

1 - Presentación del taller - 31/03/2009

El taller no apunta sólo a una profundización del saber sino al desarrollo de una conciencia que pueda organizar su propia acción conociendo su determinación.

Acción política tiene un carácter antagónico vinculada a cómo se apropia la riqueza de la sociedad.

2 - Análisis de la mercancía – 07/04/2009

El primer párrafo está presentado como si fuera una observación inmediata. Miro la sociedad donde impera el modo de producción capitalista y la riqueza aparece como un enorme cúmulo de mercancías. El antecedente a esta observación se puede encontrar en la obra de Adam Smith sobre la causa y naturaleza de la riqueza de las naciones. Smith arranca mirando la riqueza como una cantidad de valores de uso, de objetos útiles. Cuando siga avanzando, llega un momento en el que se pregunta por el valor de estas cosas, como expresión de la riqueza. Una persona es más rica o menos rica según la cantidad que disponga de esas cosas. Dejemos pendiente por qué la riqueza se aparece como un conjunto de mercancías.

Una aclaración: en la edición de Fondo de Cultura Económica dice *“donde impera el régimen de producción capitalista”* pero es el *“modo de producción capitalista”*. La de Siglo XXI dice *“domina el modo de producción capitalista”*. Uno lo mira y dice, bueno, es lo mismo, y en sí es lo mismo, pero hay un motivo por el cual la edición de Siglo XXI está usando el término *“domina”* y es porque es una traducción althusseriana. Y una de las cosas que va a hacer Althusser es decir por un lado está el modo de producción, y por otro está la formación social. Y dentro de una formación social caben muchos modos de producción. Entonces, usar el término *domina* se corresponde con el discurso que va a tener: hay un modo de producción dominante y hay otro modo de producción dentro. La traducción literal del alemán sería *“donde tiene/ejerce el señorío el modo de producción capitalista”* porque está derivada de la palabra “señor”.

Para Althusser hay modo de producción y hay formación social. Según él hay que diferenciarlos porque dentro de una formación social puede haber distintos modos de producción conviviendo. Por ejemplo, en las discusiones sobre el carácter de la sociedad argentina, aparece esto de si hay un modo de producción capitalista y al mismo tiempo un modo de producción feudal. Yo no quiero adentrarme en esta discusión por el momento. Después a cierta altura va a quedar de manifiesto que cuando uno habla del modo de producción está hablando de cómo se organiza la vida de la sociedad y, por lo tanto, no es que en la formación de la sociedad pueden intervenir distintos modos de producción, sino que lo que uno se tiene que contestar es de qué forma se organiza el proceso de vida social. Y si se va a referir sintéticamente a eso puede hablar de modo de producción. Si no, lo que uno tiene que decir es, bueno, la forma en que se organiza la producción social tiene esto, esto y esto. Pero bueno, esto después va a reaparecer.

Si nosotros miramos eso que está presentado como una observación inmediata, lo primero que tenemos es que todas las relaciones que están acá adelante son todas relaciones de carácter exterior. ¿Qué relación tiene la mercancía con el modo de producción capitalista, y por lo tanto con el capital? Parece que no tiene más vínculo que, bueno, la mercancía está allí donde está el modo de producción capitalista. La mercancía no aparece a esta altura ni siquiera como un producto, porque se hace referencia a que hay un cúmulo, un arsenal de mercancías. De dónde salieron no está siquiera puesto o referido.

¿Qué es lo que uno puede hacer frente a este primer paso? Lo único que cabe es lo que va a plantear Marx inmediatamente después de haber hecho esa observación que dice *“por eso nuestra investigación arranca del análisis de la mercancía”*. De la observación inmediata no se puede sacar nada, lo que hay que hacer es empezar a analizarla.

¿Por qué éste es el punto de partida? ¿Qué necesidad hay de que éste sea el punto de partida? Es una observación inmediata, yo puedo hacer millones de observaciones inmediatas sobre el modo de producción capitalista, sobre la riqueza social, sobre las mercancías. El punto de partida, como punto de partida, no puede dar cuenta de su propia necesidad. Lo que sí le tenemos que pedir al desarrollo es que justifique por qué el punto de partida era ése y no otro. Hay que esperar a que

en el desarrollo surja por qué ése era el punto de partida más rico o más apropiado para lo que íbamos a hacer.

Acá aparece otra cuestión esencial que es la diferencia entre un proceso de conocimiento original y un proceso de reconocimiento. Lo que nosotros estamos haciendo, usando el texto *El Capital*, desde el punto de vista social, es un proceso de reconocimiento. Desde el punto de vista individual, puede ser un proceso de conocimiento original, puede ser un proceso de reconocimiento, pero esencialmente desde el punto de vista social esto es un proceso de reconocimiento. Y entonces uno tiene la potencia para hacer su proceso de reconocimiento justamente porque cuenta con el conocimiento desarrollado anteriormente, y entonces, en lugar de tener que elegir cuál de las miles observaciones inmediatas que podría hacer es la que sirve para poder arrancar, bueno, acá tiene a alguien que ya hizo una observación inmediata. Vamos a ver si nos sirve o no nos sirve en el desarrollo que vamos a ir haciendo. Es una situación ventajosa que tenemos.

La segunda cuestión que tenemos acá adelante es qué carácter va a tener ese análisis, porque Marx lo que dijo es que la mercancía es la forma elemental y entonces ahora vamos a hacer el análisis de la mercancía. Lo que uno está acostumbrado a ver es un análisis en el cual lo que va a ir a mirar es qué atributos se repiten en todas las mercancías. Y acá el análisis va a tener un carácter distinto a eso: se está tomando la mercancía y lo que se pregunta es qué determinación tiene, qué necesidad tiene que la hace ser esto que es. Para lo cual uno no tiene que mirar qué pasa con el cúmulo de las mercancías. No sólo le basta, sino que necesita efectivamente arrancar mirando una mercancía. El problema no es ver qué es el cúmulo sino ver cuál es el elemento del cúmulo, qué contenido tiene el elemento del cúmulo.

Y, por lo tanto, acá no estamos mirando la construcción de un concepto ni la construcción de una definición como punto de arranque. Hasta acá lo que sabemos de la mercancía es lo que uno puede saber de su conocimiento vulgar inmediato. No es que se arranca con una definición de la mercancía y de eso se va a seguir viendo qué atributos se repiten o no, sino que lo que uno se está preguntando es: tengo delante una mercancía (que es una mercancía real) y lo que quiero preguntarle a la mercancía es qué es lo que es, qué necesidad tiene, qué determinación.

Ahora, la otra observación que uno puede hacer acá, a esta altura, que me parece conveniente hacer para evitar después malos entendidos, es el hecho de que uno se encontró a la mercancía dentro del modo de producción capitalista. No tiene ninguna referencia más que que está ahí como una acumulación de mercancías en el modo de producción capitalista. Todo lo que va a mirar de la mercancía lo va a mirar en el modo de producción capitalista. Y, aunque en el desarrollo uno después se vaya a encontrar con determinaciones de la mercancía, con formas de la mercancía que parecen ser lo contrario de las cosas que corresponden al modo producción capitalista, lo que tiene que tener en cuenta es que lo empezó mirando dentro del modo de producción capitalista y que, por lo tanto, todo lo que encuentra dentro de la mercancía es propio de este modo de producción. Hago esta aclaración porque después aparecen los planteos diciendo, bueno, “acá se habla de las mercancías que no son del modo de producción capitalista”, “este capítulo no trata el modo de producción capitalista, sino que trata de alguna cosa que algunas veces se llama simple producción de mercancías”. No, de lo que trata este capítulo es del modo producción capitalista, y esto está claro en el primer párrafo.

Y entonces, el análisis de la mercancía que vamos a hacer no es el análisis de un proceso histórico. Muchas veces se plantea que acá lo que hay es un método de carácter histórico. Acá lo único que se tiene que considerar es que la historia sólo está presente como resultado: estamos mirando la mercancía hoy, y esa mercancía hoy está dentro del modo de producción capitalista. Vamos a remarcarlo: el desarrollo que va a ir apareciendo es siempre enfrentado a la mercancía hoy. Y a cierta altura de ese desarrollo va a aparecer una comparación exterior con otros modos de producción, pero va a aparecer como una comparación exterior diciendo: ahora que sabemos qué es esto, lo comparamos con el otro y decimos “sí, ahí era distinto”. Pero no es que descubrimos qué es esto porque lo comparamos con lo que era distinto, sino que lo descubrimos mirando la mercancía en su existencia real actual. Me estoy enfrentando a una mercancía que tengo delante en mi proceso real de vida. No me estoy enfrentando al concepto de mercancía, no tengo ningún concepto sobre la mercancía.

¿Qué es lo que va a empezar a contestar el análisis de la mercancía preguntándose por la necesidad, la determinación que se encierra en esto? Lo primero que va a aparecer es que la mercancía es un objeto: es una existencia objetiva que es exterior al individuo, y que sirve para

satisfacer necesidades humanas. Y cuando aparece esto que es un objeto, Marx va a hacer todo el desarrollo con mercancías que tienen una forma materializada que subsiste después del proceso de su producción. Cuando uno mira ciertas mercancías, esas mercancías existen en el mismo momento que se realiza el proceso de producción y en ese momento deben ser consumidas: esto que los economistas normalmente llaman los “servicios”. El corte de pelo, para tomar un ejemplo de esto, es una existencia exterior al individuo que lo produce. El corte de pelo tiene una existencia exterior al sujeto que la produce. En ese sentido, se corresponde absolutamente con el planteo que va a aparecer acá referido, de manera más simple, a las mercancías que tienen una existencia objetiva separada de su propio proceso de producción. Porque dice “es un objeto exterior”, entonces parecería... Los economistas los separan así... Uno encuentra en los textos de economía que dicen “hay mercancías y hay servicios”, y se asimila mercancía a “objeto que tiene existencia”: la silla es una mercancía, el corte de pelo es un servicio. Miro el corte de pelo, y el corte de pelo es una existencia exterior: primero, al sujeto que la va a consumir y, también, al sujeto que la va a producir. Se objetiva en el momento mismo que se produce, y en ese mismo momento se tiene que consumir, porque no se puede objetivar en una tercera cosa que después entre en el proceso de consumo. Es una existencia exterior al sujeto, es una existencia objetiva, entonces, hasta acá reúne ese primer atributo que aparece como el determinante, la primera necesidad de la mercancía: que sea un objeto exterior al sujeto y que sirva para satisfacer necesidades humanas.

Y viene la observación de cualquiera sea el origen de esas necesidades. Y entonces hay una referencia, que uno puede empezar a reconocer, de algo que va a estar después plenamente desarrollado: que acá hay un contraste entre lo que aparece como una necesidad puramente natural (Marx va a decir “las que nacen del estómago”), y las que nacen del proceso de organización de la vida humana, las que nacen de la fantasía, nacen del pensamiento (fantasía como una forma del pensamiento). Cualquiera sea el origen (sea una necesidad simplemente natural, sea simplemente una necesidad que brota de la forma que tiene la conciencia humana), en los dos casos lo que importa es que son necesidades humanas. Y si hay una cosa que sirve para satisfacer necesidades humanas, entonces hasta acá está reuniendo esta condición. El corte de pelo es algo que existe exterior al individuo que lo apropia y que al mismo tiempo sirve para satisfacer necesidades humanas, no importa si vienen de la fantasía o del estómago. Hasta acá reúne los atributos. Después preguntémonos si los atributos que siguen los reúne o no los reúne. Hasta acá reúne los atributos que uno está mirando como es la necesidad que se tiene que satisfacer para ser una mercancía.

¿No es lógico eso? A ver, tengo esta definición de lo que tiene que ser la mercancía, lo voy comparando, y en tanto se repitan en las distintas mercancías...

Yo tomo una mercancía y digo ¿qué es esta mercancía? Es un objeto que sirve para satisfacer necesidades humanas. Es exterior, sirve para satisfacer necesidades humanas. Ahora me tengo que contestar por la necesidad de la necesidad humana. Me pregunto por la necesidad de la necesidad humana y digo ¿tiene una determinación específica? No, no tiene una determinación específica, es una necesidad humana. Esto presupone toda una serie de desarrollos que no están puestos, que están puestos después. Entonces, cuando uno lo está tomando tal como viene el desarrollo simplemente está presentado... Bueno, sí, es la respuesta. Cuando uno dice “¿por qué se hace referencia al estómago o a la fantasía?”, es porque después va a ser sumamente relevante no olvidarse de que cualquiera de las dos fuentes es fuente de la necesidad humana. Muchas veces aparecen planteos que dicen que esto es una necesidad humana, esto no es una necesidad humana, peor aún, es una necesidad inhumana. Y lo que uno se encuentra hasta acá es que no importa de dónde sale (no quiero adelantar el paso que sigue), pero satisface una necesidad que tiene algún ser humano. Necesidad que tiene algún ser humano es una necesidad humana. Hasta acá es una relación con las necesidades. Ahora vamos a ver ese atributo que tiene que tener la mercancía, desde el punto de vista subjetivo, qué forma tiene. Pero hasta acá es un atributo de la mercancía.

Y también va a aparecer a continuación una observación que hace referencia a lo que es el proceso de vida propiamente humano, aunque acá no está dicho porque está; está simplemente observado. Dice “esto puede satisfacer necesidades humanas como medio de vida”, es decir, para que algún individuo reponga su existencia individual, “o puede servir como medio de producción”. Y

acá de lo que estamos hablando cuando dice lo de medio de producción, aparece algo que es una determinación que es propiamente humana pero que hasta acá simplemente está puesta delante. Esos atributos están siempre en una determinada cantidad, hay una determinada cantidad en el cuerpo de la mercancía, y hay una referencia al carácter histórico de qué es una necesidad humana, donde aparece que es el producto de la historia. Pero no está más desarrollado que esto. Muchas cosas aparecen acá como si fueran observaciones más o menos inmediatas. Si yo digo que para que un objeto sea útil, el objeto tiene que estar en una cantidad determinada, es una observación que no requiere haber profundizado más allá de lo que es el conocimiento inmediato.

Lo que sí va a parecer acá a continuación es el paso de lo que vos te referías recién, porque hasta acá esto era el atributo del objeto, y ahora el atributo del objeto va a estar visto desde el punto de vista del sujeto que se va a apropiarse de ese atributo. Y entonces, el ser útil es lo que hace a un objeto un valor de uso. Cuando empezamos a hablar de valor nos estamos refiriendo al atributo que tiene la cosa, pero mirado desde el punto de vista del que se va a apropiarse de este atributo. La mercancía como objeto útil sirve para satisfacer necesidades humanas. Lo miro desde un punto de vista y digo “eso es el valor de uso que tiene la mercancía para mí”, esa capacidad para satisfacer mis necesidades. Esa capacidad le pertenece a la mercancía, está puesta en la materialidad de la mercancía. Lo miro desde mi punto de vista y digo “éste es el valor de uso que tiene la mercancía”. ¿Está claro esto? Porque esto va a ser parte del desarrollo y va a jugar un papel importante.

Digamos, una misma mercancía puede ser un valor de uso para alguien, pero no para otro...

No, a ver, puede ser que sí, pero no es éste el eje de la cuestión. Es: miro el objeto y el objeto tiene la propiedad, en su materialidad, de satisfacer una necesidad humana. Miro a ese objeto, pero entonces ahí digo “el objeto es útil”. Miro al objeto desde el punto de vista mío, que me voy a apropiarse de su utilidad, y digo “ese objeto para mí es un valor de uso”. Lo que importa acá es cuando lo estoy mirando en el objeto, y cuando lo estoy mirando desde el punto de vista del que se va a apropiarse. Lo que decís agrega un elemento más que es que para mí puede ser un valor de uso, y para el otro no. Pero entonces, ése no es el eje del problema. El problema es si lo miro desde el punto de vista del objeto o si lo miro del punto de vista del sujeto que se va a apropiarse del atributo del objeto. Pero lo esencial es que el atributo es del objeto, y por eso yo sólo me puedo apropiarse del valor de uso del objeto, apropiándome materialmente del objeto. Eso es lo que va a estar remarcado. Esto es: el valor de uso no flota en el aire. Yo puedo pensar que una mercancía satisface o no satisface una necesidad mía... La única forma de que la satisfaga es que yo me apropie materialmente de ese objeto, que lo realice como valor de uso. Aunque más no sea mirarlo, hago la aclaración: aunque el valor de uso para mí sea mirarlo, yo lo tengo que mirar, y tiene que estar materialmente presente, porque si no, no satisface mi necesidad.

Y va a haber otra observación, que también es una observación que aparece como si viniera de observaciones inmediatas: el que la cosa sea una mercancía no depende de que para apropiarse de sus cualidades haya que gastar mucho o poco trabajo. Si yo me voy a apropiarse de ese valor de uso, voy a realizarlo como valor de uso. Puede que me cueste mucho trabajo, puede que me cueste poco, pero esto no es lo que corresponde a la necesidad de la mercancía. Hago esta aclaración, todavía no sabemos cuál es la necesidad de la mercancía, por lo cual éstas son observaciones que van viniendo.

Bueno, para apropiarme del valor de uso tengo que consumir la mercancía. Y después llega a un punto en el cual hace la observación con la que Adam Smith arrancaba, y dice “los valores de uso son el contenido material de la riqueza”, la riqueza es un conjunto de valores de uso. Y hace la observación que nos saca de lo que era el punto específico, históricamente específico, del cual arrancamos que es: no importa cuál sea la forma social que tome esa riqueza. Entonces, cuando entramos en este punto, lo que tenemos es el valor de uso, parece que nos está sacando de lo que es lo propio del modo de producción capitalista, que nos está llevando fuera del modo de producción capitalista. Nos llevó a algo que es común a cualquier forma de sociedad.

Porque al decir que la riqueza es un cúmulo de mercancías, ahí estamos hablando específicamente del modo de producción capitalista...

