concretas:

No se trata de buscar una categoría en cada período, como hace la concepción idealista de la historia, sino de mantenerse siempre sobre el *terreno* histórico real, de no explicar la práctica partiendo de la idea, de explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material.³⁵

A esta altura de su análisis, Marx ha dejado al descubierto que la sociedad civil no tiene otro contenido que el ser la forma inmediata de organizarse la materialidad del proceso de vida humana en el modo de producción capitalista. Una década y media después de formular su problema, sintetiza así el curso seguido hasta aquí por su análisis:

Mis investigaciones me llevaron a la conclusión de que tanto las relaciones jurídicas como las formas del Estado, no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que, por el contrario, tienen sus raíces en las condiciones materiales de vida, cuyo conjunto resume Hegel [...] bajo el nombre de “sociedad civil”, y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política.³⁶

Para darle a su propio conocimiento individual la potencia de un proceso de reconocimiento desde el punto de vista social, Marx sólo cuenta con las categorías de la economía política. Se trata, por lo tanto, de descubrir el punto de partida de la reproducción mediante el pensamiento de las determinaciones materiales que hacen al sujeto revolucionario del modo de producción capitalista. Pero, al mismo tiempo, para ello Marx necesita utilizar como instrumento justamente el producto del procedimiento opuesto a dicha reproducción, a saber, el producto de la representación ideológica del modo de producción capitalista como si fuera la forma natural y eterna de organizarse la vida humana. Marx enfrenta a la determinación real armado con las categorías de la economía política. Y lo que hace es justamente trascender estas categorías, enfrentándose no con una construcción ideal, sino con las condiciones reales en que el obrero produce. Descubre así que el trabajo enajenado del obrero tiene este carácter, no como la abstracta objetivación hegeliana del sujeto en la que la conciencia no debía temer reconocerse, sino como el enfrentarse del sujeto productivo a su producto como una cosa portadora de la potestad que sobre él ejerce otro sujeto:

³⁵ Marx, Carlos y Engels, Federico, op. cit., p. 40.

³⁶ Marx, Carlos, *Contribución a la crítica de la economía política*, Buenos Aires, Ediciones Estudio, p. 9.

Hemos partido de los presupuesto de la Economía Política. Hemos aceptado su terminología y sus leyes. [...] Con la misma Economía Política, con sus mismas palabras, hemos demostrado que el trabajador queda rebajado a mercancía [...] que, por último [...] la sociedad toda ha de quedar dividida en las dos clases de *propietarios* y obreros *desposeídos*. [...] El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como *mercancía* [...] Este hecho, por lo demás, no expresa sino esto: el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un *ser extraño*, como un *poder independiente* del productor. [...] Pero el extrañamiento no se muestra sólo en el resultado, sino en el *acto de la producción*, dentro de la *actividad productiva* misma. [...] Si el producto del trabajo no pertenece al trabajador, si es frente a él un poder extraño, esto sólo es posible porque pertenece a *otro hombre* que no es el trabajador. [...] mediante el *trabajo enajenado* crea el trabajador la relación de este trabajo con un hombre que está fuera del trabajo y le es extraño. La relación del trabajador con el trabajo engendra la relación de éste con el del capitalista [...] La *propiedad privada* es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del *trabajo enajenado*, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo. Partiendo de la Economía Política hemos llegado, ciertamente, al concepto del *trabajo enajenado (de la vida enajenada)* como resultado del *movimiento de la propiedad privada*. Pero el análisis de este concepto muestra que aunque la propiedad privada aparece como fundamento, como causa del trabajo enajenado, es más bien consecuencia del mismo [...] Sólo en el último punto culminante de su desarrollo descubre la propiedad privada de nuevo su secreto, es decir, en primer lugar que es el *producto* del trabajo enajenado, y en segundo término que es el *medio* por el cual el trabajo se enajena, la *realización de esta enajenación*.³⁷

Marx cuenta ahora como punto de partida para la reproducción mediante el pensamiento de la necesidad de la subjetividad revolucionaria de la clase obrera y, por lo tanto, como punto de partida de la organización de esta acción revolucionaria, a la relación enajenada del obrero asalariado con el producto de su trabajo y, en consecuencia, con el capitalista. Este desarrollo va a alcanzar su expresión culminante en *El manifiesto del Partido Comunista*:

La condición esencial de la existencia y de la dominación de la clase burguesa es la acumulación de la riqueza en manos de particulares, la formación y el acrecentamiento del capital. La condición de existencia del capital es el trabajo asalariado. El trabajo asalariado descansa exclusivamente sobre la competencia de los obreros entre sí. El progreso de la industria, del que la burguesía, incapaz de oponersele, es agente involuntario, sustituye el aislamiento de los obreros, resultante de la competencia, por su unión revolucionaria mediante la asociación. Así, el desarrollo de la gran industria socava bajo los pies de la burguesía las bases sobre la que ésta produce y de se apropia lo producido. La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros. Su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables. [...] El proletariado se valdrá de su dominación política para ir arrancando gradualmente a la burguesía todo el capital, para centralizar los

³⁷ Marx, Karl [1844] *Manuscritos...*, op.cit., pp. 103-116.

medios de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante, y para aumentar con la mayor rapidez posible la suma de las fuerzas productivas. [...] ¡Proletarios de todos los países, uníos!³⁸

Como decíamos, el conocimiento objetivo por la clase obrera de las determinaciones de su ser social, por lo tanto, de las determinaciones de su subjetividad política, y la organización de su propia acción política capaz de superar el modo de producción capitalista, están reconocidos ya como una unidad indisoluble. Sin embargo, el desarrollo efectuado por Marx hasta aquí no ha podido dar cuenta aún de una contradicción de partida. Marx ya ha descubierto que la determinación más simple de la conciencia y la voluntad del obrero es que las mismas se encuentran enajenadas en el producto de su trabajo. Luego, por más antagónica que sea la relación de los obreros con los capitalistas, y por más explotados que sean por éstos, su subjetividad revolucionaria (y por lo tanto, su potencialidad para superar el modo de producción capitalista) no puede tener su punto de partida históricamente específico fuera de dicha enajenación. La organización de la acción revolucionaria pasa por contestarse acerca de esta determinación concreta de la conciencia y la voluntad. La relación entre capitalista y obrero resulta insuficiente como el concreto más simple del cual puede partir la reproducción dialéctica de las determinaciones de la clase obrera como sujeto revolucionario. Por lo tanto, el análisis debe enfrentarse a dicha enajenación de la conciencia y la voluntad del obrero y penetrar en ella a fin de descubrir su necesidad. Y el único concreto sobre el cual puede darse este paso es, justamente, el mismo producto del trabajo que se enfrenta al obrero como una potencia social ajena y hostil que lo domina en su propia acción consciente y voluntaria.

Marx avanza entonces en este sentido sobre la manifestación más inmediata que presenta la enajenación del obrero en el producto de su trabajo, a saber, el dinero. Pero no lo hace de manera abstractamente teórica, sino tomando como objeto concreto la intención de transformar al dinero en el instrumento político de la liberación humana y, por lo tanto, de la superación misma de la enajenación. Esto es, Marx arranca ahora analizando críticamente la propuesta de sustituir el dinero por bonos horarios. Al enfrentarse al dinero como el concreto más simple del que puede partir la reproducción en el pensamiento de las determinaciones del modo de producción capitalista, Marx descubre que la enajenación del obrero no brota de su relación con el capitalista, sino de esa forma concreta más simple misma con que el propio obrero participa en la organización del proceso de vida social:

La dependencia mutua y generalizada de los individuos recíprocamente indiferentes constituye su nexos social. Este nexos social se expresa en el *valor de cambio*, y sólo en éste la actividad propia o el producto se transforma para cada individuo en una actividad o en un producto para él mismo. El individuo debe producir un producto universal: el *valor de cambio* o, considerado éste en sí aisladamente e individualizado, *dinero*. Por otra parte el poder que cada individuo ejerce sobre la actividad de los otros o sobre las riquezas sociales, lo posee en cuanto es propietario de *valores de cambio*, de *dinero*. Su poder social, así como su nexos con la sociedad, lo lleva consigo en el bolsillo. [...] El carácter social de la actividad, así como la forma social del producto y la participación del individuo en

³⁸ Marx, Carlos y Engels, Federico [1848], “Manifiesto del Partido Comunista”, *Marx/Engels Obras escogidas*, Tomo 4, Buenos Aires, Editorial Ciencias del Hombre, 1973, pp. 103 y 119.