Cuando uno arrancó dijo “en el modo de producción capitalista la riqueza aparece como un cúmulo de mercancías”. En cualquier forma de sociedad, el contenido material riqueza es que es un conjunto de valores de uso. ¿Qué le conocemos hasta acá a la mercancía? Que es un valor de uso. ¿Qué es el cúmulo ese que teníamos al arrancar? Es un cúmulo de valores de uso. Parecería que el propio desarrollo que pasaba por el valor de uso nos sacó de lo que era específico del modo de producción capitalista. Todavía no sabemos qué es lo específico de la mercancía, es justamente en el desarrollo que uno viene haciendo lo que se encontró es que la mercancía es la forma material que tiene la riqueza, porque ante todo es un valor de uso, pero resulta que ese ser un valor de uso es la forma material que tiene la riqueza en cualquier sociedad. Entonces, uno arrancó con lo específico con el modo de producción capitalista y cuando miró el valor de uso parece que lo que le hubiera pasado es que el valor de uso lo sacó de lo específico, y le hizo perder eso que tenía al arrancar. Y el paso siguiente que va a estar dado es justamente mostrar cómo el valor de uso, el análisis del valor de uso nos saca del modo de producción capitalista, es la observación que dice “en este tipo de sociedad que nos proponemos estudiar, el modo de producción capitalista. los valores de uso además son el soporte material del valor de cambio”. Y entonces acá está de vuelta en lo que es específico. Parecía que el análisis del valor de uso nos iba a llevar fuera de lo específico, pero es el análisis del valor de uso lo que nos hace quedar dentro de lo específico, porque el valor de uso es el portador del valor de cambio.

Esa frase “los valores de uso son el soporte material del valor de cambio”, ¿por qué es específico del modo de producción capitalista? ¿No podría ser también el trueque esto?

Me corrijo en esto: yo hice la aclaración de esa salida del modo de producción capitalista. Ahora volví a una cosa que es específica. Supongamos que no es sólo del modo de producción capitalista, pero es del modo de producción capitalista, porque la observación es que en el tipo de sociedad que nos proponemos estudiar, que es el modo de producción capitalista, ocurre esto. Si en otro de modo de producción ocurre esto también, quedó en el aire... Por eso es valedera tu observación en el sentido de que yo me adelanté tal vez más, pero de todos modos la observación es que acá volvemos a lo que es específico del modo producción capitalista. Si hay otra, veremos en el desarrollo. Por ahora, lo que tenemos es que en esta sociedad que nosotros estamos mirando, los valores de uso son los portadores materiales del valor de cambio. Si en las otras sociedades pasaba o no, veremos. Lo único que afirmamos acá es que los valores de uso son el contenido material de la riqueza en cualquier sociedad. En ésta presenta estas características. Si en otras también las presentan, será el problema de que uno tiene que mirar las otras. Éste es un problema de esta sociedad.

A lo que llevó el análisis de la mercancía es que salimos de su valor de uso como tal, y ahora lo que tenemos que preguntarnos es por la necesidad del valor de cambio. Yo voy a hacer acá una aclaración... Hago una aclaración puntual y una general. La vez pasada yo dije que vamos a seguir el desarrollo tal como lo va a plantearlo Marx, y a cierta altura, vamos a volver a mirar ese desarrollo. Entonces, yo primero lo voy a hacer estrictamente como va apareciendo en *El Capital*. Después vamos a volver sobre eso, e incluso vamos a volver sobre eso a partir de algo que está observado en el texto. En el texto no se explaya más en qué es el valor de cambio, pero lo que uno tiene que pensar es.... Hago esta aclaración y después sigo con el orden del texto. Cuando uno dijo el valor dijo que es un atributo que tiene la cosa desde el punto de vista del sujeto. Eso es, cuando uno habla del valor a lo que se refiere a esto. ¿Qué es entonces el valor de cambio? Es el atributo que tiene la cosa de cambiarse en una cosa distinta, transformarse materialmente para el sujeto, sin que ese sujeto opere sobre la materialidad de la mercancía. El valor de cambio es, desde el punto de vista del sujeto, el atributo que tiene la mercancía de cambiar su materialidad, porque se transforma en una mercancía distinta, sin que nadie opere sobre esa materialidad. Voy a tomar el ejemplo que más de uno de ustedes me ha oído repetirlo: Si agarro una cantidad de harina, agua, sal y demás, yo lo puedo amasar y lo convierto en ñoquis. Yo lo puedo seguir amasando, y lo mejor que me puede salir es un mazacote que no se puede comer. Ahora, si estos ñoquis son una mercancía y yo las tengo, ¿qué atributo tienen esos ñoquis para mí? Que se pueden transformar en un objeto distinto. Por ejemplo, si cambio 10 platos de ñoquis por un par de zapatos, yo tenía 10 platos de ñoquis, no hice nada materialmente con los 10 platos de ñoquis, y resulta que ahora tengo un par de zapatos. Eso es, ante todo, el valor de cambio. Es la posibilidad de transformar materialmente una

cosa en una cosa materialmente distinta sin operar sobre su materialidad, visto desde el punto de vista mío. Y como es desde el punto de vista mío, del sujeto, van a ir apareciendo todas las determinaciones de ese valor de cambio puestas en relación con el sujeto para el cual tiene el valor de cambio.

Y entonces, lo que uno ya tenía es que el valor de uso siempre aparece en cantidades determinadas: 10 platos de ñoquis. Y, por lo tanto, lo que va a aparecer en el valor de cambio inmediato, es una relación de carácter cuantitativo: 10 platos de ñoquis que se pueden cambiar por un par de zapatos. Una determinada cantidad de valor de uso que se cambia por otra cantidad de valor de uso. Entonces, lo que va a seguir es decir bueno, si yo trato de encontrar un contenido cualitativo dentro del valor de cambio, esto parecería ser una contradicción en los términos porque el valor de cambio no es más que una relación cuantitativa relativa. Y entonces acá lo que va a aparecer es el desarrollo del análisis, que ya no tiene la pregunta simplemente por la necesidad, esto es una forma simple del análisis, porque es el análisis que corresponde a una cuestión, una determinación de carácter cuantitativo. Y lo que va a aparecer de inmediato es: yo tengo la posibilidad de que dos cosas que son materialmente distintas, una ocupe lugar de la otra. Y por lo tanto en esta relación de cambio que está en una cantidad determinada, la relación de cambio es una relación de igualdad. Entonces lo que yo me tengo que preguntar cuando tengo delante una relación de igualdad es qué atributo cualitativo común hay de los dos lados de la relación para que la relación se pueda establecer. Uno aprende de chiquito que uno no puede sumar peras con manzanas. Y eso lo que está diciendo es que tiene que haber una cualidad común. Y uno no puede medir cosas si no conoce primero cuál es la cualidad que determina a esa cosa. Uno lo puede plantear en estos términos, pero es un problema para los economistas que viene de no poder contestarte con claridad qué es una mercancía... Los sistemas de cuentas nacionales, la técnica de las cuentas nacionales empieza por desconocer cuál es la cualidad del objeto que tiene que registrar. Y entonces le parece que son un problema cuantitativo. Hay cosas que son difíciles de registrar y otras que son más fáciles, entonces a unas las contamos, y a otras no, cuando son cualitativamente idénticas dos cosas que las contamos y las otras no, y son cualitativamente distintas dos cosas que contamos y las metemos como si fueran cualitativamente lo mismo. Entonces, lo primero que uno tiene que tener primero acá, cuando está delante de una relación de carácter cuantitativo, es que tiene que haber una sustancia común. Esas dos cosas tienen que ser cualitativamente iguales, y tienen que tener ese atributo cualitativo en la misma magnitud, si están en una relación de igualdad. Tiene que estar este atributo cualitativo, y la cantidad este atributo cualitativo tiene que ser igual de los dos lados de la relación de igualdad.

Y entonces, si nosotros hasta acá estábamos avanzando en el análisis de la mercancía, conociéndola en su condición de valor de uso y valor de cambio, ahora ese mismo análisis nos puso delante de la situación de que tenemos que buscar cuál es la cualidad que hace de esa cosa un valor de cambio. Y un cachito más adelante en el desarrollo va a aparecer, ahora nos tenemos que preguntar no por qué es el valor de cambio, sino qué es el valor. ¿De dónde sale esta cualidad? ¿Por qué la mercancía es este objeto que tiene como cualidad poder igualarse con un valor de uso materialmente distinto y entrar en esta relación de cambio?

Yo voy a hacer después un desarrollo que difiere algo del que está planteado en *El Capital*. Por ahora voy a seguir estrictamente con lo que está en *El Capital*. Entonces, lo que Marx va a seguir avanzando en el análisis, preguntándose por la necesidad ahora del valor de la mercancía, es: si yo tengo que encontrar una sustancia que es común, una cualidad común de los dos lados, y lo primero que dije es que la condición para esto, para que se entre en esa relación, es que sean valores de uso distintos, por lo tanto, esa cualidad común no puede estar en su condición de valores de uso.

Me perdí en qué momento pasamos del valor de cambio al valor.

Cuando estamos preguntándonos por la cualidad. Ya no es la relación, sino que es qué cualidad permite que se entre en relación. Y entonces, en el desarrollo como lo va a hacer Marx dice: el valor de uso no puede intervenir, es una condición porque está portado en el valor de uso este atributo de cambiabilidad, pero ese valor de uso no puede ser la causa del valor. Acá para poder relacionarse las mercancías tienen que tener...

El valor de cambio es un atributo de la mercancía, no es de los sujetos que cambian mercancías. Yo no tengo valor de cambio. Como sujeto, como persona, yo no tengo valor de cambio. ¿Donde encontré el valor de cambio? Lo encontré en una cosa que es exterior a mi persona: es un objeto exterior que sirve para satisfacer necesidades humanas que, desde mi punto de vista, es un valor de uso. Ahí encontré el valor de cambio. Entonces ahora yo tengo que contestar, mirando la mercancía, de dónde sacó el valor de cambio. Es un atributo de la mercancía ser un valor de cambio. La economía tanto la clásica como la neoclásica usan como si fueran sinónimos valor, valor de cambio y precio. Pero hasta acá no encontré que tiene precio. Lo que encontré es que tiene la capacidad para cambiar su materialidad sin que le toquen la materialidad, por eso lo llamo que es un valor de cambio. No me encontré con algo que se llama precio, me encontré con este atributo. Desde el punto de vista mío que me quiero apropiarme del valor de uso, la mercancía tiene un valor de cambio, me sirve para cambiarle la materialidad y poner una cosa distinta, un valor de uso distinto, respecto del que yo tenía.

Para que se pueda cambiar, tiene que tener el atributo de la cambiabilidad. Entonces, yo no puedo explicar que tiene el atributo de ser cambiable porque se cambia, sino que tengo que primero tengo que explicar cuál es el atributo que le permite cambiarse para después decir bueno por eso se cambia. Si no ya estaría poniendo como explicación del fenómeno lo que es el mismo fenómeno, estaría explicando la cambiabilidad porque se cambia. Y lo que primero tengo que explicar es cómo es que un objeto natural material tiene un atributo que es completamente antinatural, que es transformarse en una cosa materialmente distinta sin que se opere sobre su materialidad. Entonces, esto es lo que yo tengo que explicarme. No puedo decir que porque se cambia por eso tiene valor de cambio. Justamente, lo que encuentro es que se cambia en determinadas proporciones. Parecería que eso es un atributo que no va más allá, que es cambiarse en distintas cantidades de otras cosas. La pregunta que tengo es: ¿de dónde saca esa capacidad? Y digo, para tener esa capacidad antes tiene que tener un atributo en común, y la pregunta que tengo es de dónde le salió el atributo en común. Recién estoy a esta altura, no tengo otra cosa para preguntarme qué es: ¿de dónde le sale el atributo en común?

Acá hay una cualidad que es propia de la mercancía que está en los dos lugares, y que está en la misma cantidad. Entonces, si me pregunto si el valor de uso puede ser la causa de esa igualdad... Lo primero que dije es que son dos valores de uso distintos, por lo tanto, ni tantos valores de uso concretos, claramente no lo puede ser. Pero el siguiente paso que tengo es, yo podría decir que es la condición abstracta de ser un valor de uso... Yo podría decir que el ser un valor de uso es lo que le da la capacidad para cambiarse. Y frente a eso puedo contestar, de manera más inmediata, esto: el valor de uso es el atributo que tiene desde mi punto de vista esa cosa para satisfacer mis necesidades humanas. Y todo el mundo sabe que sobre gustos no hay nada escrito, entonces, lo que es ese valor de uso para mí tiene una magnitud (si yo fuera a hablar de magnitud) que es distinta a la de los demás. Y el valor de cambio es un atributo objetivo de la cosa, de la mercancía. No es que tiene un valor de cambio para mí y tiene un valor de cambio para los otros. Es un atributo que le aparece en una determinada cantidad a una cosa. Entonces ese planteo de que puede ser el valor de uso en abstracto la respuesta es que eso no tiene una existencia objetivada en la mercancía.

En el intercambio yo voy a cambiar algo que sea en la misma cantidad. Ahora, yo tengo que estar suponiendo una conducta: que los tipos no se dejan engañar. ¿Por qué supongo que es igual?

Yo no dije que los individuos sean o no sean engañados. Dije que para que dos cosas que son cualitativamente distintas se puedan poner en una relación de igualdad, en realidad, lo que tienen que tener adentro es una cualidad común en la misma cantidad. Si no, no se pueden poner en relación de igualdad. Puede ser que, en el desarrollo, uno encuentre que la cualidad que tiene es que hay individuos que son más vivos. Pero entonces ya no está en la misma calidad de los dos lados... Entonces, yo me tengo que explicar cómo es posible que un objeto, vamos a tomarlo así, que 10 platos de ñoquis se conviertan en un par de zapatos. Lo que tengo que explicar es eso. Hasta acá lo que tengo que explicar es cómo es posible que exista el valor de cambio. Después, cuando sigamos adelante, van a parecer estas cuestiones y va a parecer, bueno, si uno más vivo que el otro, qué es lo que pasa con la relación de cambio. Pero si todavía no pudimos explicar cómo es que, sin que uno sea más vivo que el otro, se pueden cambiar los objetos, pueden entrar en una

relación de cambio, entonces, no podemos contestarnos qué papel juega el ser más vivo o menos vivo. Lo que tenemos que explicar es cómo es posible que exista el cambio. Lo que nos vamos a encontrar, cuando avancemos más y lleguemos a una respuesta a esto, a esa situación que vos decís, donde uno puede decir “bueno, pero hay individuos más vivos y más tontos”, van a haber dos respuestas: una respuesta va a ser la normalidad, esto va a ser general, y la otra respuesta de problemas más complejos que subyacen en tu planteo es no lo puedo contestar. Hasta acá no puedo explicar cómo se cambian cosas que no encierran la misma cantidad de la misma sustancia común. Entonces estoy en deuda, tengo que seguir, y cuando siga, veo si me encuentro... La respuesta anticipada es: sí, me encuentro con la respuesta de por qué se pueden cambiar cosas que en realidad no encierran la misma cantidad de sustancia común. Pero primero tengo que explicar de dónde salió la cambiabilidad, y después me tengo que explicar las formas de la cambiabilidad que es tu preocupación.

Entonces, lo que Marx va a plantear a esta altura es que yo tengo que encontrar algo que está en las mercancías, que tienen que ser objetos cualitativamente distintos como valores de uso, y sin embargo, como valores de cambio no pueden tener ninguna diferencia cualitativa (y por lo tanto, no pueden encerrar nada de valor de uso). Entonces el análisis tal como lo va planteando Marx pasa a decir bueno, si yo prescindo del valor de uso de la mercancía, prescindo de todas sus cualidades concretas particulares, entonces lo que me va a desaparecer es la materialidad, me desapareció el origen natural de esa materialidad, me desapareció toda determinación de carácter natural. Esto no puede brotar de una determinación de carácter natural porque las determinaciones de carácter natural intervienen haciendo valores de uso distintos, y acá el problema es qué es lo que tienen en común, no lo que tienen de distintos. Y va a venir la observación diciendo: si uno prescinde del valor de uso de las mercancías, lo único que les queda es que son productos del trabajo producto del trabajo. Pero dice: no productos del trabajo. Si yo hago atracción de las formas concretas del trabajo que produce la materialidad de estos valores de uso, entonces lo que va a aparecer es el trabajo abstracto. Simplemente, lo que va a decir es un trabajo humano indiferenciado. El gasto de fuerza humana de trabajo, no importa de qué manera concreta se haya aplicado ese gasto. Y entonces dice, bueno, como cristalizaciones de esta sustancia social común (y acá aparece la referencia social porque aparece una relación de cambio) a todos ellos, estos objetos son valores, son mercancías. Si lo consideramos como objetivaciones, materializaciones, cristalizaciones de ese trabajo humano, de ese simple trabajo humano, prescindiendo de la forma concreta que haya tenido el trabajo, es que estos objetos son valores y, por lo tanto, son mercancías.

Hasta acá apareció como producto de un trabajo indiferenciado. Hago esta aclaración, desde ya: justamente, Marx no va a detener acá el análisis. El acápite siguiente va a ser el análisis del trabajo. Y, cuando las glosas marginales al Tratado de economía política de Wagner (un apunte que escribe para sí al final de su vida) discuta cuál es el punto de partida, va a decir “yo arranco por la mercancía, arranco por el análisis de la mercancía, y lo que no se dan cuenta los que me critican (dentro de la crítica que le está haciendo Wagner), aparte de cuál es el punto de partida, es que yo no me que detengo en el análisis de la mercancía, sino que analizo el trabajo productor de mercancías. En el desarrollo que va a exponer, primero va a estar simplemente el descubrimiento del trabajo, después va a estar el desarrollo del análisis del trabajo. Entonces, en ese análisis del trabajo van a parecer cosas que hasta acá no se veían.

Acá vos decís que es trabajo indiferenciado, pero Marx agrega también “social”.

No, la sustancia social común es la capacidad de la mercancía para cambiarse, para entrar en relación social entre ellas. Esa es la sustancia social común. No dice que el trabajo tiene que ser social, eso va a aparecer en el análisis del trabajo. La referencia social es a la intercambiabilidad, a que las mercancías tienen una relación social, se vinculan unas con otras. Hasta acá es trabajo humano indistinto, después va a aparecer ese atributo al que vos hacés referencia. La sustancia social es ese atributo que tiene la mercancía que le permita relacionarse socialmente con otras, ponerse en el lugar de la otra, intercambiarse con la otra. No está explicitado el carácter social del trabajo. Eso va a aparecer cuando analiza el trabajo productor de mercancías.

O sea, ¿el valor que tienen las mercancías es social?

El valor es un atributo social que tienen las mercancías, mirado desde el punto de vista del individuo. Porque el valor siempre está mirado desde el punto de vista del sujeto, no de la mercancía.

Entonces, acá Marx hace estas observaciones, y apareció lo que sería esta sustancia común que permite que una mercancía se ponga en el lugar de la otra. Porque en realidad, en la relación de cambio, desde el punto de vista del valor, no hay cambio, no hay variación, ¿está claro? Yo tenía una cosa que era el producto de 10 horas de trabajo (en este sentido, de un trabajo que no importa de qué forma concreta se haya realizado). Lo cambio por otro que es, desde el punto de vista de cuánto producto de un trabajo indiferenciado tengo, sigue siendo lo mismo, siguen siendo 10 horas de trabajo. Entonces, cuando los cambio uno por el otro, lo que sigo teniendo de este lado es lo mismo que tenía antes. Por eso es que uno puede tener el lugar que tenía en el otro, porque son indistintos desde este punto de vista.

Ahora, acá lo que apareció es la cualidad común, e inmediatamente después de mostrada la cualidad común, el análisis se encuentra con que, en realidad, eso que aparecía como una cualidad común, tiene una diferenciación cuantitativa que implica que ya no tiene la cualidad común. Y esa diferenciación cuantitativa viene de esta observación de que cuanto más holgazán sea un individuo más tiempo de trabajo va a gastar para producir una mercancía. Y entonces, donde parecía que uno ya había terminado el análisis y había agotado la cualidad común, el problema de la cantidad de esta cualidad común muestra que todavía hay una diferencia cualitativa. Y entonces, el análisis va a avanzar superando esa diferencia cualitativa: va a decir esto es trabajo humano igual, es una inversión de la misma fuerza humana de trabajo.

Ahora lo que tenemos es el trabajo indiferenciado. Resulta que dice, ahora se me acabaron las diferencias cualitativas, hay una diferencia cualitativa que me brota de una diferencia cantidad. Si yo gasto mucho tiempo inútilmente, resulta que esto no es lo mismo; ese trabajo que yo había dicho que ya encontré cuál es la cualidad común, todavía no tengo la cualidad común. Pero no la encuentro la diferencia afuera de esa cualidad, ahora está adentro de esta cualidad. La cualidad de este trabajo humano indiferenciado es simple gasto de fuerza humana de trabajo. Miro los simples gastos de fuerza humana de trabajo y digo “sí, pero esto tiene una diferencia cualitativa que es por haber gastado más o menos”. Y después viene una observación, que en realidad es una observación que está adelantando el desarrollo. Va a venir la explicación de que esto es el trabajo socialmente necesario, pero va a venir en los términos de decir bueno, si yo considero toda la fuerza de trabajo de la sociedad, lo que puedo decir es que en cada individuo hay una cuota de esa fuerza de trabajo de la sociedad. Ésa es su fuerza de trabajo individual. En cuanto es igual a todas las otras, esto es un tiempo de trabajo socialmente necesario. Y en este sentido, va a aparecer la determinación cualitativa que sigue: no es simplemente el trabajo indiferenciado, el trabajo abstracto, sino que va a ser el trabajo abstracto que está hecho de manera socialmente necesaria.

Y entonces va a venir una aclaración diciendo, bueno, estas son las condiciones normales de producción, es la condición normal de producción, la destreza normal y la intensidad del trabajo normal. Y acá uno puede detenerse un cachito que voy a hacer una muy cortita aclaración de por qué aparecen estas tres cosas. Cuando dice condiciones normales de producción se refiere a lo que va a aparecer en el texto, que se conoce como la fuerza productiva del trabajo o la capacidad productiva del trabajo que, en los términos simples, uno se refiere como la productividad del trabajo. La productividad del trabajo está determinada por la técnica de producción que se usa: una diferencia de productividad es una diferencia en la técnica, suponiendo habilidad normal e intensidad normal. La habilidad es un problema individual que después vamos a ver qué pasa con eso, va a haber individuos que son más hábiles, menos hábiles. Bueno, acá está considerado que el gasto de simple fuerza humana de trabajo es el gasto hecho por un individuo normal, que sabe trabajar de manera normal. Y el otro elemento que es la intensidad se refiere a que, con una misma técnica, cuán concentrado tengo el gasto de trabajo que estoy haciendo. Doy mi ejemplo grosero: yo puedo pintar esa pared con una brocha, y dar 10 golpes de brocha por minuto, y puedo pintar esa pared con una brocha, que es la misma productividad del trabajo, pero doy 20 golpes de brocha por minuto. El resultado es que, vamos a tomarlo en términos muy simples, cuando dé 20 golpes de brocha por minuto voy a terminar gastando más rápido mi fuerza de trabajo. Voy a gastar mi cuerpo aceleradamente. Si lo tomamos en los términos más simples y groseros, yo podría decir que, dando 10 golpes de brocha por minuto, puedo trabajar 10 horas. Si doy 20 golpes de brocha por minuto, me gasté la misma fuerza de trabajo en 5 horas. Esto es la diferencia en intensidad. La diferencia en la productividad viene de que yo, con la misma intensidad, pinto con la brocha o pinto con un soplete.

Entonces, la productividad de mi trabajo, cuando pinto con el soplete con la misma intensidad, es mucho más grande que cuando pinto con la brocha. Al cabo de 10 horas de trabajo, como hice la misma intensidad y, por lo tanto, gasté mi cuerpo en la misma proporción, yo voy a tener pintada una superficie mucho mayor. Esto es algo que después va a estar implícito en buena parte del desarrollo... En algún momento del desarrollo va a aparecer más considerado, y es algo que uno tiene que tener en cuenta.

Entonces acá lo que apareció es la determinación cualitativa, que es el trabajo socialmente necesario, y que hasta acá apareció como la condición normal de la producción. Llegado a este punto, Marx va a detenerse en las determinaciones de la magnitud del valor. Y la magnitud del valor, como el valor es cantidades de trabajo abstracto socialmente necesario, la magnitud del valor va a tener una relación inversa con la capacidad productiva del trabajo. Cuanto más productivo sea el trabajo, va a hacer una cantidad más grande de valores de uso en el mismo tiempo. Acá lo que uno tiene que tener en cuenta es que en el mismo tiempo de trabajo se produce la misma cantidad de valor, no importa si el trabajo es más productivo o es menos productivo. 8 horas de trabajo son 8 horas de trabajo. Ahora, si la productividad del trabajo se duplica, en 8 horas de trabajo se hace el doble de la cantidad de valores de uso que se hacía antes. Y en ese caso, cada unidad del valor de uso encierra la mitad de la cantidad de trabajo que encerraba antes, y entonces su valor va haber descendido a la mitad. La magnitud de valor de las mercancías va a depender, en una relación directa, de la cantidad de trabajo que se haya gastado, y de manera inversa respecto de la productividad ese trabajo.

Y llegado a este punto, Marx va a salir de lo que es específico, del desarrollo que venía haciendo del análisis la mercancía, y va a hacer lo que aparecen como observaciones externas. Va a decir que un objeto puede ser un valor de uso sin ser valor, y dice que esto ocurre cuando se convierte en un valor de uso sin que haya mediado el trabajo humano. Y va a dar el caso del aire, de la tierra virgen, de los bosques silvestres, etc. Entonces acá uno podría decir que tengo un problema porque yo sé, por ejemplo, que la tierra virgen tiene precio, tiene valor de cambio. Yo puedo arrancar con tierra virgen y transformarla en un objeto materialmente distinto. La respuesta que uno tiene a esta altura es que eso, hasta acá, es inexplicable. Si yo quisiera explicar cómo es que la tierra virgen aparece teniendo un valor de cambio, esa aptitud para cambiarse, no lo puedo explicar. Porque yo sé que no es producto del trabajo, y hasta acá lo que sé es que sólo los productos el trabajo tienen este atributo. Ése es un producto de la naturaleza, y la naturaleza no interviene en la determinación del valor de cambio. La tierra virgen no es el producto del trabajo y, sin embargo, aparece teniendo valor de cambio.

Lo que de un valor de uso un valor, es decir, vamos a llamarlo más simple, un valor de cambio es el trabajo. En la tierra virgen no hay trabajo y, sin embargo, aparece como un objeto cambiante. Entonces yo estoy en deuda esta altura, porque tengo que llegar a explicar por qué la tierra virgen, que no es un producto del trabajo, sin embargo, aparece teniendo la aptitud para cambiarse. Acá hay una deuda que no puedo contestar. Si yo dije que los objetos que son cambiables, son cambiables porque son producto del trabajo, y me encuentro con que la tierra virgen es un objeto cambiante y no es producto del trabajo, tengo un problema que, por ahora, no me lo puedo contestar, no puedo explicar.

Ahora, tengo otro problema que es éste: yo tengo otros productos del trabajo que no son valores de cambio. No quería adelantarme con esto, pero hago esta observación. Tomemos simplemente un ejemplo más o menos universal: el producto del trabajo de las amas de casa no tiene valor de cambio, no tiene la capacidad de cambiarse por otro producto del trabajo. Como dijimos, empezamos a mirarlo hasta acá, lo que tenemos es que el producto de las amas de casa no tiene valor de cambio, y es producto del trabajo. Y uno puede decir, es el producto del trabajo socialmente necesario: el ama de casa, en esta determinación que aparecía hasta acá, trabaja normalmente. Entonces nosotros tenemos esa deuda, que vamos a ver si el análisis del trabajo nos la contesta. Sigamos adelante a ver qué es lo que nos dice. Entonces está esta observación, y hay otra observación, que es que un objeto puede ser útil y producto del trabajo sin ser mercancía. Y dice que las cosas que están destinadas a satisfacer las necesidades personales son valores de uso y, sin embargo, no son mercancías. Y acá va a aparecer, entonces, el término “sociales” en un segundo sentido, que va a tener que ver con el trabajo que era socialmente necesario. Dice “tienen que ser valores de uso para otros”. Y acá lo que aparece es la referencia de que un valor de uso para otro, es un valor de uso social. Esto quiere decir que cuando uno trabaja para otro hace un

trabajo social, cuando trabaja para uno mismo produce valores de uso para uno mismo, valores de uso individuales. Y acá, cuando hablemos entonces del trabajo que produce mercancías, lo que vamos a tener es que es un trabajo social en un doble sentido: es social en el sentido de que es socialmente necesario, es el normal, pero, además, está hecho para otros. El trabajo doméstico está hecho para otros, es trabajo social, se supone que el trabajo del ama de casa es para su familia. Este desarrollo tiene que poder contestarme, no sólo por qué arrancó desde donde arrancó, sino que además me tiene que poder contestar por qué cosas que no son producto del trabajo aparecen como si fueran objetos cambiables. Que lo que sé hasta esta altura es que no tienen valor, porque lo que dije es el valor es el trabajo, y ahí no hay trabajo. Entonces, no tiene valor y, sin embargo, tiene valor de cambio. Bueno, ¿cómo se explica esto?

Y acá hay un agregado que hace Engels... Que acá hay un problema con las traducciones. La traducción de Siglo XXI está hecha sobre la segunda edición alemana que es la última hecha en vida de Marx. La tercera y la cuarta tienen modificaciones que estaban hechas con un ejemplar de El Capital que Marx usaba para sí mismo, y que le había hecho modificaciones, entonces después incorporaron esas modificaciones. Yo estoy acostumbrado a leer la del Fondo de Cultura que es de la tercera y cuarta edición alemana. Y a veces leyendo la de Siglo XXI, de repente digo "no puede ser que diga esto, porque yo recuerdo que no dice esto". Y veo que hay una notita y al pie de página está la versión conocida. Hay algunas modificaciones, una en particular, que es una corrección a una cosa que no está bien planteada en la segunda edición, está dicha al revés. Los que estudiaron con Néstor Lavergne saben que Néstor Lavergne se fascina con esa diferencia, y lo considera muy importante. Y para mí, la diferencia consiste en que estaba mal en la segunda edición, y que en la tercera edición está corregido. Es un sinsentido lo que dice en la segunda. Ahora, en esta tercera y cuarta edición aparece una observación que hace Engels, que hace al problema que habíamos estado hablando antes. Porque Engels considera necesitado de aclarar, y no sólo para otros, pura y simplemente: "Para ser mercancía el producto ha de pasar a manos de otro, del que consume, por medio de un acto de cambio." Y acá se está explicando la condición de mercancía por el cambio, en lugar de explicar el cambio por la condición de mercancía. Entonces, esto es un desarrollo que invierte la determinación. Lo que va a agregar Engels es que para que sea mercancía tiene que pasar a través de un acto de cambio. ¿Quién es el determinante? El acto de cambio, porque esa es la condición que tiene que haber para que esto sea mercancía. Lo que yo tengo que explicar es al revés: tengo que explicar el acto de cambio.

Yo arranqué con el valor de cambio, por lo cual me di cuenta que el cambio existía. Pero ahora salí del valor de cambio, y me estoy contestando qué es el valor de esta mercancía. Cuando a continuación aparecen estas aclaraciones diciendo, bueno, hay cosas que son valores de uso pero no tienen valor porque no son producto del trabajo, viene la aclaración de que el trabajo tiene que ser para otro. Es una aclaración que en realidad uno puede decir estaba implícita desde el arranque, pero acá aparece por primera vez especificado que el trabajo tiene que ser para otro. Yo tengo que haber trabajado para otro, tengo que haber hecho un trabajo social. Porque trabajo para otro estoy llegando al punto en que puedo explicar por qué existe el cambio. ¿Qué es lo que introduce Engels acá? Decir que porque existe el cambio por eso es una mercancía. Entonces me puso como explicación lo que yo tengo que explicar. ¿Qué atributos tiene que reunir? Tiene que ser producto del trabajo, tiene que ser un trabajo social, tiene que pasar a manos del otro por medio del cambio. Entonces, primero tengo el cambio, y después tengo la explicación de por qué los objetos son cambiables. El orden que hasta acá que vengo siguiendo y que puedo seguir es: es un producto del trabajo y está hecho para otros. Yo ahora tengo que explicar por qué este producto del trabajo tiene esa capacidad particular de cambiarse. No sé si se entiende: estoy poniendo como causa lo que es la manifestación de que tiene la determinación.

Esa igualdad que nosotros nos preguntamos, qué es lo que hay de igual, también puede estar en la característica de que los dos tienen valor de uso. O sea, que los dos productos tengan la característica de ser útiles depende de que te lo acepten en el intercambio.

Tiene que ser útil para el que lo va a recibir...

¿Y cuándo me doy cuenta de eso? En el intercambio.

No, yo sé antes de ir a cambiar que es útil. Si no, no lo cambio.

Pero por ahí produzco algo y después a la sociedad por ahí no...

Vos estás yendo más adelante de lo que llegamos. Yo lo voy a contestar muy simplemente, saltando para adelante. Lo que yo produzco es un valor de uso, por eso lo quiero cambiar por un objeto distinto, que para mí sí es un valor de uso. Pero para llegar a ese punto todavía nos falta más desarrollo. Hasta acá es un valor de uso para el que lo va a recibir, para aquel para el cual se trabajó. Yo trabajé para el otro, es un valor de uso para el otro. Para mí puede serlo o no serlo. Si lo fuera, me lo quedaría. Entonces, para mí no es un valor de uso. Es un valor de uso para el que lo va a recibir. El que se va apropiarse del valor de uso, el que va a realizar el valor de uso, no el que lo produce. Es como si Engels quisiera explicitar más, que tiene que intervenir el cambio. De todas formas, es una aclaración que no corresponde en ese lugar. Esto es un intento de aclaración que, a mi entender, lo que hace es invertir la determinación. Es una mala aclaración, es una aclaración que, para mí, está fuera de lugar. Es como si uno estuviera enumerando atributos y dijera que tiene tres atributos. Entonces el cambio explica que sean mercancías, y en realidad es al revés: tiene dos atributos, por eso es que se puede cambiar.