la producción, se presentan aquí como algo ajeno y con carácter de cosa frente a los individuos; no como su estar recíprocamente relacionados, sino como su estar subordinados a relaciones que subsisten independientemente de ellos y nacen del choque de los individuos recíprocamente indiferentes.³⁹

Al enfrentar a este mismo concreto simple de partida, Marx puede señalar de entrada el papel históricamente específico del modo de producción capitalista:

Las relaciones de dependencia personal (al comienzo sobre una base del todo natural) son las primeras formas sociales, en las que la productividad humana se desarrolla solamente en un ámbito restringido y en lugares aislados. La independencia personal fundada en la dependencia *respecto de las cosas* es la segunda forma importante en la que llega a constituirse un sistema de metabolismo social general, un sistema de relaciones universales, de necesidades universales y de capacidades universales. La libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad colectiva, social, como un patrimonio social, constituye el tercer estadio. El segundo crea las condiciones del tercero.⁴⁰

Y puede avanzar reproduciendo con el pensamiento las determinaciones concretas de esta relación social enajenada hasta reconocerla en su desarrollo como la portadora de la necesidad de su propia superación:

La universalidad a la que [el capital] 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.⁴¹

La conciencia con que la subjetividad capaz de superar al modo de producción capitalista organiza su acción en este sentido, llega así a reconocerse como una conciencia necesariamente enajenada en el capital. Pero, al mismo tiempo, recién a esta altura está en condiciones de reconocerse como una subjetividad que necesita conocerse en su propia enajenación de manera plena. Por lo tanto, por más que dicha conciencia haya avanzado en este sentido partiendo del dinero como el concreto más simple en el que descubre su determinación históricamente específica, debe aún conocerse a sí misma en el punto mismo en que se engendra. Esto es, el concreto más simple del cual la subjetividad revolucionaria en cuestión debe partir para regirse con el conocimiento objetivo de sus propias determinaciones no puede ser la forma de dinero que presenta la relación social general cuando ya ha sido generada. Por el contrario, su punto de partida es el concreto más simple en que la conciencia enajenada se pueda descubrir, en el proceso de su propia producción, como una capacidad para regir el trabajo social que está portada en su producto material. Por lo tanto, el concreto específico más simple debe ser este producto como tal, porque el enfrentarlo en su inmediatez para analizarlo en búsqueda de su necesidad, no es otra cosa

³⁹ Marx, Karl [1857-8] *Elementos fundamentales...*, op. cit., p. 84.

⁴⁰ Marx, Karl [1857-8] *Elementos fundamentales...*, op. cit., p. 85.

⁴¹ Marx, Karl [1857-8] *Elementos fundamentales...*, op. cit., p. 362.

que analizar el carácter social mismo del trabajo que lo produce. Marx concluye los *Grundrisse* justamente indicándose a sí mismo que debe desarrollar una sección que comienza diciendo:

La primera categoría bajo la cual se presenta la riqueza burguesa es la de la *mercancía*.⁴²

Pero Marx no se limita simplemente a desarrollar la sección en cuestión. Para empezar, retira a la mercancía de la condición de “categoría”, término que parece restringir la existencia de la misma al mundo del pensamiento conceptual. En cambio, reconoce en ella al concreto real más simple en que se manifiesta el carácter históricamente específico de la organización enajenada de la producción social. Con lo cual reconoce en ella al concreto del cual debe partir necesariamente la reproducción mediante el pensamiento de las determinaciones de la subjetividad capaz de superar el modo de producción capitalista. En otras palabras, reconoce a la mercancía como el punto de partida necesario del desarrollo dialéctico mediante el cual la conciencia enajenada puede conocerse objetivamente en su propia enajenación:

De prime abord, yo no arranco de “conceptos”, y por lo tanto, tampoco del “concepto de valor”, razón por la cual no tengo por qué “dividir” en modo alguno este concepto. De donde arranco es de la forma social más simple en que toma cuerpo el producto del trabajo en la sociedad actual, que es la “mercancía”.⁴³

De los *Grundrisse* a la *Contribución a la crítica de la economía política* y *El capital*, Marx da aquí un paso adelante definitivo en la puesta de la dialéctica sobre sus pies: así como en la biología es claro que la célula de la cual se parte es un concreto real y no un concepto o una categoría, la mercancía, o sea, “la *célula económica* de la sociedad burguesa”,⁴⁴ lo es también.

3.2. La reproducción dialéctica de lo concreto

Marx presenta al punto de partida del desarrollo dialéctico, del siguiente modo:

La riqueza de las sociedades en que impera el régimen capitalista de producción se nos aparece como un “inmenso arsenal de mercancías” y la mercancía como su *forma elemental*. Por eso, nuestra investigación arranca del análisis de la mercancía.⁴⁵

Al enfrentarse a la mercancía como a un concreto real y no como a una categoría o a un concepto, su conocimiento inicial no puede entrar en la exposición más que como un

⁴² Marx, Karl [1857-8] *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, Volumen 2, Buenos Aires, Siglo XXI, 1972, p. 464.

⁴³ Marx, Karl [1879-80], *Notas marginales al «Tratado de economía política» de Adolph Wagner*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 97, 1982, pp. 48.

⁴⁴ Marx, Carlos, *El capital*, op. cit., pp. XIII.

⁴⁵ Marx, Carlos, *El capital*, op. cit., p. 3.

simple conocimiento inmediato. Esto es, como la simple observación de un hecho de cuya necesidad el punto de partida mismo no puede dar cuenta. La reversión de la inversión de la dialéctica practicada por Hegel se manifiesta aquí, en el punto de partida del desarrollo dialéctico, de manera doble. Primero, nada más alejado del abstracto puro ser hegeliano que el ser concreto determinado de la mercancía; ni nada más alejado del puro saber hegeliano que el modesto saber inmediato que no ha ido más allá de la apariencia que le presenta la riqueza social en el modo de producción capitalista. Más aún, la reversión se expresa en la unidad misma entre el saber y el ser: aquí, la existencia de la mercancía impone al pensamiento el ponerse en movimiento desde su exterior, lejos de aquél “puro saber” de cuya inmediatez emergía el “puro ser”. Al mismo tiempo, no hay en este punto de partida ningún concepto que pueda ponerse en movimiento, sea imponiendo sobre él una estructura lógica dada, sea esperando que se ponga por sí mismo en movimiento de acuerdo con su lógica peculiar.

Todo lo que el conocimiento de la mercancía puede hacer a esta altura es superar su inmediatez y enfrentar a la mercancía analíticamente en su realidad a la búsqueda de la necesidad que le da su carácter de forma social más simple en el modo de producción capitalista. Se trata, pues, de enfrentar a la mercancía en su existencia real para analizarla a fin de descubrir por qué presenta la peculiaridad social de no ser un simple valor de uso, sino un valor de uso cuya corporeidad porta la potestad antinatural de poder mutarse en otra distinta sin que nadie opere sobre ella. Esto es, por qué la mercancía es un valor de uso portador del atributo social de ser un objeto cambiante, un valor de cambio. Marx realiza este análisis, descubriendo que dicho atributo de la mercancía, su valor, brota de su condición de materialización del trabajo humano indiferenciado, que se presenta vacío de toda cualidad. Se pregunta entonces por la necesidad de este trabajo como determinante del valor, para lo cual no tiene más recurso que analizarlo.⁴⁶ Descubre así que el trabajo que se representa como el valor de las mercancías encierra una cualidad material, el ser un gasto fisiológico de cuerpo humano aplicado productivamente, y una cualidad social, el ser tal gasto material aplicado a la producción de valores de uso para otros, de valores de uso sociales, regido en su aplicación por una conciencia privada e independiente respecto de esos otros.

El análisis descubre así al trabajo abstracto socialmente necesario realizado de manera privada e independiente como la acción humana que da a la mercancía su cambiabilidad, su valor.⁴⁷ Pero no puede responder la pregunta acerca de por qué dicho

⁴⁶ Marx sintetiza la cuestión diciendo:

... ya al hacer el análisis de la mercancía yo no me detengo en la doble modalidad con que ésta se presenta, sino que paso inmediatamente a demostrar que en esta doble modalidad de la mercancía se manifiesta el dual *carácter* del *trabajo* de que aquélla es producto: del *trabajo útil*, es decir de los *modi* <modalidades> concretos de los distintos trabajos que crean valores de uso y del *trabajo abstracto*, del *trabajo como gasto de fuerza de trabajo*, cualquiera que sea el modo «útil» como se gaste (en lo que luego se basa el estudio del proceso de producción) (Marx, Karl [1879-80] *Notas marginales...*, op. cit., p. 50)

⁴⁷ Resulta notable cómo se ha difundido entre los marxistas la inversión de la cuestión en torno al valor, como si el objeto del análisis no fuera la mercancía en su realidad sino la construcción de una concepción acerca de la mercancía. Por ejemplo, según Dobb, la cuestión pasa por plantearse “los requisitos que debe cumplir una teoría del valor”. (Dobb, Maurice [1937], *Economía política y capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 9). Por su parte, para Rubin, se trata de construir un “concepto de valor”, lo cual presupone partir de un “concepto de trabajo abstracto, del cual a su vez plantea que debe

trabajo materializado se representa de este modo. El único lugar en que el pensamiento puede ir a buscar objetivamente la manifestación de esta necesidad, es allí donde la misma se realiza. De modo que, salvo que se quiera forzar un movimiento lógico sobre el objeto, lo único que el conocimiento dialéctico puede hacer frente a esta situación es reproducir mediante el pensamiento el movimiento con que la mercancía expresa en la realidad su valor, o sea, acompañar idealmente a la mercancía en la expresión práctica de su valor en el cambio. ¿Cómo es esto posible? En primer lugar, decir que la mercancía tiene un atributo, su capacidad para el cambio, es lo mismo que decir que tiene una potencialidad que necesita realizar. Por lo tanto, su determinación real es su afirmación como dicha potencialidad realizada o, lo que es lo mismo, su negación como la misma potencialidad a realizar. Su determinación es el afirmarse de su atributo mediante su propia negación. En segundo lugar, el pensamiento es la capacidad del sujeto para apropiarse virtualmente de su propia potencialidad respecto de la potencialidad de su objeto. Se enfrenta así a la mercancía real y realiza su propia determinación, esto es, se afirma como subjetividad que conoce, negándose como subjetividad que tiene ese conocimiento como una potencialidad a realizar.

Al dar este paso, se pone en evidencia que, por más que el valor de una mercancía es una cantidad de trabajo abstracto socialmente necesario, su expresión toma necesariamente la forma de una cierta cantidad de otro valor de uso, producto de un trabajo concreto distinto, realizado de manera privada. O sea, que en el modo de producción capitalista, el trabajo social sólo se manifiesta como tal bajo la forma de una cosa que vincula entre sí a sus productores recíprocamente independientes. En el momento de actuar como órganos individuales del trabajo social, o sea, en el momento de organizar su trabajo social, los productores de mercancías no manifiestan tener más relación social entre sí que el ser, cada uno de ellos, portador de una cuota individual de la fuerza de trabajo de la sociedad. Pero son portadores de esta cuota, no en cuanto a la misma se vaya a aplicar de una forma concreta determinada por la misma organización del trabajo social, sino en cuanto la misma se refiere a su capacidad para realizar trabajo en general, a gastar productivamente su cuerpo en general. Luego, cada uno resuelve de acuerdo con su propia conciencia y voluntad, o sea, de manera privada y con independencia de los demás, qué forma concreta útil le da al gasto de su fuerza de trabajo. Cada uno se afirma así como un sujeto libre de dependencia personal respecto de los demás para los cuales trabaja.

Pero el reconocimiento del carácter socialmente útil de su trabajo no es un atributo privado suyo sino que es un atributo privado de la voluntad de los demás. Se trata, pues, de la potestad que tienen los otros de reconocer el carácter social del trabajo realizado por cada uno, no en el momento efectivo de esa realización -donde cada uno actúa de manera privada e independiente respecto del otro-, sino una vez que dicho trabajo ya ha sido materializado en su producto. En consecuencia, este reconocimiento recíproco se establece

satisfacer la condición de responder al carácter “social del concepto de valor”; con lo cual se pasa de la inversión de la cuestión al vacío del razonamiento circular (Rubin, Isaak [1927], *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente, 53, 1974, pp. 170 y 189). Otra modalidad de razonamiento circular en el mismo terreno se encuentra en De Angelis, quien apela a la determinación de la fuerza de trabajo como mercancía para explicar el trabajo abstracto y, en consecuencia, para explicar la determinación misma de la mercancía (De Angelis, Massimo, “Beyond the Technological and the Social Paradigms: A Political Reading of Abstract Labour as the Substance of Value”, *Capital and Class*, 57, pp. 110-111), Para una crítica detallada de estas concepciones ver Iñigo Carrera, Juan, *Conocer el capital hoy. Usar críticamente “El capital”*, volumen 1, Buenos Aires, Imago Mundi, 2007.

mediante la igualación de esos productos en el cambio como materializaciones de aquella única relación social existente entre los productores en el momento en que cada uno de ellos debía darle, de manera privada e independiente, una determinada forma concreta a su capacidad para realizar trabajo en general. Si esa fuerza de trabajo genérica ha sido aplicada adecuadamente, es decir, si el trabajo abstracto se ha materializado bajo una forma concreta socialmente útil, la materialidad de ese mismo trabajo se representa como el atributo social que tiene su producto para relacionarse, en el cambio, con otro portador de igual materialización. Esto es, la materialidad del trabajo abstracto socialmente necesario se representa como el valor de su producto, y éste manifiesta su determinación social específica de mercancía. Esta es la forma indirecta en que se impone la unidad material de la producción social cuya organización se rige de manera privada e independiente. La forma de valor que tienen las mercancías es la relación social general que establecen entre sí los productores privados e independientes de manera indirecta.

Porque realiza su trabajo de manera privada e independiente, el productor de mercancías tiene el control pleno sobre el carácter individual del mismo y, por lo tanto, se constituye en un individuo libre de toda relación de dependencia personal. Pero, al mismo tiempo, carece de todo control sobre su carácter social. Las potencias de su propio trabajo individual respecto de la unidad del proceso de metabolismo social, escapan completamente a su control. Por eso, tiene que someter su conciencia y voluntad de individuo libre a las potencias sociales encarnadas en el producto de su trabajo. El valor, y por lo tanto su capacidad para participar en la organización del trabajo social y, luego, en el consumo social, no es un atributo personal suyo. Es un atributo ajeno a su persona; le pertenece a su mercancía. El producto material del trabajo que ha regido de manera privada e independiente su conciencia y voluntad de individuo libre, lo enfrenta como portador de una potencia social que es ajena a él y a la cual se encuentra sometida su conciencia y voluntad de individuo libre. Por lo tanto, la conciencia y voluntad libres del productor de mercancías son la forma en que se realiza la enajenación de su conciencia y voluntad como atributos de la mercancía. Su conciencia libre es la forma que tiene su conciencia enajenada en la mercancía. De ahí que se comporte frente a la mercancía como a un fetiche.

Como vemos, a partir del movimiento de la mercancía descubrimos la conciencia enajenada. Pero no hemos hecho este descubrimiento desarrollando lógicamente la categoría “mercancía”, sino reproduciendo mediante el pensamiento el movimiento real de las mercancías. Ahora bien, el hecho de que esta conciencia enajenada sea la que el productor de mercancías aplica para regir su participación en la producción de éstas nos pone ante la evidencia de que, así como nuestro punto de partida era esa inmensa acumulación de mercancías con que se presenta la riqueza en las sociedades donde impera el modo de producción capitalista, la conciencia enajenada ya estaba presente como realizada en ese punto de partida mismo. Más aún, la conciencia es la forma en que el sujeto humano lleva en sí la capacidad para regir su trabajo individual como órgano del trabajo social. Y si observamos al productor de mercancías, vemos que es un atributo pleno de su conciencia y voluntad regir su trabajo individual. Pero, al mismo tiempo, carece de todo control sobre el carácter social de su trabajo. Este control es un atributo objetivado en su mercancía. Por lo tanto, cuando el productor de mercancías mira el movimiento de su propio producto, lo que tiene delante es el movimiento de su capacidad enajenada para regir su trabajo social. Bien podemos decir, entonces, que tanto en la *Contribución a la crítica de la economía política* como en *El capital*, el punto de partida lo constituye la forma históricamente específica que le presenta al sujeto de la acción su propia conciencia, en el

modo de producción capitalista. Sin embargo, nunca se habría podido arrancar abstractamente de la conciencia misma del productor de mercancías para descubrir a la conciencia libre como forma de la conciencia enajenada. Resulta imposible descubrir objetivamente el fetichismo de la mercancía sin descubrir primero la forma específica de organización del trabajo social que es la producción de mercancías. Aquí, es la relación social la que toma forma concreta en la conciencia y la voluntad de sus sujetos, y no ésta la que toma forma concreta en la relación social.⁴⁸

Al mismo tiempo, tampoco la mercancía es un todo que encierra dentro suyo las formas concretas que se van conociendo en su determinación objetiva a medida que se reproduce el movimiento de la misma mediante el pensamiento. Como punto de partida, la mercancía es lo opuesto a esa pura totalidad conceptual no desarrollada del ser que constituye el punto de partida de Hegel.