Yo creo que hice referencia la vez pasada a esta cuestión. Cuando Marx le manda la versión original de este capítulo a Engels, la primera edición, Engels le dice “preparate porque te van a saltar encima, porque las mercancías todo el mundo sabe que no se cambian en proporción a las cantidades de trabajo”. Y la respuesta de Marx es “si yo me pongo a aclarar eso, entonces tengo que destruir el método dialéctico”. Ésta es una aclaración que destruye el método dialéctico. Ése es el problema. Entonces, porque haya un montón que crean que para Marx todo el producto del trabajo para otros es una mercancía, no quiere decir que uno tiene que destruir el método dialéctico y poner arriba de todo “bueno, pero tengan en cuenta que se tiene que cambiar”... Ése es el problema. Es una aclaración que es, si se quiere, obvia, pero que invierte las determinaciones. Yo puedo decir, sí, mercancía es sólo las cosas que pasan a través del cambio. Y hago una observación que es absolutamente cierta, por eso el trabajo del ama de casa no es una mercancía. Ahora, el problema es, si yo estoy haciendo observaciones que revoleo... Estoy haciendo un desarrollo en el cual estoy tratando de descubrir de dónde sale este atributo de cambiabilidad. Está bien, yo puedo decir que las mercancías son productos para otro que pasan a manos de otro a través del cambio. Y estoy diciendo algo que es cierto. Ahora, no se condice con lo que estoy desarrollando. Estoy metiendo una descripción exterior en el momento en que tengo que explicar... Porque el problema que tengo acá sigue siendo explicar por qué la mercancía tiene ese atributo de la cambiabilidad, de dónde le sale este tributo. Y en realidad, en el análisis que va haciendo, Marx va a llegar a este punto y va a decir “acá se terminó el análisis de la mercancía, la mercancía no tiene más para decirme”. Y yo todavía no tengo la respuesta al problema que tenía, que es de dónde le sale la cambiabilidad. Sé que tiene esa cambiabilidad como expresión de trabajo abstracto socialmente necesario. ¿Por qué el trabajo abstracto socialmente necesario le va a dar ese atributo? Cuando Marx hace el desarrollo, lo está haciendo estrictamente sobre la mercancía. El desarrollo que yo voy a plantear después, en el punto 4 del capítulo 1, es que va a ser una comparación exterior entre lo que son mercancías y lo que no son mercancías. Yo después voy a retomar la exposición haciendo ese desarrollo, donde entonces uno empieza a mirar, a contestarse estas cosas que van apareciendo desde el principio. Pero eso falta al método dialéctico, porque el método dialéctico dice “yo tengo un concreto, y a ese concreto es al que tengo que analizar”. Entonces traer el trabajo del ama de casa, que no es una mercancía es no mirar el concreto que yo tengo que analizar y estoy faltando al desarrollo que corresponde al método dialéctico. ¿Qué es lo que hace Engels acá? Falta al método dialéctico, me trae una explicación que no es lo que yo vengo avanzando.

Entonces yo analizo la mercancía. De lo que tenemos delante sabemos esto, y esto no nos contesta por qué es que la mercancía tiene esta aptitud para el cambio. Esto no contesta cuál es la sustancia común que efectivamente posibilita que la mercancía tenga la aptitud para el cambio. No contesta por qué debería tenerlo. Y entonces, si el valor es el trabajo abstracto socialmente necesario, para poder seguir avanzando en el análisis lo que tenemos que analizar es qué tiene de peculiar el trabajo productor de mercancías. Porque hasta acá lo que nosotros miramos es el trabajo humano sin detenernos en ninguna especificidad propia de la producción de mercancías. Y la

pregunta, la cuestión que tenemos por delante es el desarrollo del análisis del trabajo productor de mercancías. Y eso es lo que vamos a abordar.

Esta es la explicación que tenemos acá: el valor es el trabajo distinto gastado en producir la mercancía, materializado en la mercancía. Si uno mira otros trabajos y dice, hay otros trabajos que se materializan en su producto, que son gastos del cuerpo humano y que, sin embargo, no producen valor, entonces tengo que seguir el análisis. Esta no es una respuesta suficiente. Hasta acá encontré que sí, que esto es la sustancia común. Y, sin embargo, a esa sustancia común le faltan determinaciones. En la mercancía ya no puedo encontrar más determinaciones, porque ya le miré todo lo que era: valor, valor de uso. Ya no queda nada. Para encontrar esas determinaciones lo que tengo que ir a buscar es qué es la sustancia del valor. La sustancia del valor es el trabajo. Bueno, ahora, ¿qué diferencia cualitativa tiene el trabajo que produce mercancías? Y eso es lo que sigue.

El valor es el trabajo materializado en la mercancía, no es el trabajo por sí. Es el trabajo que está materializado en la mercancía, que está gastado en producir la mercancía. Es el trabajo que se gastó, el trabajo abstracto que se gastó en producir la mercancía, eso es el valor de la mercancía... Socialmente necesario... Y después vamos a ver qué otros atributos. Hasta acá esa es la determinación, que aparece como este atributo de cambiabilidad que tiene la mercancía. Y ¿por qué tiene el atributo de cambiabilidad? Porque es materialización de ese trabajo. Lo pongo así: el trabajo abstracto materializado en la mercancía, eso es el valor de la mercancía. Por un lado, materializado, cristalizado... Es trabajo que se transformó en esta cosa: eso es el valor de la mercancía, en lo que miramos hasta acá... Vamos a ver, pero lo que nos queda claro a esta altura es que eso no es la determinación completa del valor de una mercancía, que ese trabajo tiene que tener algún atributo cualitativo que esté en la mercancía y que no esté en los productos del trabajo que no son mercancías. Pero hasta acá no apareció.

La cambiabilidad es el trabajo que se representa como este atributo. Lo que uno tiene que tener siempre presente es que la forma no es idéntica al contenido. Lo que aparece es la cambiabilidad (esa es la forma), y el contenido es la cantidad de trabajo. Que hasta acá le conocemos esto. La próxima espero que le conozcamos otra determinación, que es la determinación que claramente está faltando a esta altura. Esto es, si yo parara el análisis a esta altura tendría que decir que este análisis está equivocado: hay productos del trabajo que son cristalizaciones de trabajo abstracto socialmente necesario y que no tienen valor. Si yo parara el análisis acá tendría que decir "me equivoqué". Vamos a ver qué pasa en la clase que sigue.

3 - Análisis del trabajo - 14/04/2009

El valor de cambio es un atributo de la mercancía. Lo que estamos tratando de contestarnos es de dónde sacó ese atributo que es antinatural, que consiste en que puede mutar su cuerpo sin que se opere sobre su materialidad. La mercancía es la que tiene valor de cambio, no es que la mercancía me aparece vacía de valor de cambio y yo digo, bueno, ahora la mercancía tiene valor de cambio. Aparece justamente como un atributo de la cosa. El problema que uno tiene adelante es cómo es posible que esto, que es una existencia natural en el sentido que es una existencia real separada del individuo, puede tener semejante atributo, que además es un atributo de carácter social, es capaz de relacionarse con otra. Esa es la pregunta que seguimos teniendo. Lo que dijimos hasta acá es que la mercancía tiene este atributo de cambiabilidad porque es una materialización de trabajo abstracto socialmente necesario. Hasta acá eso es lo que encontramos arrancando por el valor de cambio y preguntándonos por el atributo en sí, por lo tanto nos llegamos a preguntar por el valor de la mercancía. Y si lo mirábamos, hacíamos esa comparación externa, lo que teníamos es que uno puede decir no me basta con la explicación de qué es el trabajo abstracto, porque hay productos del trabajo abstracto socialmente necesario que no son mercancías. Así que eso es lo que tenemos que contestar: ¿de dónde le sale ese atributo que aparece portado en el cuerpo la mercancía, que es inseparable del cuerpo de la mercancía, y que es su capacidad para relacionarse con otra?

Bueno, entonces esa es la pregunta que nosotros tenemos. Hasta donde habíamos avanzado la clase pasada, llegamos a que ahí terminó el análisis de la mercancía. Miro la mercancía y no me dice más nada. Entonces, hace falta pasar al análisis del trabajo productor de mercancías. Uno ya empezó por el análisis del trabajo productor de mercancías cuando se lo enfrentó por primera vez a la diferencia entre trabajo concreto y trabajo abstracto. Pero hasta ahí el trabajo abstracto aparecía

no teniendo más cualidad que ser una especie de ausencia de cualidad. Aparece como un simple gasto de fuerza de trabajo con diferencia respecto de la forma concreta en que ese gasto se hizo. Y entonces vamos a seguir acompañando el análisis que va desarrollando Marx sobre esto.

Si nosotros nos estamos preguntando por el valor, nos estamos preguntando por el trabajo abstracto. Pero el desarrollo que va a ir haciendo Marx, no arranca por el trabajo abstracto, sino que al revés, arranca por el trabajo concreto. Y arranca por el trabajo concreto mirando que, en el proceso de cambio, necesariamente tienen que entrar los productos de dos trabajos concretos distintos, que no se cambian, que la relación de cambio no se establece entre dos valores de uso iguales y, por lo tanto, no se establece entre el producto del mismo trabajo concreto, sino entre los productos de dos trabajos concretos distintos. Y el mirar ese carácter concreto del trabajo es lo que pone delante la división del trabajo. Entonces, aparece la división social del trabajo, que sólo uno la puede encontrar entrando por el trabajo concreto, porque el trabajo abstracto, lo que sabíamos hasta acá, es que es un trabajo que no tiene diferenciación cualitativa y que, por lo tanto, nunca lo va a poner a uno adelante de esta división social del trabajo.

Y parece que la división social del trabajo lo va a sacar del desarrollo específico de la mercancía, porque va a venir esta observación de que la división social del trabajo es una condición para la vida humana, que no es exclusiva de la producción de mercancías, que es una condición para la producción de mercancías, pero no es sólo en la producción de mercancías donde existe esta división social del trabajo. Y entonces el desarrollo que va a seguir (que tiene un carácter externo, aparece puesto como si fuera una observación inmediata), es esto de que la condición de esos trabajos productores de mercancías, lo que es específico (entonces vuelve al desarrollo del valor) es que son productos de trabajos privados independientes, y que sólo cuando se trata de productores privados e independientes es que sus productos tienen la forma general de mercancías. Hace esta observación que, de vuelta, no brota del desarrollo que viene haciendo: es una observación exterior. Es decir, hasta acá veníamos mirando y miro que el trabajo productor de mercancías encierra este otro rasgo. Lo que nosotros estamos mirando es que es un trabajo social, es un trabajo que está hecho para otros y, sin embargo, en la organización del trabajo que cada uno hace para los otros, los otros están ausentes, la persona de los otros está ausente de la organización de ese trabajo. Cada productor de mercancías organiza su trabajo de manera privada, que quiere decir que los demás están excluidos de participar en la organización de ese trabajo. No es simplemente “los demás” en abstracto, porque si uno está hablando del trabajo social (lo que habíamos remarcado la vez pasada, es el trabajo que se hace para los demás), esos para los que se trabaja están excluidos de participar en la organización del trabajo. Y al mismo tiempo cada uno, cada productor de mercancías que realiza su trabajo de manera privada, los demás están excluidos de participar en la organización de su trabajo. Cada productor de mercancías está excluido de participar en la organización del trabajo de los demás. Esto es lo que estrictamente quiere decir el carácter “privado” de algo: estoy excluido de ese algo. Y cada uno trabaja para los demás con absoluta independencia respecto de esos demás. Entonces va a aparecer esta especificación del trabajo productor de mercancías. Yo hago una observación al pasar, que es que esto ha sido crecientemente borrado de los planteos que se supone que siguen el desarrollo que hace Marx; planteos donde el carácter privado del trabajo desapareció de manera absoluta.

El desarrollo va a seguir, y va a seguir... De vuelta, acá miramos lo que se específico de la mercancía. Ahora vamos a volver a mirar lo que es los atributos generales del trabajo. Y entonces lo que va a aparecer es esta observación de que todos los elementos que forman parte de la riqueza material, que era lo que teníamos como cuestión de arranque, si no tienen sus atributos materiales brotando de la naturaleza, entonces los tienen brotando el trabajo. Y que el trabajo humano, en realidad, es una forma de existencia de la naturaleza que opera igual que lo que opera la naturaleza, que es transformando el trabajo, transformando estas opciones naturales. Y entonces aparece la observación de que el trabajo es una actividad productiva, es un trabajo útil, y que esto es la condición natural de la existencia humana. Y acá está simplemente enunciado: que el trabajo es el atributo, es condición natural, y por lo tanto, esto es condición para la toda la existencia humana. No se refiere a una época histórica determinada.

Lo que uno se encontró hasta acá es que para que dos objetos que son materialmente inconmensurables (porque son cualitativamente distintos) puedan entrar en una relación de igualdad, que es la relación de cambio (la relación de cambio es una relación de igualdad), quiere decir que uno se puede poner en el lugar del otro. Y para que uno se pueda poner en el lugar del otro, tienen

que tener un atributo común. Digamos, no es simplemente un atributo común en el sentido de que lo tienen que compartir, sino que cuando uno se pone en el lugar del otro es como si no hubiera pasado nada, porque lo mismo que estaba originalmente en ese lugar sigue estando, sólo que lo que está cambiado es el valor de uso que tiene cada una de estas mercancías. Ahora, lo que nosotros tenemos hasta acá es, ¿de dónde le puede salir la cambiabilidad a las mercancías? Es de que son producto del trabajo como trabajo abstracto. Y hasta acá llegamos. Uno dice, ¿qué es el valor? El valor aparece como el atributo de cambiabilidad. Ya no es la expresión de la cambiabilidad, sino que es el atributo de ser cambiable. ¿Qué es ese atributo de ser cambiable? Es la forma en que se representa ese trabajo abstracto. Y ahora vamos a ver qué determinación cualitativa tiene el trabajo abstracto y cómo es que se representa, pero eso no lo quiero adelantar.

Entonces, porque es el producto del trabajo abstracto tiene ese atributo de cambiabilidad. Es el trabajo abstracto materializado en la mercancía (porque no es el trabajo abstracto como tal, es porque es el producto del trabajo abstracto), ese trabajo abstracto materializado se representa como su capacidad de cambio. Entonces eso es lo que uno tiene hasta acá. Efectivamente, lo que uno tiene hasta acá es que hay otros productos del trabajo que son productos del trabajo abstracto socialmente necesario, y que no tienen el atributo de la cambiabilidad. Por eso es que uno a esta altura dice, es manifiesto que uno no puede interrumpir el análisis, porque si uno interrumpe el análisis a esta altura se quedó con una apariencia. Es medio prematuro hacer una observación de carácter metodológico, pero uno puede plantear dos formas de detenerse en una apariencia: una es tomar la manifestación inmediata, es decir, bueno, esto me explica las relaciones inmediatas que se me presentan, esto me explica cuál es la determinación que está en juego. Pero este desarrollo que se está haciendo acá, yo no quiero entrar demasiado, pero uno arrancó con la mercancía, que tomó la apariencia de una observación formalmente inmediata, y uno puede empezar a decir, bueno sí, ahora yo sé que la mercancía es un objeto cambiable porque es producto del trabajo, sé que es porque es producto del trabajo abstracto socialmente necesario. Ahora, si yo me detengo a esta altura, voy a haber construido yo la apariencia de que fui más allá de las determinaciones inmediatas (que hubiera sido detenerme en el valor de cambio), y sin embargo, lo que tengo es una apariencia. Hasta acá, ésta es la razón hasta donde la conozco. Pero el hecho de que hay otros productos de trabajo que no son mercancía me está diciendo que eso que yo tengo no es la determinación completa, y que si yo la transformo en una determinación completa me quedo en una apariencia. Entonces me parece que es el trabajo abstracto socialmente necesario en general y, efectivamente, rápidamente, se puede demostrar que no es eso. Entonces, hasta acá el atributo de cambiabilidad es el trabajo abstracto materializado, que se representa como algo que no es lo mismo que el trabajo abstracto materializado. Tiene la forma de ser el atributo de cambiabilidad.

El valor es el atributo de cambiabilidad, porque ahí es donde uno lo encontró cuando arrancó. Y encontró la expresión de ese atributo de cambiabilidad que es el valor de cambio. Entonces, lo que se está preguntando es por este atributo que tiene la mercancía, esta capacidad que tiene la mercancía. ¿Qué es esa capacidad? Es la forma en que se representa el trabajo abstracto socialmente necesario, con este agregado de que tiene que ser hecho de manera privada e independiente, que está materializado en la mercancía. Yo miro el valor y lo que estoy viendo es el trabajo social con todos estos atributos. Cuando miro a un individuo que está haciendo un trabajo social de manera privada e independiente, lo que me va a pasar es que no sé si es un trabajo social o no. Cuando miro el atributo de cambiabilidad de la mercancía, es decir, cuando miro ese valor, yo lo que estoy viendo es el trabajo social que ese individuo hizo de manera privada e independiente. Es la forma en que se me presenta ese trabajo.

El trabajo privado no es social hasta que....

No, el trabajo es social, o es lo que es, en el momento en que se lo realiza. Después de que uno lo realizó el trabajo no existe más y, por lo tanto, es social cuando uno lo hace o es socialmente inútil cuando uno lo hace. El problema que va a aparecer después es cuándo se pone de manifiesto. Pero social es en el momento en el que el trabajo se hace, si es que es útil para otros. Si es inútil para los otros, no es social en el momento en que se hace. Cuando se pone de manifiesto, al trabajo no se le puede hacer nada porque justamente está materializado en sus productos. Entonces ya el carácter del trabajo no puede cambiar. Y esto es una cosa central en una serie de cuestiones que después vamos a mirar...

Pero para que sea social tiene que ser útil para otros, y no se sabe si es útil hasta que no se hace efectivo...

Pero ya ahí estamos entrando en la forma que toma esto, por eso yo traté de no avanzar demasiado. Lo que importa es que el trabajo existe en el momento de la producción. Después de la producción, lo que existe es el producto del trabajo, lo que existe es el trabajo materializado: el trabajo no existe más, no hay más trabajo. Por eso el valor no es simplemente el trabajo, sino que es el trabajo materializado. Entonces una vez que el trabajo se terminó ya no hay vuelta atrás para ese trabajo, e hizo algo útil o inútil en ese momento y después no existe más.