Por lo demás, notemos que lo que tenemos delante aquí no es una abstracta conciencia de un no menos abstracto productor de mercancías. Se trata de la propia conciencia que ha realizado este descubrimiento; es decir, *de nuestra propia conciencia*. Su potencialidad para realizarlo, y por lo tanto el desarrollo de su libertad, no puede ser sino expresión del desarrollo de su enajenación.

Sigamos acompañando el movimiento de la mercancía. El mismo desarrollo de la forma del valor pone en evidencia que, aunque la relación social general aparezca brotando a posteriori del proceso material de producción, la organización del mismo necesita que una mercancía en particular sea separada por las demás a fin de que el cuerpo de la misma se constituya en la expresión sustantivada, reconocida por todos los productores, del trabajo social realizado de manera privada e independiente. La producción general de mercancías de la cual resulta que la riqueza social aparezca como una inmensa acumulación de ellas, lleva consigo la existencia desarrollada del dinero. No se trata, pues, de que la mercancía haya devenido dinero; o de que la categoría mercancía haya engendrado la categoría dinero siguiendo una necesidad lógica. Se trata de que el movimiento de las mercancías, como movimiento del concreto específico más simple, nos ha puesto frente a la necesidad real de la existencia del dinero como expresión objetivada del trabajo social realizado de manera privada e independiente. En cambio, ya vimos, a propósito de los *Grundrisse*, que el intento de tomar el dinero como el concreto más simple lleva inevitablemente a la necesidad de recomenzar por la mercancía.

La realización efectiva del atributo de la mercancía, esto es, su realización como valor, nos lleva del proceso de producción al de circulación. Cuando nos enfrentamos al primer proceso, conocimos a los productores de mercancías como individuos libres de toda relación de dependencia personal, que se relacionan socialmente entre sí de manera indirecta a través del cambio de mercancías, que opera a sus espaldas determinando su conciencia y voluntad como enajenada. Cuando acompañamos el movimiento de las mercancías en la circulación, vemos que la relación indirecta entre sus poseedores toma la forma concreta de la relación directa, o sea consciente y voluntaria, a la que entran los

⁴⁸ Rubin pretende arrancar en el orden inverso, argumentando que sabe qué es el fetichismo de la mercancía antes de saber qué es una mercancía: “La teoría del fetichismo de la mercancía se transforma [...] en una propedéutica a la economía política” (Rubin, Isaak, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, Cuadernos de Pasado y Presente, 53, Buenos Aires, 1974, p. 54). Por eso sólo puede moverse en un mundo hecho de conceptos, descartar el descubrimiento hecho por Marx acerca del trabajo abstracto para convertirlo en otro concepto, y terminar representándose a la conciencia libre como una abstracta condición natural. Ver Iñigo Carrera, Juan, *Conocer el capital...*, op. cit., pp. 146-163.

mismos en su condición de personificaciones de mercancías. Descubrimos así que la relación indirecta entre las personas, o sea, la relación económica, realiza su necesidad bajo la forma de una relación directa entre personificaciones, o sea, toma la forma concreta de una relación jurídica.

Nuevamente, la acumulación de mercancías de la cual partimos ya estaba portada en las relaciones jurídicas entre sus poseedores, sólo que no podíamos dar cuenta de ellas a esa altura. La necesidad de dichas relaciones es la necesidad realizada, el atributo realizado, de la mercancía. Por eso, quienes pretenden arrancar borrando la especificidad de la mercancía como la representación social de la materialidad del trabajo abstracto socialmente útil realizado de manera privada e independiente, no pueden ir más allá de representarse el vínculo entre relaciones económicas y relaciones jurídicas como exterior. Al hacerlo, dado que las relaciones jurídicas aparecen brotando del ejercicio de la voluntad de los individuos recíprocamente libres, se cae en la apariencia de que el ser humano es un sujeto abstractamente libre por naturaleza. En consecuencia, se crea la apariencia de que la enajenación se impone de manera exterior sobre esa naturaleza, en vez de reconocer en ella el contenido de la relación social histórica que es la libertad.

Hasta aquí sólo hemos enfrentado relaciones jurídicas a título individual, es decir, relaciones jurídicas privadas. Pero cuando acompañamos con el pensamiento a las mercancías en su movimiento real en el proceso de circulación, nos encontramos por primera vez con la forma concreta en que se establece indirectamente la unidad entre producción y consumo sociales. Al terminar el primer desarrollo de la forma del valor (o sea, en el reconocimiento del punto correspondiente al fin del primer capítulo de *El capital*), no conocíamos más posibilidad para esta unidad que el hecho de que las mercancías sólo podían cambiarse en la proporción en que fueran recíprocamente materializaciones de iguales cantidades de trabajo abstracto socialmente necesario. Ahora, al acompañar idealmente el movimiento de las mercancías en el proceso de circulación, descubrimos que esa determinación se afirma tomando una forma concreta que se presenta como su propia negación: las mercancías producidas en exceso o en defecto de la necesidad social solvente por ellas a su valor tienen la capacidad de entrar en la relación de cambio. Pero lo hacen representando una cantidad de trabajo social menor o mayor al socialmente necesario que efectivamente encierran. Esto es, la realización del valor de las mercancías toma la forma concreta de la venta de las mismas por debajo o por encima de ese valor en la competencia.

Nuevamente, no se trata aquí de que la categoría mercancía ha engendrado la categoría competencia en el desarrollo lógico. Ni mucho menos se trata de que hemos empezado por abstraer a la mercancía de los accidentes de la competencia introduciendo constructivamente el supuesto simplificador de que su valor se realizaba de manera inmediata y que ahora estamos levantando dicho supuesto. Pero tampoco se trata de que la mercancía conocida inicialmente llevaba en sí, como una potencia latente, la necesidad de engendrar el movimiento de la competencia. Por el contrario, como elemento de aquella acumulación de mercancías, era la expresión plena de la realización de todas las determinaciones concretas de la competencia, sólo que nos resultaba imposible aprehenderla como tal con nuestro pensamiento, en ese momento. Sólo arrancando por la mercancía como el concreto específico más simple, es que llegamos a apropiarnos de la plenitud de sus determinaciones como un concreto pleno.

Supongamos que hubiéramos interrumpido nuestra reproducción de lo concreto por medio del pensamiento a la altura de la fase analítica en que enfrentábamos a la forma concreta con que se realiza el valor en la circulación, el valor de cambio. En este caso, se

nos habría generado la apariencia de que el valor no tiene más contenido que su forma. A su vez, si hubiéramos seguido avanzando pero nos hubiéramos detenido en el análisis de la mercancía y el trabajo que la produce (o sea, en el reconocimiento del punto alcanzado al finalizar la segunda sección del primer capítulo de *El capital*), nos habría parecido que el valor no tiene más forma que su contenido. Por otra parte, si nos hubiéramos detenido al terminar el primer desarrollo de la forma del valor, (o sea, al terminar el primer capítulo de *El capital*) habríamos caído en la apariencia señalada en el párrafo anterior al respecto.

En cuanto el movimiento de las mercancías en la circulación nos enfrenta a su forma concreta de competencia, damos otro paso en reconocer las determinaciones de la conciencia y la voluntad de sus personificaciones. Todas las relaciones directas que estas establecen entre sí en la organización de la vida social tienen necesariamente un carácter antagónico.