Entonces, retomando, lo que aparecía era esta condición natural para la vida humana. Aparece esto de que toda mercancía es el producto, es la combinación de elementos naturales y del trabajo humano que se aplicó sobre ese sustento natural. Acá aparece esto de que actúa el ser humano lo mismo que actúa la naturaleza, es decir, haciendo que la materia cambie de forma. Y la aclaración, entonces, de que el trabajo no es la única fuente de los valores de uso, por lo tanto, de la riqueza material, sino que esa riqueza material tiene la doble fuente de la naturaleza y el trabajo humano. Y hecho este desarrollo que estaba mirando las determinaciones del trabajo (que ahora aparece como un trabajo en general, ya no importa su forma concreta determinada), es que va a aparecer qué es la materialidad del trabajo abstracto. Y la materialidad del trabajo abstracto es un gasto de cuerpo humano. Sí, esto ya estaba dicho antes, pero parecía que todo el atributo que tenía, toda la cualidad del trabajo abstracto era la ausencia de cualidad.

Acá, lo que aparece es que el trabajo abstracto tiene una cualidad, y esa cualidad es que es un gasto material del cuerpo humano. Lo que va a aparecer representado como valor es un gasto material del cuerpo humano que se transformó en la materialidad de las mercancías. No es una ausencia de cualidad, como uno podría tener hasta acá, sino que acá hay una cualidad que tiene un carácter material. Y esto implica un gasto del individuo que trabaja. Uno puede mirar ciertos trabajos, ciertas formas de actividad productiva, y se puede llegar hasta a medir físicamente cuánto disminuyó la materialidad del cuerpo del individuo que está haciendo ese trabajo. Esto aparece en casos extremos donde hay un gasto de energía muy concentrado, donde el individuo termina de hacer su trabajo y bajó de peso, porque gastó parte de la materialidad de su cuerpo. Uno, haga el trabajo que haga, siempre está gastando una parte de esa materialidad. Llega un momento en que gastó toda su posibilidad de realizar el trabajo y tiene que parar de trabajar, y tiene que reponer esa materialidad. Y no importa bajo qué forma concreta esté haciendo el trabajo, esto está siempre presente.

Entonces, lo que va a aparecer acá es este carácter material del trabajo abstracto que va a estar materializado en la mercancía. Y acá de vuelta, este gasto material de cuerpo humano tiene que corresponderse, porque tenía la determinación de ser el trabajo socialmente necesario, es decir, el trabajo normal. Pero ahora va a empezar a aparecer una diferencia cualitativa dentro de ese trabajo normal. Y va a estar la referencia de que el trabajo humano en el sentido general es el gasto de la simple fuerza humana de trabajo. Es lo que un individuo en su existencia común y corriente, en promedio, porta en su cuerpo.

A partir de ese punto va a venir una observación de que, en realidad, no todos los trabajos son inmediatamente esta forma simple de trabajo, que hay una diferencia cualitativa. Y esa diferencia cualitativa es la diferencia entre un trabajo simple y un trabajo complejo. Y nosotros tenemos una diferencia cualitativa en algo que no puede tener ninguna diferencia cualitativa como no sea un problema de cantidad. Y entonces, la diferencia entre el trabajo simple y el trabajo complejo se reduce a una diferencia cuantitativa. El trabajo complejo es un trabajo multiplicado, es un trabajo potenciado. ¿Por qué es un trabajo potenciado? Porque lo veo al individuo trabajando, produciendo mercancías, y gasta una cierta cantidad de fuerza de trabajo. Pero para hacer ese trabajo antes, de manera privada e independiente respecto de para quién está produciendo la mercancía, tuvo que trabajar, no para producir un valor de uso que es externo a su persona (que ésta era la condición inicial de la mercancía), sino para producirse a sí mismo como capaz de realizar el trabajo que produce esa mercancía.

Vamos a suponer que para trabajar una hora tuvo que antes estar formando su fuerza de trabajo otra hora, y entonces veo un trabajo que, si lo miro como trabajo inmediato, es una sola hora de trabajo, pero si lo miro cuánto trabajo social, cuánto trabajo para otro hizo este individuo de manera privada e independiente, trabajó 2 horas. Condensó, en su hora inmediata de producción de

mercancías, otra hora antes en la cual estuvo trabajando para desarrollar la capacidad para producir esa mercancía. Entonces, muchas veces aparece como un problema de que fuera extremadamente complejo la reducción del trabajo complejo al trabajo simple, y todo lo que encierra es esta relación: cuánto tiempo en relación al tiempo que gasta en producir la mercancía, el individuo se estuvo produciendo a sí mismo como capaz de producir esa mercancía.

Va a aparecer, y acá uno tiene que considerar el desarrollo histórico, por una parte, que habría trabajos que uno puede hacer de manera más o menos inmediata. Y eso sería el puro trabajo simple. Pero si uno mira el desarrollo histórico del trabajo humano en la sociedad actual, lo que se encuentra es que hay muy pocos trabajos, relativamente pocos trabajos, que se pueden hacer sin que el individuo pase antes por un proceso de desarrollo de su fuerza de trabajo. Y entonces, esto es totalmente abstracto como cuestión, pero uno puede preguntarse si hoy sigue existiendo, de manera general, esto que Marx decía, la capacidad para trabajar que el individuo trae por naturaleza en su persona respecto de que en general lo que hace falta para trabajar hoy es primero pasar por un proceso de desarrollo de las fuerzas productivas. Entonces, habrá trabajos más o menos complejos, pero que, en principio, la masa de trabajo complejo es mucho más grande que la que solía existir en la época de Marx. Después cuando miremos la producción de plusvalía relativa nos vamos a detener a mirar esa cuestión. Y lo que Marx va a plantear es: yo tengo un individuo que trabajó una hora produciendo la mercancía y una hora produciéndose a sí mismo para desarrollar esta capacidad de producción. Todo lo puedo expresar, puedo reducir su trabajo potenciado de esta hora que encierra 2, a 2 horas de trabajo simple. Y tengo borrada esa diferencia cualitativa que brota sólo de una cuestión de carácter cuantitativo: cuánto tiempo efectivamente el individuo estuvo trabajando para producir la mercancía.

Y acá, cuando Marx va avanzando, va a aparecer por primera vez en el texto y que sirve para mirarlo de manera inmediata, qué papel juegan los supuestos en el desarrollo que se está haciendo, qué papel juegan los supuestos en lo que es el método dialéctico. Hasta acá nada apareció como un supuesto: todo fue la observación inmediata y después el preguntarse por la necesidad de eso que uno estaba observando de manera inmediata. Pero ahora, descubierta la determinación y descubierta cuál es su manifestación cuantitativa, la función del supuesto va a ser decir: yo ya sé que hay diferencia entre un trabajo simple y un trabajo complejo, que acá el cuánto de mi trabajo complejo, que es una hora, encierra una cantidad más grande de trabajo que el trabajo simple. Pero para no tener que estar deteniéndome siempre en esta determinación, de acá en más voy a considerar que el contenido está expresado de manera simple en su forma, de acá en más voy a considerar como si todo el trabajo fuera un trabajo simple. Y entonces acá por primera vez aparece un supuesto, que siempre van a cumplir los supuestos este papel: tengo la determinación, tengo el contenido, tengo la forma, ahora para no estar teniendo que explicar permanentemente por qué la forma no es inmediatamente igual al contenido, voy a suponer que ese contenido se expresa cuantitativamente en su forma idéntico a sí mismo. Entonces voy a trabajar bajo este supuesto de que todo trabajo es trabajo simple.

Este trabajo complejo o potenciado, si con esta capacitación de una hora yo después trabajo en lugar de una hora, trabajo 2 horas, ¿no potencio cada hora de trabajo, de las dos que trabajo, con mi hora de capacitación?

Es que no es así la situación: vos trabajás una hora haciendo la mercancía, pero antes trabajaste una hora produciéndote a vos mismo como individuo que tiene la capacidad para hacer la mercancía. Entonces, se te mira trabajar y dicen: este individuo trabajó una hora. Pero en realidad, el trabajo potenciado de esa hora es porque en realidad vos trabajaste dos horas. Para poder hacer esa mercancía, vos trabajaste dos horas. Entonces, tu hora se efectiva, inmediata, visible, en realidad encierra otra hora más que vos hiciste antes y que no se ve, porque ahora estás simplemente produciendo la mercancía, pero ese otro trabajo que hiciste antes no se nota de manera inmediata como productor de mercancías. Esto querría, para tomar un ejemplo grosero: supongamos que un individuo tiene que desarrollar una capacidad productiva determinada que le lleva 20 años, y que su vida productiva útil es de otros 20 años, y que la jornada que trabajó produciéndose a sí mismo desarrollando esta habilidad... Porque es desarrollando esta capacidad, no es simplemente para vivir, es para desarrollar esta capacidad. Supongamos que la jornada que trabajó para desarrollar esta capacidad es la misma que la jornada que después trabaja produciendo

mercancías. Ahí uno tendría un ejemplo en el que cada hora de trabajo inmediato produciendo la mercancía encierra dos horas de trabajo efectivo: uno, el inmediato, más uno que hizo antes para desarrollar la fuerza de trabajo. Entonces, lo veo trabajar y digo “éste es el trabajo potenciado”. Lo veo trabajar una sola hora, pero en realidad, por cada hora que está haciendo esta mercancía, trabajó antes otra hora que yo no lo vi trabajar. Entonces, en ese sentido es. Si por cada hora de aprendizaje, después trabaja 2 horas... Supongamos que su vida útil pasa a ser 40 años, entonces sí, efectivamente, por cada hora efectiva, cada hora inmediata de trabajo, en realidad encierra una hora y media de trabajo. Es un problema de cuánto trabajo le llevó, de manera privada e independiente, desarrollar esta capacidad, que sólo teniendo esta capacidad se puede producir esa mercancía. Si no hace falta esta capacidad, se acabó esto. ¿Cuánto tuvo que trabajar para desarrollar esta habilidad? ¿Cuánto tiempo ahora aplica esta habilidad? Y esto está prorrateado, entonces, en el total de la vida productiva de valores de uso, que son mercancías, que tiene el individuo.

Hago una digresión, que no sé si va a servir o no... Dos digresiones: la primera es que Marx recién en *El capital* logra redondear este desarrollo. Todavía en la *Contribución a la crítica de la economía política* está mezclado del trabajo simple con el carácter general del trabajo. No está plenamente desarrollado. Ahora, ¿por qué aparece como uno de los temas que va a presentar acá? Porque esta cuestión del trabajo simple y complejo venía desde Adam Smith, que hace la observación de que hay trabajos simples y complejos. Y es en Adam Smith donde ya hay algo de esto, que tiene que ver con cuánto tiempo hace falta para desarrollar la capacidad. Y después en Ricardo va a aparecer de vuelta, puesto como una determinación específica. Ricardo sólo habla de valor de cambio, pero va a decir que sí, esto interviene en la determinación del valor de cambio, pero en realidad para lo que queremos ver no nos interesa. Porque él hace el ejemplo del trabajo del picapedrero y del joyero, y dice que siempre siempre el trabajo del joyero va a ser más complejo que el trabajo del picapedrero. Y se van a mover en paralelo. Primero, es una abstracción muy grosera, que tiene una razón, uno puede encontrar una explicación en por qué Ricardo lo mira así: porque él mira una época histórica en el cual la vida natural del obrero en Inglaterra era de 30 años, y el cambio técnico era mucho más lento de lo que uno puede ver después. Entonces, es un error en el desarrollo de lo que hace, esa es una apariencia. El trabajo puede cambiar de complejidad relativa de manera absoluta. Pero en lo que él está mirando, en el concreto que él está mirando, es posible que esa apariencia de que esto no cambia tuviera más bases reales para pensarlo. Hoy nadie podría pensar que en dos trabajos siempre va a mantenerse en paralelo qué grado de complejidad tiene uno respecto del otro. Es una discusión que está presente en las discusiones sobre las determinaciones del valor de las mercancías.

¿El supuesto que vos mencionaste recién es que todo trabajo complejo puede ser reducido a trabajo simple?

No, que todo es trabajo simple, que se va a mirar como si todo fuera trabajo simple. Esto quiere decir que cada vez que yo diga que se tardó una hora de trabajo, se tardó una hora de trabajo.

¿Pero por qué lo tiene que poner como supuesto? Con esta explicación que vos diste de que cuando uno produce una mercancía, por ejemplo, un contador que produce un balance y entonces tiene trabajo atrás de formación. Digamos, ¿por qué es un supuesto si tengo esa explicación...

El supuesto que voy a hacer ahora es: yo ya sé que ésa es la explicación. Ahora, ¿qué es lo que pasa entonces? Yo digo, para tomar el ejemplo de la vez pasada, que 10 platos de ñoquis son iguales a un par de zapatos. Y le pregunta que inmediatamente me puedo hacer es bueno, sí, eso es porque supongamos en 10 platos de ñoquis hay 10 horas de trabajo, y en un par de zapatos hay 10 horas de trabajo. Y alguien me puede decir, sí, pero el trabajo de hacer ñoquis es un trabajo complejo, y entonces, vos lo viste al individuo trabajar 10 horas, pero en realidad trabajó 20 para hacer 10 platos de ñoquis. Entonces, ¿cuál es el papel del supuesto? Yo ya sé que hay esas diferencias, pero voy a considerar como si todo fuera trabajo simple, y me ahorro tener que estar explicando que voy a considerar que el trabajo de estos dos individuos es un trabajo simple. Ése es el papel: sé que está esta determinación presente, para el desarrollo que estoy haciendo esto es un problema de carácter cuantitativo (que además ese es el papel del supuesto), entonces digo bueno,

en esta determinación cuantitativa borré toda diferencia de carácter cualitativo, y ahora me ahorro de explicarlo cada vez. Esto va a aparecer un montón de veces después en el desarrollo: se va a descubrir una determinación, se le va a descubrir qué contenido tiene, se le va a descubrir cuál es su expresión cuantitativa, pero después se va a seguir y va a decir sí, pero esto no es inmediato, esto no se realiza así, se realiza de estas otras formas en las cuales esa determinación cuantitativa aparece teniendo formas, expresiones cuantitativas distintas. Entonces el papel del supuesto va a decir bueno, vamos a considerar que esto se realiza inmediatamente de acuerdo a su determinación cuantitativa, y nos ahorramos volver a explicar cada vez todas las formas concretas que tiene esa determinación cuantitativa para analizarse.

Y después, entonces, en el análisis del trabajo que acá está hecho, está plenamente expresada la materialidad del trabajo abstracto como un gasto fisiológico del cuerpo humano, de persona humana, que está materializado en la mercancía y que se representa como este atributo social que tiene la mercancía, que es la capacidad para cambiarse. Y entonces va a venir una síntesis de determinaciones, igual que en el pedacito anterior, que es justamente el desarrollo de este doble carácter que tiene el trabajo: como trabajo concreto productor de valores de uso y trabajo abstracto productor del valor, que era lo que se había observado el arrancar, respecto que para la producción de valores de uso lo que importa son las diferenciaciones cualitativas; para la producción de valor, para la magnitud de valor, lo que importa es una determinación de carácter cuantitativo. Esa determinación cuantitativa está dada por la cantidad, la cantidad depende de la duración (acá está implícito intensidad y productividad normales). Y entonces, el valor siempre se tiene que expresar en una cantidad determinada del cuerpo de la mercancía porque es una determinación de carácter cuantitativo. Entonces, así como aparecía que los valores de uso siempre están en una cantidad determinada, el valor siempre aparece expresado en cantidades determinadas, y la contradicción en este doble carácter del trabajo que es que cuanto más productivo es el trabajo, más valores de uso arroja. Pero entonces, el resultado es que cada uno de esos valores de uso encierra una cantidad más chica de valor. Pero una jornada determinada de trabajo, no importa que productividad tenga, siempre arroja la misma cantidad de valor. Entonces, el valor individual de las mercancías va a tener una relación inversa con la productividad del trabajo, y el valor total de la masa de mercancías, no importa la productividad del trabajo, producto de una determinada cantidad de horas de trabajo, siempre va a ser el mismo.

De nuevo, la cantidad de valores de uso depende de la productividad del trabajo, que es un atributo del trabajo concreto. La masa de valor que hay cerrada en cada mercancía, en cada unidad, tiene una relación inversa con la productividad del trabajo: cuanto más productivo es el trabajo, menor cantidad de valor hay en la mercancía. Pero una cantidad determinada de trabajo (no importa su productividad) siempre produce la misma cantidad de valor. 10 horas de trabajo siempre producen un valor que corresponde a 10 horas de trabajo. Esto después va a jugar un papel importante, sólo lo enuncio. Esto quiere decir que, si yo miro, en los términos inmediatos en que esto se expresa, el producto de una sociedad en la cual no crece la cantidad de trabajo, ese producto tiene que estar estable. En términos de valor, es siempre el mismo producto. Cuando miro las estadísticas de las economías nacionales, lo primero que espero es que la estadística de valor crezca, si no digo que la economía está estancada. Y, sin embargo, puede ser que la productividad del trabajo se está multiplicando y tengo que explicar por qué eso es así. Pero para eso tenemos que avanzar... Si no, la masa de valor que produce la economía nacional debería ser siempre la misma. Vamos a tomarlo en términos muy simples: jornada de trabajo igual, o intensidad de trabajo igual, con cantidad total de trabajadores igual, lo que yo debería esperar observar es una masa de valor constante. Lo que yo espero observar es que la masa de valor sube, y entonces después me tengo que preguntar cómo es posible que, si yo digo que la masa de valor esta constante, sin embargo, la expresión de ese valor está subiendo. Pero esto es prematuro, pero ya hace a este problema...

El trabajo siempre es más productivo porque cambian las condiciones técnicas de producción. Retomo el ejemplo de la vez pasada. Yo puedo pintar con una brocha y puedo trabajar con más intensidad o menos intensidad, que es doy más rápido o menos rápido los golpes. Tengo en mi cuerpo, al empezar la jornada de trabajo, una cierta capacidad para trabajar. Si yo trabajo con más intensidad, mi capacidad para trabajar se gasta más rápido. Uno podría discutir si se gasta en una relación simple y lineal de que trabajo el doble de rápido, entonces, lo gasto en la mitad de tiempo. Pero, en principio, uno puede decir en términos generales que, si yo trabajo con el doble de

intensidad, me voy a cansar el doble de rápido. Ahora, yo puedo pintar con un soplete y mi productividad es enormemente más grande. Ahora, al cabo de una cierta cantidad de tiempo de trabajar, con la misma intensidad de cualquiera de las dos pinturas que estuve haciendo, yo me voy a quedar sin fuerza de trabajo, y la voy a haber gastado. Supongamos que la intensidad normal fuera una de las dos, y que entonces puedo trabajar 8 horas. Bueno, yo con el soplete también puedo trabajar 8 horas, y tengo el mismo gasto bajo una forma material distinta. Voy a producir una cantidad de valores de uso mucho más grande, pero en ellos se va a encerrar la misma masa de valor que si lo hubiera hecho como se encerraba antes. En realidad, ahora esto sería el trabajo socialmente necesario, en el sentido de la normalidad. Si voy y pinto con la brocha desperdicio trabajo social. Haciendo abstracción de esto, en los dos casos llega un momento en que yo no puedo trabajar más. Eso quiere decir que gasté toda la fuerza de trabajo que tenía. Llegó un momento en que yo tengo que ir a reponer mi cuerpo, tengo que ir a comer, tengo que ir a dormir. Ya no puedo seguir haciendo ese gasto, porque adentro de mi cuerpo no hay más energía, no hay más fuerza humana de trabajo. Esta es la determinación y es independiente de la productividad.

Entonces el valor no son las 8 horas de trabajo con cada una, sino el gasto de fuerza de trabajo...

Es el gasto de fuerza de trabajo que está materializado en una cantidad...

...en la cantidad de horas, pero el gasto de trabajo no está materializado en la misma cantidad de horas con la brocha que con el soplete.

Sí, sí. Si yo me canso igual, está en la misma cantidad de horas. Si yo trabajo con la misma intensidad, no importa la productividad de mi trabajo.

Pero eso también es un supuesto, que vos estás trabajando con la misma intensidad.

Bueno, por eso digo. Yo estoy tomando casos concretos y estoy diciendo que, si tienen la misma intensidad entonces, al cabo de cierto tiempo, me gasté la fuerza de trabajo. Yo no lo quiero mezclar con la duración de la jornada de trabajo porque ahí entran otras determinaciones, pero lo voy a tomar en esto. En Argentina, en una época, existía el trabajo insalubre, y la diferencia entre el trabajo diurno y el trabajo nocturno. Y había una reglamentación que decía que una hora de trabajo nocturno equivalía a 1,2 de trabajo diurno. ¿Por qué esa relación? Porque se considera que el ser humano, su gasto normal de energía está hecho para hacerlo durante el día, y que se tiene que hacer ese gasto de noche, entonces tiene un gasto extraordinario. Uno puede decir, bueno, ¿por qué uno contra 1,2? De hecho, lo que tendería a decir es que la experiencia se tradujo en eso... Que la experiencia del individuo no, porque trabaja de noche lo mismo que trabaja de día, que más rápido se queda sin fuerza de trabajo... Aparece la diferencia entre el trabajo insalubre y el trabajo no insalubre, y el planteo de que en el trabajo insalubre no se pueden hacer horas extras. ¿Por qué? Porque se considera que el individuo hizo un desgaste adicional de su cuerpo que no le permite bajo ninguna condición seguir haciéndolo, porque no lo va a poder reponer. Mientras que hizo el trabajo no insalubre se considera que hay un gasto normal del cuerpo y que, sin embargo, todavía le queda alguna reserva, que en condiciones extraordinarios puede rendir. Pero no las puede rendir todos los días. En cambio, lo otro no puede rendir nada. Esas son las formas concretas en las que se está equiparando que en un trabajo uno gasta más rápido su fuerza de trabajo y que en el otro lo gasta más despacio. Después lo que vamos a ver es, que a medida que el trabajo en general se va haciendo una actividad que tiene un desgaste de carácter universal, va apareciendo que hay una jornada normal de trabajo, en la cual se entiende que no importa qué es lo que hace el individuo en particular, pero que más o menos en esa jornada va a estar ajustada la intensidad, de manera de que en esa jornada agotó su fuerza de trabajo. Entonces, si va a trabajar con una intensidad más grande, no va a poder trabajar en esa jornada. Todas esas son las formas concretas en las que se producen estas igualaciones, estas reducciones.

De vuelta aparece esto, para aclarar lo del supuesto. Uno en la construcción puede decir, bueno yo voy a suponer esto. Lo que no se tiene que olvidar nunca es que arrancó de una relación de igualdad y que, por lo tanto, cualitativamente hay lo mismo de los dos lados. Y lo que está, no es porque uno dice... Esta es una de las diferencias que hay con la Contribución, y más con los

Grundrisse... En la Contribución, todavía en la primera edición del primer capítulo, todavía en la exposición aparece que hay que encontrar algo que tenga este atributo. Hay que encontrarle algo, porque si estas dos cosas uno las va a poner en una relación de igualdad, tiene que estar poniéndole un atributo... En la versión definitiva del capítulo 1 de *El capital* nunca más aparece esta exposición así. No es que yo tengo que encontrar algo que se les iguale. Esto se iguala, y por lo tanto tiene algo que es común a las dos. Y entonces, lo que yo tengo que mostrar y lo tengo que ir descubriendo es justamente que toda diferencia posible está borrada porque yo arranqué de algo que no tiene diferencia. No porque yo digo tengo que encontrarle lo común, sino porque arranqué de lo que tienen en común, y que por lo tanto no tenían diferencias dentro. Y lo que voy haciendo es, en el proceso análisis, digo, desapareció toda diferencia, ah no, pero miro esto que no tenía la diferencia, y de mirar esto que no tenía la diferencia digo: esto es lo que encierra una diferencia. Entonces, esa otra diferencia tengo que hacer abstracción. Y ahora me quedó algo que era cualitativamente igual. Pero miro eso, y de vuelta me encuentro que encierra una diferencia. Y entonces tengo que decir: no es esto, no es con la mediación de este atributo que son iguales. Es: esa igualdad me dice que en realidad este atributo no juega, esta diferencia cualitativa no juega, porque está anulada cuando se llega a la igualdad. Mi problema de desarrollo es que entonces, en mi desarrollo voy a considerar que está anulada. Primero tengo que descubrir la necesidad de que esté anulada y después voy a decir, bueno, de acá en más la voy a considerar como si simplemente y siempre estuviera anulada.

¿Cuál es la diferencia entre el método de Marx y los otros métodos?

Que en el otro método, el de la representación lógica, uno parte de supuestos. Uno parte de los supuestos, y son sobre la parte de los supuestos que construye el desarrollo. Yo supongo que la mercancía es tal cosa, la defino como tal cosa, y a partir de ahí la pongo en relación. No es un error, es un método de conocimiento objetivo que es distinto. La pregunta que uno tiene es por qué aparecen métodos, formas distintas de conocimiento objetivo. ¿Por qué una es la forma normal? ¿Por qué eso es el producto de una determinada época histórica? Porque esa forma de conocimiento no es que está en la naturaleza humana. Muchos consideran que por naturaleza es así, y no está en la naturaleza humana. Es el producto del desarrollo del trabajo humano. En una determinada época histórica se convierte en la forma de la conciencia general que organiza el trabajo de la sociedad. Como todo producto histórico, uno podría decir de manera completamente exterior, así como nace, muere. Entonces, la pregunta que uno tiene es por qué existe en esa época histórica y cuál es su destino.

Cuando él llega al tiempo como medida del trabajo, llega a eso porque en la realidad es la forma en la que se mide, pero mi pregunta es si necesariamente esa es la forma más precisa de medir el trabajo.

Un trabajo que no encierra ninguna diferencia cualitativa, que no encierra ninguna diferencia cualitativa por su forma concreta (es un simple gasto de fuerza humana de trabajo), que está hecho con una intensidad normal (porque esa es una de las condiciones)... ¿Cómo puede uno medir qué cantidad de trabajo gastó? Por el tiempo que estuvo trabajando. Es una medición... Lo que uno tiene que hacer en cualquier problema de medición, lo primero que tengo que definir es la cualidad del objeto que va a medir, y después, en qué unidades lo puede medir. Y acá lo que aparece es que no hay otra unidad. Porque ¿qué otra unidad podría haber si yo estoy diciendo intensidad igual, estoy diciendo complejidad igual? ¿Qué otra unidad podría haber que no sea el tiempo que estoy trabajando? Y acá lo que uno tiene es que todo esto tiene forma concreta como un promedio. Esto es lo que aparece como la normalidad. Yo veo a dos individuos trabajando, están haciendo el mismo trabajo concreto, son idénticos... No gastan la misma fuerza de trabajo exactamente porque trabajan la misma cantidad de tiempo. Ahora, miro que las mercancías se igualan y lo que digo es que acá no importan las diferencias individuales, si el que gasta menos fuerza de trabajo que lo normal salió ganando, y el que gasta más fuerza de trabajo de lo normal, porque su cuerpo no le da para trabajar con el gasto del otro, salió perdiendo.

Una de las cosas que va a aparecer después, que Marx va a insistir y va a decir en un momento en los Grundrisse, va a decir que la igualdad humana es un prejuicio popular. No hay dos

individuos que sean iguales, no existe la igualdad humana y, sin embargo, en el modo de producción capitalista se parte de que todos los individuos son iguales. Y cuando el trabajo de los individuos se representa como valor, las diferencias cualitativas se le borraron a los individuos. Y siguen existiendo, no es que desaparecieron. Existen en este sentido: el que gasta menos fuerza de trabajo sale beneficiado y el que gasta más fuerza de trabajo salió perjudicado. En el promedio... El grueso de los individuos está acá, y después para los dos lados, hay cada vez menos individuos que, en este caso, hacen ese gasto. Y esta es la única forma en que se puede desarrollar este proceso. Lo que uno tiene como expresión es que acá hay una igualdad, y la igualdad es irrefutable. Después vamos a ver qué pasa dentro de esa igualdad, pero hasta acá, si yo dijera, por ejemplo, que por alguna razón no se puede reducir el trabajo complejo al trabajo simple, entonces, lo que estaría diciendo es que no puede aparecer esa relación de igualdad. Porque cuando miro la relación de igualdad, se borraron todas las diferencias cualitativas. Entonces las que subsisten están borradas. Y claro que subsisten y, sin embargo, están borradas. El problema que uno tiene acá es explicar por qué las mercancías son objetos cambiables. Y hasta acá la única explicación que hay es porque son productos de la misma cantidad de trabajo abstracto socialmente necesario hecho de manera privada e independiente. Si dos mercancías se cambian y no son esto, yo hasta acá no puedo explicar cómo es posible que, si una mercancía es el producto de 10 horas de trabajo cualitativamente indiferenciado, y la otra es de 9 horas de trabajo cualitativamente indiferenciado, y entran en relación de cambio, yo no tengo explicación.

En el desarrollo que hace Marx, en esta relación de igualdad desapareció toda diferencia cualitativa como valores de uso, por lo tanto, desapareció su utilidad. Se sabe que son cosas útiles, pero está borrado todo atributo material. Yo ahora después voy a hacer una exposición en la cual hay un desarrollo a partir de eso, que va más allá, por qué es lo que uno se está preguntando. Y entonces cuando uno mira en ese análisis respecto de qué cosas se está preguntando, cuando uno dice "lo que uno se está preguntando es por este tipo de cosas" es que no queda duda de que esos otros atributos no intervienen en esta relación. Si no estoy errado, un economista neoclásico llamado Böhm-Bawerk es que en un momento dice que hay otros atributos comunes, y hace referencia a la utilidad. Lo que nosotros tenemos hasta acá es que la utilidad desapareció con la materialidad de la mercancía, que es distinta. Para la utilidad importa el trabajo concreto. Por eso nunca la utilidad puede explicar que entre en una relación de igualdad, porque las utilidades dependen de la materialidad concreta. Para realizarla hay que apropiarse de la materialidad concreta de la mercancía. No es lo que interviene.

Una pregunta adicional... La mercancía que crea un trabajo muy complejo, en relación a la mercancía que crea un trabajo muy simple, esa relación de mercancías, ¿sólo está dada por el tiempo necesario de formación del trabajo complejo?

Sí, sólo por eso. Porque es la cantidad de trabajo que se gastó en producirla. Es un trabajo directo, más un trabajo indirecto, que la cuestión es que no se lo ve al individuo.... Uno ve al productor y dice "el individuo trabajó una hora". Sí, pero antes trabajó otra hora.

Con esto habríamos completado el análisis de la mercancía, el análisis del trabajo productor de mercancías. Tenemos la respuesta de dónde sale este atributo, esta capacidad de las mercancías para igualarse una cierta cantidad de una con otra cierta cantidad de otra materialmente distinta: porque en las dos se encierra la misma cantidad de trabajo abstracto socialmente necesario, hecho de manera privada e independiente. Y acá uno podría decir, bueno, está contestada esta primera cuestión. Entonces, no sé si quieren plantear algo más, si no yo voy a volver a hacer el recorrido, pero lo voy a hacer con algunas observaciones, con algunas diferencias y, además, voy a hacer un doble recorrido. Hasta acá, el recorrido es estrictamente mirando la mercancía. No apareció ningún otro producto del trabajo social. Recién en la sección del fetichismo de la mercancía, va a aparecer una comparación exterior entre las mercancías producto del trabajo social hecho de manera privada y los productos del trabajo social que no están hechos de manera privada. Entonces ahí va a parecer la comparación que yo ahora voy a presentar pero no simplemente como resultado, sino en paralelo con el otro desarrollo. No sé si antes quieren plantear algo más.

Una pregunta más en algún momento cuando llegamos a la parte de que una de las características que tenía la producción de mercancías o de las condiciones, es que tenía que ser trabajo social

hecho de forma privada e independiente. Y vos dijiste como una observación que viene del exterior... Mi pregunta es, cuando Marx dice que dos mercancías son igualables y dice que la cantidad de trabajo abstracto contenido en ellos es lo que permite esa igualación, ¿no es, por lo menos hasta ahora, también una observación exterior?

No, porque el punto de partida es al revés: veo que hay dos cosas que se igualan y digo, entonces tienen que tener un atributo que cualitativamente las haga indiferentes. En las dos tiene que estar la misma cantidad de la misma cosa. Por eso, cuando una se pone en el lugar de la otra, no cambió nada. Desde el punto de vista de su cualidad no cambió nada, por eso es que una se puede poner en el lugar de la otra. Desde el punto de vista de su valor de uso es claro que cambió. Desde el punto de vista de esa otra capacidad que tiene, no le cambió nada, no las puedo distinguir una de la otra. No sé si se entiende. Es como si yo mirara a la que está de un lado y la que está del otro, se cruzan y yo no me puedo dar cuenta que se cruzaron. Porque en los dos lugares sigue habiendo lo mismo, desde el punto de vista de la determinación del valor sigue habiendo lo mismo que había antes. Lo del trabajo privado no es un supuesto, es una observación exterior.

Está suponiendo que las mercancías se intercambian por su valor...

No. Fijate que eso es invertir la determinación. Lo que dice es: yo miro dos cosas que se igualan, están igualadas. Me pregunto cómo es posible que dos cosas que son cualitativamente distintas se igualen. Entonces, empiezo a mirar y a preguntarme de dónde sacó la posibilidad de esta igualación. Llego hasta este punto. Ahora, vuelvo a decir esto: si vos me mostrás una mercancía que es producto de 10 horas de trabajo, que se iguala con una mercancía que es producto de 9 horas de trabajo, mi respuesta a esta altura es me mataste, no tengo explicación para eso. Esa situación que vos me estás presentando no la puedo explicar. Lo que sí te puedo explicar es por qué hay posibilidad de que se entre en relación de igualdad. Entonces, las que no tienen el atributo igual la explicación es que esas cosas no se pueden cambiar. No entran en relación de cambio dos cosas que tengan ese atributo en distinta cantidad, no pueden entrar en relación de cambio.

Todavía podemos pensar que dos cosas iguales se intercambian y no valgan lo mismo...

Pero de vuelta, la cosa es ésta. Por eso la sección siguiente se va a llamar “La forma fortuita del valor”. Puede ser que sí, puede ser que no. Pero cuando yo tengo dos cosas que se igualan, lo primero que tengo que explicar es cómo es posible que dos cosas que son distintas se igualen. Es imposible que se igualen dos cosas distintas. Entonces, si vos me decís, se igualan cosas que son productos de 10 por 9 horas, yo tengo que decir, a esta altura, bueno, es imposible. Porque para igualarse tienen que tener un atributo en común. Entonces explicando cómo es posible que dos cosas se igualen: sólo porque tienen un atributo en común. Después quedo con la deuda: no tienen el atributo común y yo veo que se igualan. Bueno, tengo que explicarlo. Pero no puedo explicar cómo se igualan dos cosas que no tienen el atributo común si antes no expliqué cómo se igualan dos cosas porque tienen el atributo común. Entonces, no es que tengo un supuesto. Es que eso que vos pones delante, mi respuesta es que hasta acá no lo puedo explicar. Yo no supongo que se igualan. Digo se igualan, para que se igualen tienen que tener el atributo común. Entonces, hasta acá pude explicar por qué se igualan cosas que tienen un atributo común, en este caso particular, mercancías porque tienen el atributo común. Por qué se igualan mercancías que no tienen el atributo común todavía no lo sé. Estoy en deuda. E espero que vos la reclames a medida que avancemos y te hagas el depositario de la demanda por la respuesta de esa pregunta.