El movimiento del dinero como medio de circulación sintetiza las determinaciones de la mercancía desarrolladas hasta aquí. M-D-M: para satisfacer sus necesidades como persona humana comprando una mercancía que constituye un valor de uso para sí, el productor de mercancías tiene antes que haber actuado adecuadamente como personificación enajenada en la producción y realización de valor. Se trata de una producción de valores de uso que tiene por condición la producción de valor. De modo que el objeto del ciclo de metamorfosis se encuentra fuera de éste. Pero si acompañamos idealmente al movimiento del dinero, nos encontramos con que la forma misma de ese movimiento nos pone ante otras funciones suyas. En primer lugar, si el ciclo de metamorfosis se interrumpe en M-D, el dinero funciona como tesoro. No se trata ya de vender para comprar sino de vender para retener al dinero sacándolo de la circulación. O, lo que es lo mismo, retener al representante general del trabajo social realizado de manera privada y, por lo tanto, a la capacidad latente para reconocer qué es producto del trabajo social, para ejercer el poder social. En este movimiento se ha borrado lo que, hasta entonces, nos aparecía como la razón de ser de la producción de mercancías, a saber, la satisfacción de necesidades de la persona humana mediada por la producción de valor. La conciencia y la voluntad del atesorador no son más que la pura enajenación en la relación social materializada, una pura determinación de personificación. En segundo lugar, si el orden del ciclo de metamorfosis se altera y la compra precede a la venta, M M-D, el dinero pasa a funcionar como medio de pago. Aquí se vende para pagar. La producción misma de la mercancía que ha de venderse no tiene por objeto la satisfacción de una necesidad personal, ya que ésta ha sido satisfecha mediante la compra previa. La conciencia y la voluntad del productor de la mercancía en cuestión no tienen más determinación que el actuar como una pura personificación, pero no para retirar al representante general del trabajo social de la circulación, sino para lanzarlo a ella cerrando el ciclo de metamorfosis.

En la función del dinero como tesoro y como medio de pago, la producción de mercancías tiene por objeto inmediato la producción de la relación social general objetivada. Pero la producción de la relación social general es, ante todo, la producción de la capacidad para abrir el ciclo del proceso de metabolismo social, o sea, de poner en marcha los trabajos individuales como órganos del trabajo social. De modo que la reproducción mediante el pensamiento del movimiento del dinero nos pone ante el movimiento de la relación social general objetivada que abre el ciclo de producción de mercancías teniendo por fin inmediato la producción de la misma relación social objetivada: D-M-D. El sentido de este ciclo reside dentro del mismo. Y como capacidad para poner en marcha el trabajo social con el fin inmediato de producir esta misma capacidad, reconocemos dicho sentido en la

multiplicación de la capacidad en cuestión, en la valorización del valor sustantivado, en la producción de plusvalía: D-M-D'. Se trata de una modalidad de organizar el proceso de metabolismo social que tiene a la multiplicación de sí misma como objeto inmediato. Por lo tanto, se trata de una relación social que actúa como el sujeto inmediato de la producción social, o sea, de una organización automática de esta producción. La conciencia y la voluntad de los individuos son las formas concretas portadoras de la realización de esa organización, que como tal los enfrenta como ajena a ellos y los domina. Al reproducir idealmente el movimiento de la relación social objetivada, la reconocemos ahora bajo su forma concreta de capital.

Descubrimos así que el proceso de producción de mercancías, de cuya expresión concreta más simple partimos, no tiene como objeto la producción de valores de uso mediada por la producción de valor. Reconocemos ahora a esta determinación como una apariencia. Dicho proceso de producción tiene a la valorización del valor sustantivado, a la valorización del capital, por objeto inmediato, y sólo si se produce plusvalía se producen valores de uso para la vida humana. No se trata de que la categoría mercancía haya engendrado a la categoría capital. Por el contrario, reconocemos ahora que aquel concreto más simple del cual partimos, la mercancía, es el producto del capital, ha sido engendrada por el capital.

Al conocer a la mercancía como el concreto más simple que nos presentaba el modo de producción capitalista, nos encontrábamos con que, en este modo de producción, parecía que toda relación social que precediera la puesta en marcha del trabajo social se reducía a que cada individuo era portador en su persona de una cuota de fuerza de trabajo social en general. Luego, la conciencia y la voluntad de cada productor resolvían de manera privada e independiente la forma concreta que aquél le daría a su gasto de esa fuerza de trabajo. Recién de la acción productiva regida por esta decisión brotaba la relación social objetivada, la mercancía. La relación social enajenada aparecía entonces determinando la conciencia del productor de mercancías bajo la forma de su necesidad de producir valor. Ahora queda en evidencia que la relación social objetivada preexiste a la puesta en marcha del trabajo social de manera privada, y que la voluntad del capitalista como personificación del capital no es sino la forma concreta en que esta modalidad de organizarse la producción social realiza su necesidad.

Nuevamente, si nos hubiéramos detenido a la altura del desarrollo alcanzado al final del primer capítulo de *El capital* habríamos caído en una apariencia inversa al verdadero contenido. No podríamos haber descubierto que la mercancía de la cual partimos no es un simple producto del trabajo, sino un producto del trabajo enajenado en el capital. Pero sólo hemos podido llegar al reconocimiento de la verdadera determinación concreta por haber partido de ese concreto más simple que era la mercancía tal como se nos presentaba en su inmediatez.

Como forma sustantivada de la relación social general, el dinero que actúa como capital empieza por reconocer como socialmente necesario al trabajo materializado de manera privada e independiente en dos tipos de mercancías, a saber, fuerza de trabajo y medios de producción. Hecho este reconocimiento, es decir, compradas dichas mercancías, la fuerza de trabajo perteneciente ahora al capitalista es transformada en trabajo vivo aplicado sobre los correspondientes medios de producción. Este trabajo se materializa a su vez de manera privada e independiente, por cuenta del capitalista, en una nueva mercancía, la cual tiene que ser reconocida en la circulación como la correspondiente materialización de trabajo abstracto socialmente necesario. El contenido específico de esta forma de

relación social general, esto es, la puesta en marcha del trabajo social con el objeto inmediato de producir más de esa misma relación social objetivada, toma forma concreta en el hecho de que se ha puesto en acción un gasto material de trabajo abstracto socialmente necesario mayor que aquel que se encontraba materializado en la relación social que abre el ciclo.

Al enfrentarnos a la mercancía por primera vez parecía que la condición para ser su productor era tener la propiedad privada sobre los medios de producción correspondientes. Vemos ahora que, en concreto, la condición es exactamente la inversa: se es obrero vendedor de fuerza de trabajo porque, como individuo libre, se está separado de sus medios de producción. Se trata, por lo tanto, de un individuo libre en un doble sentido, o doblemente libre. La libertad, que conocíamos como la forma de la enajenación en la mercancía, muestra en su movimiento real que, en concreto, es la forma de la enajenación en el capital.

No se trata de que la categoría “capital” ha engendrado la categoría “mercancía fuerza de trabajo”, ni mucho menos de construir una teoría del capital que cumpla el requisito de que la fuerza de trabajo sea tratada como una mercancía. Se trata de que se ha reproducido mediante el pensamiento el hecho de que la relación social general propia del modo de producción capitalista se pone en movimiento determinando a la propia capacidad para trabajar como un producto suyo, como un producto del trabajo social realizado de manera privada e independiente.

Al acompañar así el movimiento del capital nos encontramos con que el verdadero contenido que encierra el cambio de mercancías como materializaciones equivalentes de trabajo social es que el obrero se encuentra forzado a rendir más trabajo social que el que recibe materializado en las mercancías que constituyen sus medios de vida. Esto es, el cambio de equivalentes es la forma que toma la explotación del obrero por el capital.

Al descubrir inicialmente que la mercancía es la forma materializada de la relación social general en el modo de producción capitalista, parecía que, por una parte, el productor directo tenía el control pleno sobre su trabajo individual mientras que, por otra parte, no existía control directo alguno sobre el carácter social del trabajo. Vemos ahora que, por una parte, el productor directo de mercancías, o sea, el obrero, sigue siendo un individuo libre, pero no tiene el control pleno de su trabajo individual. Como tal individuo libre, debe someterse a la dirección del capitalista al venderle su fuerza de trabajo. Por la otra parte, el capitalista tiene el control directo del trabajo del obrero, es decir, de un individuo distinto de él. Tiene, por lo tanto, el control sobre un trabajo social, aunque sea de manera privada respecto del trabajo social que excede del alcance de su capital individual. En síntesis, recién a esta altura de reproducir el movimiento de la relación social general reconocemos a la mercancía de la que partimos como el producto del ejercicio de una cierta organización directa, consciente y voluntaria, del trabajo social. Descubrimos así que el trabajo privado no es simplemente tal, sino una contradicción en sí mismo: trabajo privado socialmente organizado en sí mismo.