Y uno acá puede ver otra cosa, que hace también a una cuestión del método. Uno se contestó a esta altura por qué dos cosas, que son cualitativamente distintas como valores de uso, se pueden igualar. Marx dice porque son el producto de este trabajo, etc. La pregunta que surge de inmediato es: ¿y por qué el producto del trabajo abstracto socialmente necesario, hecho de manera privada e independiente, se representa como valor? Yo hasta acá dije que se representa como valor y descubrí que ése es el atributo común. La pregunta que tengo de inmediato es ¿por qué? ¿Qué razón hay para que el trabajo, cuando se hace de esa forma, el trabajo abstracto, etc., aparezca con esta propiedad completamente antinatural de hacer objetos cambiables? Y la respuesta que uno tiene acá... Yo me adelanto a lo que iba a hacer después, pero la respuesta que uno tiene acá es

que el análisis no me contesta nada más. Por eso es que en Marx va a pasar, en el paso siguiente, lo que va a decir es que una mercancía encierra valor y valor de uso. Ahora, yo miro la mercancía aislada, es decir, la estoy mirando como valor de uso porque no está en la relación de cambio, y no le puedo descubrir el valor. El único lugar donde se me pone de manifiesto que encierra valor es cuando se pone relación de cambio con otra mercancía. Por lo tanto, el valor sólo se expresa como valor de cambio. Y entonces, el análisis de la mercancía me contestó una parte, pero no me contestó a la pregunta casi que uno puede decir central en esto: ¿por qué el trabajo en estas condiciones objetos cambiables? Y el análisis de la mercancía no lo puede contestar. Y lo que lo va a contestar es el desarrollo de la forma que tiene el valor. Cuando Marx va a hacer ese desarrollo es que va a decir que en realidad si uno hubiera empezado por acá hubiera contestado lo mismo que se contestó con el análisis de la mercancía, sólo que la mercancía se lo hubiera dicho. En lugar de tener que ejercer violencia sobre la mercancía y empezar a mirarle adentro qué era lo que tenía, el propio movimiento de la mercancía está diciendo que adentro tenía esto. Pero cuando uno arrancó, eso no se le ocurrió que podía aparecerle así. Uno arrancó y se preguntó qué es una mercancía, qué necesidad encierra, y fue avanzando en este análisis. Entonces, estamos en deuda. Ya van acumulándose varias, esperemos cumplirlas todas.

Yo vuelvo sobre lo mismo, este fenómeno que vemos que 10 platos de ñoquis se cambian por un par de zapatos. Por ahí yo digo, yo no cambio 10 platos de ñoquis por un par de zapatos. Para mí son 11. Y el otro dice no...

Hasta acá lo que yo dije es que se cambian 10 platos de ñoquis por un par de zapatos. Es una observación, observo que se cambian 10 platos de ñoquis por un par de zapatos. Entonces digo no, esto no puede ser, es antinatural. Me rebelo contra eso y digo yo quiero una explicación de cómo dos cosas que son cualitativamente distintas están en una relación que me dice que tienen una cualidad común. Me empiezo a preguntar y esto es todo lo que me pude explicar hasta acá. Por eso digo, si viene uno y a esta altura me dice que en 10 platos de ñoquis hay 10 horas de trabajo, pero en un par de zapatos hay 11 horas de trabajo, no lo puedo explicar. Tengo que aceptar que el avance que hice hasta acá no me permite explicar eso. Por eso yo siempre lo planteo como que estoy en deuda, porque no puede ser que no me lo conteste. Si no me voy a quedar en una apariencia. Si yo creyera que esto es el todo y cortara el desarrollo acá, y vos venís y me decís “no, mira, acá tengo esto y listo”, tendría que decir, sí, yo me detuve en la apariencia de que sólo se podían cambiar cosas que encerraban esta misma sustancia, pero resulta que la igualdad se puede establecer entre cosas que ya no tienen esa sustancia igual. Hay una observación que Marx va a hacer en el tomo 3, y es la observación de que uno no puede explicar la norma por el desvío, sino que es al revés: primero uno tiene que explicar la norma y después tiene que explicar por qué la norma se impone a través de sus desvíos. Yo lo pongo esto en qué forma tiene el equilibrio. El equilibrio tiene la forma del perpetuo desequilibrio. Ahora yo no puedo explicar el equilibrio por el desequilibrio (como para los economistas hace el teorema de la telaraña, que explica el equilibrio por el desequilibrio), porque cuando se terminó el desequilibrio ya no hay más dos cosas que juegan una contra la otra, se eliminaron mutuamente. Entonces toca explicar por qué en ese lugar donde no hay desequilibrio está, en este caso, el precio. El problema es que uno siempre tiene que partir de la norma, de expresiones en equilibrio, y después enfrentarse a la cuestión de por qué ese equilibrio no se puede presentar inmediatamente como tal, sino que tiene que tener una forma que es el permanente desvío respecto de la norma, y por lo tanto, el permanente desequilibrio. Pero puesto hasta acá esto es totalmente abstracto y general.

Yo voy a tratar de hacer el desarrollo este que planteaba recién, que más de uno me ha visto hacer y me lo ha visto hacer más de una vez. Voy a partir esto en dos: de este lado voy a poner las mercancías, y este lado voy a poner los valores de uso que no son mercancías. De este lado le voy a hacer el análisis estricto de la mercancía tal y como está planteado en el desarrollo que hace Marx, con estas observaciones que, a mi entender, aclaran este desarrollo. Y de este lado voy a hacer la comparación externa, diciendo que esto que está acá, si está acá o no está acá. ¿Qué es la diferencia que uno tiene? Voy a tomar el ejemplo de los 10 platos de ñoquis y el par de zapatos. ¿Qué es lo que me pasa cuando tengo la mercancía? Tengo que diez platos de ñoquis son iguales que un par de zapatos. Después, fuera del mundo de las mercancías, puede ser uno conoció un familiar... Es el hogar y en el hogar uno no cambia mercancías. Pura relación de amistad. En las

relaciones de amistad uno no cambia mercancías o, por lo menos, porque se supone que no tiene ese contenido la relación de amistad. Pero, además, uno lo puede mirar en el desarrollo histórico: en el comunismo primitivo no se cambian mercancías, en la sociedad esclavista tomada en su pureza no se cambian mercancías, en la sociedad feudal tomada en su pureza no se cambia mercancías... Al interior de las fábricas tampoco, pero dejémoslo a eso porque estamos mirando una situación extremadamente simple en la cual hay productores que tienen un carácter individual. Cuando vos lo mirás al interior de la fábrica ya implica todo un desarrollo mucho más complejo. Vamos a tomarlo en estos casos. ¿Qué es lo que tiene uno acá? Que en este otro ámbito, 10 platos de ñoquis son 10 platos de ñoquis, y un par de zapatos es un par de zapatos, y no es un objeto que se pueda transformar uno en el otro. Simplemente es esto que es.

Esencialmente, lo que Marx va a desarrollar cuando arranca es que la mercancía es un objeto útil, es un valor de uso. Justamente, la observación es que son dos valores de uso distintos, sirven para satisfacer necesidades humanas distintas. Esta es la condición para que entren en esa relación de igualdad. Pero si uno mira esto y mira las que no son mercancías, lo que tiene es que también son dos valores de uso distintos. Y además que este valor de uso, salvando toda diferenciación de la sociedad, este valor de uso que son 10 platos de ñoquis, que es una mercancía, es idéntico a este valor de uso que son 10 platos de ñoquis pero que no es una mercancía. Y lo mismo respecto al par de zapatos. Si yo lo miro acá, efectivamente son dos valores de uso de distintos, pero cuando comparo la mercancía con lo que no es mercancía, con lo que no tiene el atributo la cambiabilidad, cada uno de ellos es el mismo valor de uso. Y, por lo tanto, hasta acá, mercancías y no mercancías son idénticos. Por eso es que después va a aparecer que, si lo miro como cosas aisladas, como valores de uso, no puedo distinguir una de la otra.

Ahora, lo que aparece en el desarrollo es que el valor de uso en las mercancías es el portador del valor de cambio. Es el portador de este atributo de cambiabilidad. Y entonces, lo que tengo acá es que la diferencia está en que éstas son igualables, son cambiables, y éstas no son igualables. Pero yo ya sé, a esta altura del análisis, que sin valor de uso no hay cambiabilidad, no hay valor de cambio, y que, por lo tanto, el valor de uso no determina la cambiabilidad (porque si no ya tendría que estar acá la diferencia entre las mercancías y las no mercancías), pero sí es una condición para tener el atributo de cambiabilidad. Si no está el valor de uso no puede haber cambiabilidad. Entonces, cuando miro eso, la pregunta que a mi entender está en el análisis no es simplemente qué atributo común tienen, sino qué acción puso ese atributo común que tienen.

Cuando uno se pregunta por la necesidad de algo, por la capacidad que tiene algo para ser algo, lo que se está preguntando es por la acción que transformó a ese algo, a esa cosa que no tenía el atributo, en algo que sí tiene el atributo. Entonces, yo no me estoy preguntando por el atributo, me estoy preguntando por la acción que le puso el atributo. Y ahora el análisis que voy a hacer es un análisis que está preguntándose por una determinada acción. Una acción que uno puede decir: tengo una acción que pone el valor de uso, y tengo una acción que pone el valor de cambio. Yo dije: el valor de uso es el portador material del valor de cambio. No puede haber valor de cambio si no hay valor de uso. Y, por lo tanto, yo no estoy mirando dos acciones independientes, porque si no, lo que me podría pasar es que esté la acción que pone el valor de cambio y no esté la acción que pone el valor de uso, que tenga algo que es inútil y que, sin embargo, tenga valor de cambio. Y yo ya sé que esto no es posible. Entonces, en realidad, lo que tengo acá es una sola acción que tiene esa doble condición que señala Marx: que, por un lado, tiene que tener un atributo cualitativo que le permita poner distintos valores de uso (porque sé que además para cambiarse tienen que ser valores de uso distintos), y que por el otro lado tenga la potestad de poner un atributo que no tiene ninguna diferencia cualitativa.

Entonces, lo que podría preguntar es ¿qué es esta acción con su doble carácter, con su doble capacidad de ser al mismo tiempo, por sus condiciones concretas determinadas, valores de uso distintos, y, por su condición general, dos valores idénticos? Empiezo a preguntarme qué acciones intervienen en la determinación del valor de uso, y lo primero que tengo son las acciones naturales. Las acciones naturales intervienen en la determinación del valor de uso. Esto es lo mismo que estábamos viendo antes. Ahora, ¿sobre qué base intervienen en la determinación del valor de uso? Intervienen en la determinación del valor de uso por sus atributos concretos diferentes. Porque las acciones naturales que intervienen en hacer de harina, agua, fuego, y demás, 10 platos de ñoquis, son unas acciones naturales concretas que son distintas a las acciones naturales concretas que intervienen en hacer, en transformar goma, cuero, clavos, pintura en un par de zapatos. Entonces,

hasta acá tengo este primer aspecto. Sí, las acciones naturales hacen valores de uso distintos. Y me pregunto: ¿y también le ponen a la mercancía una capacidad para igualarse como dos cosas que son materialmente idénticas? Y la respuesta que tengo es no, porque no hay ninguna acción natural que esté, de manera general, en la misma magnitud expresándose en esta relación. Las acciones naturales son manifiestamente distintas: las que intervienen en los 10 platos de ñoquis y las que intervienen en el par de zapatos.

Entonces, lo que puedo decir es que hay una acción natural que interviene en todo proceso de transformación de algo en un valor de uso, por lo menos en la superficie de la Tierra... Y esa acción natural es la fuerza de la gravedad. Y en todo proceso de transformación de algún valor de uso interviene la fuerza de la gravedad ¿Cuál es la manifestación cuantitativa de esta identidad cualitativa? La manifestación cuantitativa es el peso. Y yo tengo en claro que cuando estoy diciendo que 10 platos de ñoquis son iguales a un par de zapatos no los estoy comparando porque pesen lo mismo. Y si alguno tiene dudas sobre eso, yo le propongo darle un kilo de plomo a cambio de un kilo de oro, y vamos a estar iguales, y vamos a haber igualado los dos valores de uso que como peso son cualitativamente iguales. No es esto lo que determina su igualación en la relación de cambio. Y además, si miro de este lado, digo acá también intervienen las acciones naturales, intervienen las acciones naturales como acciones naturales concretas que son distintas para hacer zapatos y para hacer ñoquis... No hay ninguna acción natural que tenga ese carácter universal que permite igualarlos, y de vuelta, las acciones naturales que intervienen en la producción de una mercancía para hacer ñoquis son las mismas que las que intervienen para hacer ñoquis que no son mercancías. Por lo tanto, sigo sin tener qué es la acción que es capaz de hacer de los 10 platos de ñoquis y del par de zapatos que son mercancías, objetos que tienen este doble atributo. Sí intervienen en hacer el valor de uso, pero no intervienen en hacer los objetos cambiables.

La otra cosa que interviene en la producción de los valores de uso es otra acción. ¿Qué otra acción interviene en esto? La otra acción es el trabajo, que interviene en la transformación material de las cosas en valores de uso. Miro el trabajo y lo que digo es: el trabajo sí encierra esta doble determinación. El trabajo es ante todo un trabajo concreto, y como trabajo concreto, por su forma material, produce cosas distintas. El trabajo de hacer 10 platos de ñoquis es distinto del trabajo de hacer un par de zapatos. Pero al mismo tiempo yo no puedo trabajar si no gasto mi cuerpo. Entonces, miro ese trabajo y digo sí, es el trabajo abstracto, que es la materialidad que estoy gastando de mi cuerpo.... Estoy transformando una parte de mi cuerpo en un objeto que es exterior a mi cuerpo. Si uno lo mira en los términos de las leyes físicas, expresadas en forma más o menos una vulgar, cuando se dice que la energía se conserva es porque yo tenía la energía que gasté, estaba en mi cuerpo potencialmente. La puse en funcionamiento. El trabajo es este gasto de energía en acto, y ahora, es energía que está materializada en el producto de mi trabajo. Entonces, lo que tengo es un trabajo abstracto que, en primer lugar, si digo “trabajé la misma cantidad de horas”, esto es un gasto igual de materialidad del cuerpo.

Entonces, tengo que el trabajo es una acción que encierra esta doble capacidad. Yo supuse algo respecto del trabajo. Miré el valor de uso y el valor de cambio, y dije acá tiene que haber algo, una acción que transforma estas cosas en este doble carácter. ¿Qué acciones intervienen en la producción de valores de uso? Sólo intervienen las acciones naturales y el trabajo humano. Y no hay otra forma de acción que pueda intervenir. No estoy parando en el atributo, estoy mirando la acción que pone el atributo. Ahora, yo puedo seguir esto y decir, bueno, este es el trabajo abstracto. Pero no es simplemente el trabajo abstracto. Me encuentro con la diferencia cualitativa. Me encuentro con la diferencia cualitativa de intensidad, me encuentro con la diferencia cualitativa de productividad, me encuentro con la diferencia cualitativa de complejidad. Las voy a reducir todas en un paso, y entonces lo que digo es: es el trabajo abstracto, es esta materialidad de gasto de cuerpo humano, pero está hecho de manera socialmente necesaria. La misma cantidad de trabajo abstracto socialmente necesario... Socialmente necesario en el doble sentido de que es normal y de que está hecho para otros. Porque yo estoy diciendo acá que el trabajo que estoy haciendo no es para comerme los 10 platos de ñoquis. Yo no voy a consumir ese valor. Es más, uno podría adelantar en esto y decir que si fuera un valor de uso para mí, entonces no iría a cambiarlo. Simplemente me la consumiría y estaría haciendo un trabajo que solamente es para mí, no es un trabajo social.

Ahora, paro acá y digo, bueno, acá está la explicación de por qué estos dos objetos se pueden poner en una relación de igualdad: porque los dos son materializaciones de la misma cantidad de trabajo abstracto socialmente necesario. Pero esto es el puro análisis de la mercancía. Y

acá yo voy a hacer ese salto hacia afuera. Y cuando miro esto digo, sí, pero acá también hay un trabajo que es un trabajo concreto que es distinto el que hace ñoquis del que hace zapatos, que es un gasto del cuerpo humano (de materialidad del cuerpo humano), que es un trabajo abstracto y que, como trabajo abstracto, es igual el que hace ñoquis al que hace zapatos. Y que es un trabajo que yo puedo decir, tomo el trabajo del ama de casa, que era el que habíamos tomado la vez pasada, y digo: es un trabajo abstracto para hacer los ñoquis, que es socialmente necesario porque trabajó el tiempo de trabajo normal para hacer ñoquis y es un trabajo que está hecho para otros, va a ser consumido por los miembros de la familia de esta ama de casa. Y se gastó... Suponiendo que hiciera zapatos, vamos a suponer que hace zapatos para su familia... Y yo tengo trabajo abstracto socialmente necesario, tiene estos atributos, son producto de dos trabajos abstractos socialmente necesarios y, sin embargo, no son objetos cambiables. Y entonces, yo no puedo parar el análisis acá, que es lo que teníamos la vez pasada, porque me detuve en una apariencia. Yo puedo creer que encontré la respuesta, y me basta con hacer esto así y decir “acá no estaba la respuesta”. Si yo pretendía explicar la cambiabilidad de las mercancías porque son producto del trabajo abstracto socialmente necesario no expliqué la cambiabilidad de las mercancías. Por eso es que Marx, cuando haga esta comparación exterior en el fetichismo de la mercancía, lo que va a empezar a decir es que el carácter fetichista no brota de las determinaciones de la sustancia del valor, no brota del trabajo abstracto socialmente necesario, porque eso es común a toda forma de sociedad. Va a brotar de otra determinación.