Como relación social objetivada que tiene por fin inmediato la producción de más de sí misma, el capital realiza su determinación tendiendo a prolongar la jornada de trabajo. Pero este movimiento suyo nos pone frente a la negación de su propia reproducción, en cuanto la prolongación de la jornada de trabajo atenta contra la reproducción de la fuerza de trabajo con los atributos productivos que el capital demanda de ella. Al acompañar con nuestro pensamiento el desarrollo de esta contradicción nos encontramos con que, si su primer polo reproduce de manera simple la relación antagónica entre los obreros en tanto

vendedores de la misma mercancía, o sea, su competencia, el segundo lleva a esta competencia a tomar la forma concreta de su opuesto, a saber, la solidaridad como forma de vender normalmente la fuerza de trabajo por su valor.

Hasta aquí parecía que los poseedores de mercancías sólo se relacionaban directamente entre sí como personificaciones a título individual, o sea, que las relaciones jurídicas no podían pasar de ser privadas. Pero al haber acompañado al movimiento del capital desde su forma concreta más simple hasta aquí, descubrimos que las relaciones antagónicas entre personificaciones tienen un carácter necesariamente público, es decir, político, en tanto el universo de los vendedores de fuerza de trabajo se enfrenta al universo de los compradores de esta fuerza, constituyéndose los primeros en clase obrera y los segundos en clase capitalista. Esto es, la organización indirecta del trabajo social mediante la valorización del capital tiene por forma concreta necesaria la lucha de clases. En otras palabras, en el modo de producción capitalista, la acción política de las clases es la forma concreta que toma la valorización del capital. A su vez, las formas concretas de esta lucha nos ponen ante la determinación del estado como el representante político del conjunto de los capitales individuales de la sociedad.

Al haber desplegado esta forma concreta, nos encontramos con que, allí donde parecía no haber más unidad en el proceso de metabolismo social que la acción independiente de los capitales individuales como sujeto del proceso de valorización, tal condición de sujeto no les corresponde a ellos. De manera concreta, le corresponde a la unidad de los capitales individuales, o sea, al capital total de la sociedad. El sujeto enajenado de este modo de organizarse el proceso de metabolismo social lo constituye la unidad de su propia reproducción.

La contradicción que subyace entre la necesidad de limitar la jornada de trabajo y la determinación del capital como relación social objetivada que tiene por fin inmediato la producción de más de sí misma, nos pone frente a la forma más potente de satisfacer esta potencialidad: la producción de plusvalía relativa. En ella, del movimiento aparentemente independiente de cada capital individual en pos de apropiarse una plusvalía extraordinaria mediante el desarrollo de la productividad del trabajo de sus obreros, surge el abaratamiento de los medios de vida para los obreros y, de allí, el de la fuerza de trabajo, que resulta en el aumento de la tasa de plusvalía.

Sigamos acompañando el movimiento del capital en el desarrollo de la producción de plusvalía relativa y saltamos, por razones de brevedad, hasta su forma más potente, o sea, al sistema de la maquinaria propio de la gran industria. Podemos reconocer ahora que la mercancía de la cual partimos era forma concreta realizada de determinaciones muy distintas a las que habíamos podido descubrir en ella como concreto más simple. Como tal concreto más simple la conocíamos como el producto de un individuo libre, que como tal tenía el control pleno sobre su trabajo individual pero carecía de todo control sobre el carácter social del mismo, por lo cual tenía que enajenar su conciencia al servicio de las potencias sociales del producto de su trabajo, o sea, tenía que producir valor. El desarrollo del capital como sujeto de la producción de plusvalía relativa nos muestra que aquella mercancía de partida -forma de la riqueza social allí donde impera el modo de producción capitalista- es en concreto, en primer lugar, el producto del trabajo de un colectivo de individuos doblemente libres. En segundo lugar, este obrero colectivo rige el trabajo de sus órganos individuales de manera consciente a través de un plan de producción elaborado por una conciencia objetiva, o sea, científica. De modo que el obrero colectivo opera con el control pleno sobre la unidad de su trabajo en tanto órgano privado de la producción social.

Pero carece de control sobre el carácter social general del mismo. Por ello, debe enajenar su conciencia al servicio de las potencias sociales del producto de su trabajo, o sea, tiene que producir plusvalía.

Llegamos así al punto en que hemos acompañado al capital a lo largo del movimiento íntegro de su ciclo de valorización, es decir, del proceso en el cual la plusvalía brota del capital. El único movimiento que se nos presenta a esta altura trascendiendo dicho ciclo, no es otro que la reproducción del mismo. El único movimiento que nuestro proceso de conocimiento puede acompañar, entonces, es el que realiza el capital en esa reproducción suya. Cuando lo hacemos, encontramos con otros tres contenidos que se presentan invertidos en la compraventa de la fuerza de trabajo en la circulación, aparte del ya visto consistente en que el cambio de equivalentes es la forma necesaria de la explotación del obrero. Primero, que bajo la forma de la libertad del obrero se realiza su condición de trabajador forzado para el capital total de la sociedad, o sea, para la unidad de la reproducción de este modo de producción. Segundo, que bajo la forma del interés del obrero por reproducir su persona se satisface la necesidad del capital de la producción de fuerza de trabajo. Tercero, de que bajo la forma del imperio de la propiedad privada fundada en el propio trabajo, impera la propiedad privada basada en la apropiación gratuita del producto del trabajo ajeno, o sea, que el capital brota de la plusvalía.

De más está que digamos que esta última determinación era propia de la mercancía de la cual partimos en el desarrollo dialéctico de su movimiento para llegar hasta aquí. ¿Por qué no empezamos, entonces, directamente por hacer evidente este contenido verdadero? Porque hubiera implicado el intento estéril de descubrir la necesidad portada en la mercancía producida por el capital poniendo el método dialéctico cabeza abajo, tornando al punto de partida en una abstracción. Hubiera implicado avanzar a contrapelo de la capacidad objetiva del conocimiento dialéctico para apropiarnos virtualmente de nuestras propias determinaciones como modo de regir nuestra acción en la condición de sujeto capaz de superar conscientemente este objeto específico que es nuestra propia relación social enajenada. Dada su propia finalidad, la dialéctica que reproduce lo concreto por medio del pensamiento no puede partir de una abstracción, esto es, de una categoría o de un concepto. Sólo puede partir de la inmediatez con que la unidad entre el sujeto y el objeto realmente enfrenta al primero bajo la forma concreta más simple de esa unidad:

*... la relación de cambio entre el capitalista y el obrero se convierte en una mera forma ajena al verdadero contenido y que no sirve más que para mistificarlo. La operación constante de la compra y venta de la fuerza de trabajo no es más que la forma. [...] En un principio, parecía que el derecho de propiedad se basaba en el propio trabajo. [...] Ahora, la propiedad, vista del lado del capitalista, se convierte en el *derecho a apropiarse trabajo ajeno no retribuido*, o su producto, y, vista del lado del obrero, como la imposibilidad de hacer suyo el producto de su trabajo. De este modo, el *divorcio entre la propiedad y el trabajo* se convierte en consecuencia obligada de una ley que parecía basarse en la *identidad* de estos dos factores. Sin embargo, aunque el régimen capitalista de apropiación parezca romper abiertamente con las leyes originarias de la producción de mercancías, no brota ni mucho menos, de la violación de estas leyes, sino por el contrario, de su aplicación. [...] Claro está que la cosa cambia radicalmente si enfocamos la producción capitalista en el curso ininterrumpido de su renovación y si, en vez de fijarnos en un solo capitalista y en un solo obrero, nos fijamos en la totalidad, en la*

clase capitalista, de una parte, y de otra en la clase obrera. Pero esto sería aplicar a la producción de mercancías una pauta totalmente ajena a ella. En la producción de mercancías sólo se enfrentan, como individuos independientes los unos de los otros, vendedores y compradores.[...] Por consiguiente, si queremos analizar, con arreglo a sus propias leyes económicas, la producción de mercancías o cualquier fenómeno que forme parte de ella, debemos examinar cada acto de cambio de por sí, al margen de toda conexión con el que le precede y con el que le sigue. Y puesto que tanto las compras como las ventas se celebran siempre entre ciertos individuos, no cabe buscar en ellas relaciones entre clases sociales enteras.⁴⁹

Cuando seguimos acompañando el movimiento del capital en su reproducción nos encontramos con que la expansión de la capacidad privada para organizar el trabajo social de manera directa, en la plenitud del desarrollo de la conciencia enajenada como potencia del capital, no sólo se desarrolla al interior de cada ciclo de valorización mediante la multiplicación de la escala de los capitales individuales determinada como base para la reproducción de la plusvalía relativa. Lo hace también en el movimiento de la acumulación mediante la centralización del capital. Y en este doble movimiento nos encontramos con la forma concreta más plena de la contradicción inherente al hecho de que el objeto inmediato de la producción social es la multiplicación extensiva e intensiva de la capacidad para poner en marcha el trabajo social. Esta condición determina al modo de producción capitalista como un modo de producción revolucionario en cuanto al desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social. Pero también lo determina como una traba a dicho desarrollo. Su expresión extrema en este sentido es la transformación de una parte creciente de la clase obrera en población sobrante para el capital.

La reproducción mediante el pensamiento del movimiento de la relación social materializada nos ha puesto ahora ante la determinación histórica específica del modo de producción capitalista. Se trata del desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social mediante la socialización creciente del trabajo privado. La socialización del trabajo quiere decir que la conciencia es capaz de dominar la organización del proceso de metabolismo social a través de conocer objetivamente las potencias de la acción productiva humana respecto de las potencias que le presenta su medio. El trabajo privado implica que la conciencia no conoce objetivamente las potencias en cuestión, sino que éstas la enfrentan como potencias materializadas en el producto del trabajo a las cuales se encuentra sometida.

Esta determinación contradictoria de la conciencia en el modo de producción capitalista toma forma concreta necesaria en el método del conocimiento científico. Su necesidad de ser el portador del desarrollo de la socialización del trabajo se ve contrarrestado por su necesidad de reproducir el carácter privado del trabajo. Por eso, en vez de poder avanzar reproduciendo la necesidad real que encierra su objeto, debe sustituir dicha necesidad por una necesidad constructiva ideal, por una lógica que pone en movimiento un sistema de categorías, que parece ser la más pura expresión de una subjetividad abstractamente libre. Y este método mismo es la forma con que se reproduce esta apariencia.

La conciencia determinada por el mismo movimiento del capital como portadora de la necesidad de desarrollar la socialización del trabajo privado hasta superarlo, necesita empezar por reconocerse a sí misma objetivamente como una conciencia enajenada cuya

⁴⁹ Marx, Carlos, *El capital*, op. cit., pp. 491-492 y 494.

potencia revolucionaria proviene de esta enajenación misma. Ésta es la forma necesaria de producir la organización consciente general del proceso de metabolismo social a partir de su negación por la realización privada del trabajo social. Y esta conciencia es la que llega a desarrollarse hasta el punto de reconocer a las formas concretas de la acción política de la clase obrera planteadas en el *Manifiesto* como las formas concretas necesarias de la superación del trabajo privado que, a su vez, la tienen a ella misma como forma concreta necesaria de organizarse.⁵⁰

Estas conclusiones son lo opuesto a la esterilidad que, respecto de la acción política, resulta de un conocimiento que se invierte a sí mismo como una autoconciencia que, en el proceso de engendrarse a sí misma, cree estar engendrando *per se* al objeto de su acción a su imagen y semejanza. No se trata sólo de una cuestión de contenido. Se trata de la forma misma del conocimiento, de una cuestión de método.

4. La dialéctica como reproducción de lo concreto mediante el pensamiento y su sujeto

Invertir la necesidad constructiva que rige el curso del pensamiento no puede ser sino dejar al pensamiento sin más necesidad a seguir que aquella con que lo va enfrentando el movimiento de su objeto. Esto es: “la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento”.⁵¹

Por su misma forma, esta reproducción nunca puede tomar un cuerpo autónomo, construido por el propio movimiento de las categorías del pensamiento con abstracción de su objeto. De ahí la observación de Marx de que, en contraste con la voluminosa estructura independiente de la lógica de Hegel, bastarían 30 o 50 páginas impresas para exponer “lo que es *racional* en el método descubierto por Hegel pero que al mismo tiempo esta envuelto en misticismo”.⁵² Entonces, ¿sobre qué concreto puede desarrollarse el método de la reproducción ideal de lo concreto por primera vez en la historia?

El conocimiento es la forma en que el sujeto organiza su acción de apropiarse realmente de su medio, al apropiarse virtualmente de la potencialidad de su acción respecto de la potencialidad que le ofrece aquél. Más específicamente, la conciencia es la forma en que el sujeto humano individual rige su acción como órgano del proceso de metabolismo social basado en el trabajo. La conciencia es, por lo tanto, la forma en que el sujeto humano porta en su persona su relación social.

Por lo tanto, en primer lugar, el objeto del conocimiento humano es siempre el conocimiento de la propia subjetividad. En segundo lugar, la forma de la conciencia, o sea, el método con que el sujeto humano produce su conocimiento, es en sí mismo una forma de su propia relación social. Como tal relación social, lejos de ser una forma natural, el método del conocimiento es una forma históricamente determinada.

En esta determinación histórica, Marx contrapone su método dialéctico al de Hegel:

La dialéctica mistificada llegó a ponerse de moda en Alemania, porque parecía transfigurar lo existente. Reducida a su forma racional, provoca la cólera y es el

⁵⁰ Para una exposición más amplia de los desarrollos presentados aquí ver Iñigo Carrera, Juan, *El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2008.

⁵¹ Marx, Karl, (1857-58) *Elementos fundamentales...*, op. cit., p. 21.

⁵² Marx, Carlos y Engels, Federico, *Correspondencia*, Buenos Aires, Cartago, 1973, p. 91.

azote de la burguesía y de sus portavoces doctrinarios, porque en la inteligencia y explicación positiva de lo que existe se abriga a la par la inteligencia de su negación, de su muerte forzosa; porque, crítica y revolucionaria por esencia, enfoca todas las formas actuales en pleno movimiento, sin omitir, por tanto, lo que tiene de precedero y sin dejarse intimidar por nada”.⁵³

Una conciencia cuyo método divorcia el movimiento del pensamiento del movimiento real, no es una aberración. Ni, mucho menos, una expresión de la “imperfeción” o de la “inmadurez” del pensamiento, como cree Hegel respecto de la representación lógica formal.⁵⁴ Es una conciencia cuyo ser social le impide apropiarse de manera plena de sus propias potencias reales, de modo que éstas la enfrentan como potencias que no puede controlar y que, por lo tanto, le son ajenas. En pocas palabras, es una conciencia enajenada.

Por lo tanto, la necesidad de desarrollar una dialéctica inversa a la hegeliana -una dialéctica que desplace a la necesidad constructiva por la reproducción de la necesidad real mediante el pensamiento- tiene su razón dada como forma de un desarrollo históricamente específico de las fuerzas productivas del trabajo social. Esta necesidad brota de la necesidad del proceso de metabolismo social de invertir el modo de regirse. Esto es, la necesidad de desarrollar la dialéctica en cuestión tiene su punto de partida en un modo de producción en el cual el sujeto carece del dominio pleno sobre las potencias sociales de su propio trabajo, de manera que éstas lo enfrentan como un atributo objetivado en el producto material de dicho trabajo y, por lo tanto, como ajenas a su subjetividad. Por eso, aun la conciencia objetiva (o sea, científica) de dicho sujeto necesita detenerse ante esta apariencia. Y esta necesidad toma forma concreta en un método de conocimiento que, llegado el momento, se aparta de la necesidad inherente a su objeto para sustituirla por una necesidad constructiva ideal ajena a dicha objetividad. La inversión radical del modo de regirse el proceso de metabolismo social consiste en que la conciencia del sujeto tenga el dominio pleno de su condición de órgano individual del trabajo social y, por lo tanto, que la conciencia del sujeto reconozca a las potencias del trabajo social como potencias que le son propias. Pero esta nueva forma de conciencia sólo puede ser engendrada por el desarrollo de la conciencia preexistente. Por eso su nacimiento se presenta como la inversión de la forma más plena del método preexistente. Así, la producción de la nueva conciencia toma forma concreta en un método de conocimiento que, al tener a la necesidad misma del objeto por única necesidad mediante la cual avanzar, hace que su sujeto no pueda dejar de enfrentarse a su propia enajenación. Y, éste, es el primer paso que dicho sujeto da en el desarrollo históricamente específico de su libertad.

La producción de esta conciencia es, por lo tanto, el concreto sobre el cual necesariamente puede desarrollarse por primera vez en la historia el método de la “reproducción de lo concreto por el pensamiento”.

La *Ciencia de la lógica* de Hegel es la objetivación social (bajo la forma de un texto) del proceso en que una conciencia, históricamente determinada por su ser social, se produce a sí misma a partir de detenerse en la apariencia de ser una abstracta autoconciencia que en su propio movimiento constructivo engendra lo real. Se trata de la expresión plena de una conciencia enajenada que, para poder reproducirse en su enajenación, necesita llevar al

⁵³ Marx, Carlos, *El capital*, op. cit., p. XXIV.

⁵⁴ Hegel, G. W. F., op. cit., pp. 37 y 603.

extremo la inversión consistente en imponer la necesidad constructiva por sobre la necesidad real, inherente a cualquier representación lógica.

Dar por sentado el requerimiento de una necesidad lógica para aprehender cualquier concreto real con el pensamiento es, de por sí, dar por sentado que ese concreto real no tiene necesidad propia alguna a ser mentalmente seguida. Si existe una necesidad real, ¿para qué habríamos de recurrir a una necesidad constructiva mental en lugar de seguir sencillamente con nuestro pensamiento a la real en su desarrollo? Más aún, ¿cómo haríamos para avanzar sin que el movimiento de la necesidad real fuera para un lado mientras que el movimiento de la necesidad mental que forzamos sobre ella fuera para otro? Por lo tanto, las formas reales han de aparecer como incapaces de relacionarse, de moverse, por sí mismas al comenzar el proceso de representación. Pero, cuando emergen de este proceso, lo hacen desbordantes de las relaciones que la lógica ha establecido entre ellas.

Pero Hegel no toma a las formas concretas como incapaces de moverse por sí. En cambio, descubre la forma de su movimiento real, a saber, el afirmarse mediante la propia negación.⁵⁵ Sólo que, al mismo tiempo, reproduce la apariencia propia de la representación al invertir dicho movimiento como si emergiera del movimiento de una conciencia que se tiene a sí misma por toda determinación, de una autoconciencia:

Por lo tanto, lo que aquí tiene que considerarse como método, es sólo el movimiento del *concepto* mismo, cuya naturaleza ya ha sido conocida, pero *primeramente* ahora con el *significado* de que *el concepto es todo*, y su movimiento es la *actividad universal absoluta*, esto es, el movimiento que se determina y se realiza a sí mismo [...] Por consiguiente el método no sólo es la *potencia única* y absoluta de la razón, sino también su supremo y único *impulso*, que la lleva a encontrar y conocer, *por sí misma, a sí misma en toda cosa*.⁵⁶

Al descubrir la forma más simple y general de la determinación concreta, esto es, que la existencia es un afirmarse mediante la propia negación, Hegel lleva a la filosofía al fin de su posibilidad histórica como portadora del avance de la conciencia objetiva en la organización del proceso de metabolismo social. Lo hace porque la misma forma de su método muestra la necesidad de dar el paso que falta para poner a la necesidad real en el lugar hasta allí invertidamente ocupado por la necesidad ideal. Por eso, después de Hegel, la filosofía sólo puede seguir dos caminos: el retroceso al cultivo racional de la más pura exterioridad formal (con el positivismo lógico como su expresión acabada) o el retroceso al cultivo de la más cruda irracionalidad (con Nietzsche a la cabeza y el postmodernismo atrás).

El capital no es un concepto que se mueve respondiendo a una necesidad que sobre él impone el pensamiento. Es en todo a la inversa. El capital es una relación social general,

⁵⁵ Para Hegel:

... *nada hay* en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu o donde sea, que no contenga al mismo tiempo la inmediatez y la mediación, así que estas dos determinaciones se presentan como *unidas e inseparables*... (Hegel, G. W. F., op. cit., p. 64).

Marx reconoce esta cuestión del modo siguiente:

Lo grandioso de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador)... (Marx, Karl, *Manuscritos...*, op. cit., p. 189).

⁵⁶ Hegel, G. W. F., op. cit., p. 727.

o sea, un modo de organizarse el trabajo social y, en consecuencia, el consumo social. En este modo de producción, la organización del trabajo social al interior de cada unidad de producción es un atributo privado, o sea exclusivo, de la misma. De manera correspondiente, cada unidad productiva carece de control sobre el carácter social general del trabajo que realiza. En otras palabras, en este modo de producción, el trabajo social se organiza de manera privada e independiente. La unidad entre la producción y el consumo sociales se establece, entonces, de manera indirecta. La capacidad para organizar privadamente la puesta en marcha del trabajo social opera como un atributo materializado en el producto de éste. Al mismo tiempo, la finalidad inmediata que rige dicha puesta en marcha no es la producción de valores de uso sociales, sino la reproducción ampliada de la misma capacidad objetivada para poner en marcha el trabajo social de manera privada. La relación social objetivada es quien pone en marcha el trabajo social con el objeto de producir más de sí misma. Tal es la determinación esencial del capital.

Como señalamos más arriba, la conciencia es, ante todo, la capacidad de los sujetos humanos para regir su propio trabajo individual como órgano del trabajo social. Pero en el modo de producción capitalista, esta potestad enfrenta a sus sujetos como una potestad que le pertenece al producto material de su trabajo social. Esto es, la determinación propia de la conciencia de los sujetos se enfrenta a ésta como una potencia que es exterior a ella misma. Se la enfrenta como a una capacidad autonomizada para poner en marcha el trabajo social a la cual ella debe obedecer, esto es, de la cual la conciencia debe actuar como forma concreta de realizarse. Como tal, dicha capacidad autonomizada pone a la conciencia en movimiento. En la realidad, el movimiento del capital pone en movimiento al pensamiento, determinándolo como un pensamiento enajenado.

Como forma histórica en que el género humano desarrolla las fuerzas productivas del trabajo social, el capital determina un movimiento específico de la conciencia. La forma específicamente capitalista de desarrollar las fuerzas productivas del trabajo social consiste en la progresiva socialización del trabajo privado. Esto es, en el desarrollo de la capacidad para organizar el trabajo social mediante el conocimiento objetivo de las propias determinaciones, como forma concreta de realizarse el desarrollo de la organización del trabajo social como negación de dicho conocimiento objetivo. El desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo libre inmediatamente social como un atributo de su negación, o sea, del trabajo privado, es la contradicción que sintetiza las potencias históricas y el límite absoluto del modo de producción capitalista. Y la transformación en la materialidad del trabajo en que toma forma concreta el desarrollo de esa contradicción (esto es, la producción de plusvalía relativa), determina a la clase obrera como el sujeto cuya acción realiza tal desarrollo.

La propia relación social capitalista necesita engendrar a este sujeto social que produce su conciencia bajo una forma en la que toda necesidad constructiva, que como tal parece hacer moverse al pensamiento por sí mismo con independencia del movimiento real de su objeto, debe desaparecer. Al mismo tiempo, el lugar de esta necesidad constructiva sólo puede ser ocupado por la reproducción del movimiento de la propia necesidad del concreto real mediante el pensamiento. Por lo tanto, se trata de un sujeto cuya relación social general no le da otro punto de partida que el poseer una conciencia enajenada y, en consecuencia, prisionera de las inversiones idealistas de la representación lógica. Pero se trata de un sujeto determinado por su relación social general como portador de la necesidad de desarrollar su conciencia hasta liberarla de toda construcción invertida. Se trata, por lo tanto, de un sujeto enajenado cuyo ser social lo hace el sujeto activo de la transformación

revolucionaria del modo de organizarse el proceso de producción social, aboliendo toda enajenación. La reproducción de lo concreto mediante el pensamiento, mediante la cual cada sujeto rige su trabajo individual porque se conoce a sí mismo plenamente como órgano del trabajo social, se afirma así como la forma concreta de la relación social general.

El capital de Marx es la objetivación social (bajo la forma de un texto) del proceso en que, por primera vez en la historia, el movimiento de la relación social general de la clase obrera como sujeto enajenado enfrenta a este sujeto con la necesidad de regir su acción consciente dando cuenta de su propia enajenación, al tener al desarrollo real de ésta como única fuente de su propio fluir. Este sujeto enajenado, que avanza en su libertad al conocer su enajenación, conoce así las potencias históricas que esa misma relación social suya le da como sujeto necesario de su superación. Y conocer estas potencias no es otra cosa que organizar la correspondiente acción superadora radical. En otras palabras, *El capital* es en sí mismo el desarrollo, realizado por primera vez y puesto bajo una forma que permite su reproducción social, de la conciencia enajenada de la clase obrera que se produce a sí misma como una conciencia enajenada que conoce su propia enajenación y las potencias históricas que obtiene de ella. En *El capital*, esta conciencia se despliega hasta alcanzar sus determinaciones generales que conciernen a la acción revolucionaria de la clase obrera en la que dichas potencias históricas se realizan produciendo las condiciones materiales para la organización consciente -por lo tanto, libre- de la vida social.

Buenos Aires, agosto de 2011