Y entonces, acá lo que uno puede hacer es: o hace la comparación exterior e introduce el carácter privado del trabajo, o se puede preguntar qué atributo material tiene este trabajo que produce mercancías como trabajo abstracto que no tiene el trabajo que no produce mercancías. Y ahí lo que uno se encuentra, en primer lugar, es que este trabajo productor de mercancías, que es lo mismo que vimos recién, es el trabajo de individuos recíprocamente libres; de individuos que materialmente su proceso de trabajo tiene como atributo que le es propio y que sólo le pertenece al trabajo de esos individuos libres, el que cada productor de mercancías tiene el control pleno... Su conciencia, su voluntad rigen plenamente su proceso de trabajo individual, con independencia y exclusión de aquel para el cual va a trabajar. Lo que hace es un trabajo abstracto socialmente necesario que está hecho de manera privada e independiente. Y esto es una cualidad del trabajo, porque materialmente no es lo mismo organizar el trabajo que uno hace para los otros sobre la base de relaciones en las cuales los otros no son individuos privados e independientes, sino que son individuos respecto de los cuales se tienen vínculos personales directos. Lo que hay de este lado es la existencia de vínculos de dependencia personal. Es así como el esclavo, el siervo, el individuo de la comunidad primitiva, el ama de casa y los amigos (y los amos de casa también lo hacemos) trabajamos para otro. Yo sé qué trabajo tengo que hacer, mi trabajo social en esta relación, porque tengo un vínculo personal con el otro que me dice por qué tengo que hacer esto que estoy haciendo.

Acá, yo a esta altura siempre lo planteo, no está en la explicación, pero este productor de ñoquis, al que uno podría llamar el Sr. Ñoquis, es un individuo libre respecto del señor al que uno podría llamar el Sr. Zapatos. Ahora, cada uno de ellos trabajó para el otro, produjo un valor de uso para el otro, y no tiene ningún vínculo personal directo entre sí. ¿Qué quiere decir que no tienen ningún vínculo personal directo? Lo que decía antes: cada uno organizó el trabajo que hace para el otro –no el trabajo que hace para él, el trabajo que hace para el otro– de acuerdo a lo que su conciencia y voluntad individual le dice que tiene que hacer. Y cada uno hizo ese trabajo para el otro. Y el producto de ese trabajo, en cuanto es útil para el otro, es decir, en cuanto encierra el atributo de cambiabilidad, se representa, tiene la forma de mercancía. El trabajo que hizo para el otro, socialmente necesario, que lo hizo de manera privada e independiente, se representa como el atributo de cambiabilidad de la mercancía. Miro de este lado y acá no hay trabajo abstracto socialmente necesario hecho de manera privada e independiente. El individuo que trabaja, trabaja para los otros porque tiene vínculos personales directos con los otros. Y entonces, Marx va a hacer referencia a esto diciendo que las bendiciones que le da el cura al campesino no tienen la materialidad del producto que le da el campesino al cura. A lo que está refiriéndose es que acá, lo que hay es una relación de dependencia personal: uno trabaja para el otro porque está atado personalmente al otro.

Yo puedo tomar un aspecto más, porque quería tomar otra acción humana que tenía que ver con las inquietudes de la utilidad. Yo puedo decir: en esta relación, en esta capacidad que tienen las mercancías para igualarse, aparece otra acción humana que es la acción de cambiar. Porque acá

interviene la acción de cambiar que después, en el capítulo dos, vamos a ver que aparece abiertamente su manifestación. La primera cuestión que tengo acá es que si yo puedo cambiar dos cosas y ponerlas en la relación de igualdad, es porque antes de que exista la relación de cambio esas dos cosas llevan consigo la capacidad para ser igualadas. Y entonces, no puede ser la acción humana de cambiar la que iguale dos cosas que no vienen antes al cambio con un atributo en común. No le puedo imponer un atributo en el propio momento del cambio. Esa acción es anterior. Porque además la acción de cambiar no es la acción que pone el valor de uso. La acción de cambiar no pone nada de valor de uso. Justamente, la acción de cambiar deja intacto el valor de uso. Y entonces, si yo estoy diciendo que para entrar en esta relación hay una acción que tiene que ser la que pone el valor de uso, y que permite que este objeto llegue al cambio con el atributo de ser cambiante, la acción de cambio no pone el valor de uso... Entonces, esta es la primera respuesta inmediata a los planteos de la acción de cambiarse.

La otra acción que podemos decir es la acción de valorar. Yo valoro valores de uso y por eso hago el cambio. Y de vuelta, tengo en primer lugar que el atributo de cambiabilidad es independiente de mi persona. No está portado como un atributo personal mío. El atributo del cambio es un atributo de la cosa, y por lo tanto, está dentro de la cosa. Segundo, cuando yo valoro, valoro justamente porque son cosas distintas. ¡Y claro que yo valoro! Y resuelvo que quiero consumir este valor de uso o si quiero consumir aquel otro valor de uso. Es más, resuelvo si esto es un valor de uso o no es un valor de uso. Todas esas acciones intervienen en que yo reconozca al objeto como un valor de uso. Pero la propiedad de satisfacer mis necesidades está puesta en la materialidad del objeto. Si yo no me apropio de esa materialidad, no satisfago mis necesidades. Entonces yo no puedo valorar muy altamente que si no tengo la materialidad del objeto no puedo tener el valor de uso. Y la materialidad del objeto no brota de mi proceso de valorizar, brota del proceso que se le puso ese valor de uso. Entonces tampoco la acción de valorar, valorizar como valor de uso es la que me puede explicar que esto es un objeto cambiante.

4 - Forma simple de valor - 21/04/2009

No entiendo muy bien lo de privado e independiente... ¿Quieren decir lo mismo? ¿Son cosas distintas?

Cuando uno dice privado quiere decir que los demás están excluidos de participar en la organización de ese trabajo. Cuando uno dice independiente, en realidad, está diciendo algo que es lo mismo pero puesto al revés. Cada uno organiza su trabajo individual, siempre con esta observación: uno está privado de participar en la organización del trabajo que se hace para uno, porque el otro produce para mí. Yo estoy privado de participar en la organización del trabajo que ése hace para mí. Y si lo miro al mismo tiempo digo: ése lo hace con independencia de quien va a consumir el producto de su trabajo. Somos recíprocamente independientes. Entonces, en realidad, si uno dijera es el trabajo privado ya está diciendo todo. Si uno dijera es el trabajo independiente en el sentido de que nadie puede intervenir o que el individuo tiene el dominio pleno sobre su trabajo individual (que es un trabajo social pero que solamente tiene el dominio pleno como trabajo individual) lo que está diciendo es que hace su trabajo de manera privada. Como está puesto así, de manera privada y con independencia de los demás, uno dice es el trabajo privado e independiente, pero está refiriéndose a una cosa cuya esencia es esto que mirábamos recién y que es lo mismo.

Y eso es característico de la sociedad capitalista...

A ver, esto es lo que encontramos en las mercancías que encontramos como forma de la riqueza social en el modo de producción capitalista. Esto es lo que uno puede decir, que esas mercancías, que es lo que nosotros teníamos delante, en esto que yo había observado acá no hay más historia que el resultado del desarrollo histórico. Entonces, en eso que estoy mirando, lo que encuentro es que son producto de ese trabajo.

Acá en una cita que yo la tengo como número 16 habla de una cosa que para Marx va a confundir Smith. No me queda claro qué es lo que confunde y lo que trata de separar Marx: "Para demostrar que sólo el trabajo es la medida definitiva y real con arreglo a la cual en todos los tiempos puede estimarse compararse el valor de todas las mercancías, dice Adam Smith: Cantidades iguales de

trabajo, en todo tiempo y lugar, han de tener el mismo valor para el trabajador. En su estado normal de salud, fuerza y dinamismo, y con el grado medio de destreza que posea, el trabajador debe siempre renunciar a la misma porción de descanso, libertad y felicidad. De una parte, Adam Smith confunde aquí (no en todos los casos) la determinación del valor por la cantidad de trabajo gastada en la producción de la mercancía, con la determinación de los valores mercantiles por el valor del trabajo, y por eso procura demostrar que cantidades iguales de trabajo tienen siempre el mismo valor.” No logro establecer cuál es la diferencia que él hace.

Yo trato de contestarte siguiendo el desarrollo que hace Smith, y el razonamiento de Smith. Cuando Smith arranca mirando la riqueza de la sociedad, lo primero que va a mirar es el carácter material de la riqueza. Entonces, es una masa de valores de uso. ¿Cómo se multiplican los valores de uso? Haciendo subir la productividad del trabajo. Entonces, en toda la primera parte se va a ocupar de esta cuestión. Va a seguir con el planteo de cómo se aumenta la productividad del trabajo: mediante la división del trabajo. ¿De dónde sale la división del trabajo? Sale de una propensión natural que hay en el ser humano a cambiar y permutar, ése es el término que usa, una cosa por otra. Cada uno necesita producir cosa para los otros, apelar al interés personal del otro para satisfacer el propio interés personal. Y empieza a hablar de las proporciones de las relaciones de cambio. Cuando empieza a hablar de las relaciones de cambio es, para ir más o menos rápido, que le aparece esto de que hay cosas que tienen mucho valor de uso y poco valor en cambio, y cosas que tiene mucho valor en cambio y poco valor de uso. Y ahí es donde, por primera vez, dice bueno, entonces hay que contestarse sobre esto. Y entonces empieza a mirar de qué depende... Él no pasa del valor en cambio, él habla siempre en los términos del valor en cambio... Lo que va a plantear primero es que el valor en cambio está determinado por la cantidad de trabajo ajeno que uno puede comandar o del cual uno puede disponer si tiene un bien. Y esta es una afirmación que va a aparecer ahí. Y el paso siguiente es explicar por qué el valor en cambio debería brotar de esa cantidad de trabajo. Y entonces, a continuación, la explicación que va a dar es... Que hace a toda su concepción sobre qué es el trabajo humano... Lo que va a plantear es eso que está referido ahí en la cita que vos leíste recién, respecto de que el trabajo es un sacrificio de libertad y de felicidad, que el trabajo produce penas y fatigas, y que eso es el valor del trabajo. Que el valor del trabajo son las penas y las fatigas que produce. Con lo cual está mirando al trabajo de una manera peculiar y determinada. Entonces dice: si uno dispone del bien, uno está liberado de esas penas y de esa fatiga. Eso es lo que le da el valor en cambio al bien, el hecho de estar liberado de eso. Entonces, lo que va a seguir diciendo después es que el valor del trabajo siempre son las penas y las fatigas que producen, no importa qué es lo que uno haga, no importa las circunstancias: si uno trabaja lo mismo, sus penas y fatigas son siempre las mismas. Y después, entonces, a través de eso, se va a enredar en todo un problema (que es todo el problema de la economía clásica) que al mismo tiempo, el valor del trabajo le va a aparecer como el salario. Y entonces va a encontrarse que el salario cambia, y según él el valor del trabajo no cambia, y entonces entra en todo un enredo y una serie de contradicciones que tiene Smith. Entonces, ¿qué es lo que nosotros estamos mirando hasta acá? El trabajo no tiene valor. El valor es la materialización del trabajo. Por lo tanto, el trabajo, cosa que después va a aparecer, no es una mercancía, no tiene forma de ser una mercancía, porque no es el producto del trabajo. La mercancía es producto del trabajo, con todos los atributos de ese trabajo, y el trabajo es la actividad humana productiva. Por lo tanto, el trabajo no tiene valor. Y en sí, aparece el planteo de que el trabajo tiene valor. Ahora, cuando después sigue adelante, va a cambiar la explicación y va a decir que depende de la cantidad de trabajo que se gastó. Entonces es donde Marx se da cuenta de que la magnitud de valor depende de la cantidad de trabajo, y al mismo tiempo, se le mezcla con que el trabajo tiene valor, y que el valor de cambio, en el caso de Smith, depende del valor del trabajo. Eso no quiere decir nada, esto es una construcción en falso.

Smith lo que está confundiendo es objetivar al trabajo como valor, cuando en realidad el trabajo tiene valor cuando es objetivado en las mercancías...

El trabajo nunca tiene valor. El que tiene valor es la mercancía. ¿Por qué? Porque se objetivó trabajo en ella. Entonces, esto es una cosa que uno tiene que tener presente, porque además hay autores en los que aparece así. El valor no es el trabajo, el valor es el trabajo objetivado en la mercancía. El trabajo, en actividad, lo que hace es crear valor, porque se transforma de trabajo activo en

materialización, en objetivación en la mercancía. Pero uno tiene que distinguir esto con claridad. De ahí es la crítica a Smith.

En lo que respecta al trabajo abstracto en los valores de uso que no son mercancías, ¿pueden haber gastado la misma cantidad de tiempo de trabajo y eso no implica nada en tanto ellos sean valores de uso? ¿Por qué ese igual?

Porque es la misma cantidad de trabajo y, como estábamos diciendo, para que se pueda dar esta relación de igualdad tiene que haber una sustancia común, tiene que estar puesto por una determinada acción. Decíamos bueno, acá está la sustancia común, por eso son iguales. Bueno, pero voy allá y veo que está la misma sustancia, en la misma cantidad los dos. Como ya estábamos partidos de acá, de que era la sustancia común y que estaba en la misma cantidad, bueno, allá también puede estar en la misma cantidad esa sustancia común y, sin embargo, no son objetos cambiables.

Una sustancia común, como una medición del tiempo de trabajo que se gastó...

Sí, porque como decíamos acá, si se establece la igualdad es porque hay la misma cantidad de tiempo. Miro el trabajo que produce fuera de esa producción de mercancías y digo, bueno, sí, acá era el mismo. Bueno, ahí también puede ser el mismo y, sin embargo, no hace a esos objetos cambiables.

No hay un intercambio de equivalentes...

Hay una equivalencia en el sentido de que los dos encierran una igualdad, una sustancia común y, sin embargo, esa sustancia común no los hace objetos cambiables. Puede estar, pero aunque esté, no los hace objetos cambiables.

Una pregunta. No los hace objetos cambiables, ¿pero los hace objetos con valor?

No, el valor es el atributo que tiene el objeto de ser capaz de relacionarse en el cambio con otro objeto que es materialmente distinto de él. No tiene esa capacidad de cambiabilidad.

O sea, el producto del trabajo se convierte en mercancía en el momento de la cambiabilidad...

No, el producto del trabajo es mercancía cuando ese trabajo está realizado de manera privada e independiente. ¿Qué es lo que va a pasar? Si después no se vende, eso quiere decir que no era un valor de uso para nadie y, por lo tanto, no era un valor de uso social. Y si no era un valor de uso social, entonces, lo que le pasaba es que no reunía ninguno de estos atributos. Porque acá arrancamos diciendo que el valor de cambio está portado en la materialidad del valor de uso. Y esto no era un valor de uso. Por lo tanto, no era producto de un trabajo socialmente necesario, era producto de un trabajo abstracto y de un trabajo concreto que es socialmente inútil, y por eso nunca tuvo valor. El problema acá es, lo remarco porque después enseguida va a aparecer, el trabajo sólo existe en el momento de la producción. Y en ese momento, el trabajo es socialmente útil o es socialmente inútil. Una vez que terminó la producción, el trabajo ya no puede cambiar de condición porque el trabajo ya está terminado. Entonces su suerte ya está echada en el momento en que se realiza. Después está materializado en su producto. Si su producto satisface una necesidad social, en el caso de las mercancías, entonces el trabajo fue socialmente útil cuando se lo hizo, sólo que tuvo que esperar para ponerse de manifiesto eso. Si no satisface ninguna necesidad social, fue socialmente inútil en el momento en que se lo hizo. Entonces, en el momento del cambio, el trabajo ya pasó y ya no puede sufrir ninguna modificación. Esto es como determinación de qué es el trabajo productor de valor. No sé si con esto queda claro.

Claro, mi duda era si alcanza con trabajo abstracto socialmente necesario para producir valor, o si tiene que ser privado e independiente también.

No, es esta condición. El ser trabajo abstracto socialmente necesario no alcanza para que su producto sea una mercancía, sea portadora de valor. Hace falta que sea un trabajo abstracto

socialmente necesario hecho de manera privada e independiente. Y a esto yo quiero agregar una cosa, que Marx acá no lo plantea, pero que me parece esencial tener en cuenta, que es esto: la condición para hacer el trabajo social de manera privada e independiente es la propiedad privada sobre los propios medios de producción. En el desarrollo, Marx no hace esta observación. Después uno se va a encontrar, mucho más adelante, justamente haciendo contraste entre las formas de propiedad, que esto estaba implícito cuando uno arrancaba. Pero me parece importante tenerlo en cuenta de entrada, porque si yo voy a tener el control pleno sobre mi trabajo individual, entonces tengo que tener el control pleno sobre mis medios de producción. Y la única forma en que puedo tener el control individual pleno sobre mis medios de producción es que sean mi propiedad privada. Si yo tengo que compartirlo con otros, entonces tengo que coordinar con el otro el uso de los medios de producción. Y entonces, en la organización de mi trabajo ya tengo que tener una relación directa con otro individuo para combinar cómo usamos este medio de producción que tenemos en propiedad común. Entonces, la condición para la producción de mercancías producto del trabajo privado e independiente es la propiedad privada individual de los medios de producción.

Una pregunta. En el tema del trabajo socialmente necesario, por lo que dijimos recién de que por ahí no era un valor de uso social... No me acuerdo si por ahí lo habías comentado antes, pero ¿va más allá de una condición técnica, en el sentido de si hay alguna subjetividad de la sociedad, en este sentido de socialmente necesario? No sé si se entiende la pregunta.

Lo que teníamos hasta acá es que decíamos “socialmente necesario” en un doble sentido: es un trabajo para otros, producto para el consumo de otros, y está hecho en condiciones normales. Ahora, cuando uno miró al arrancar Marx el desarrollo, lo primero que le aparece es el valor de uso, y la observación de qué es un valor de uso. Es un producto histórico. Qué cosa es un valor de uso en cada momento es un desarrollo histórico del proceso de vida de la sociedad. Lo que nosotros tenemos hasta acá es que no tenemos respuesta a por qué eso en particular es un valor de uso o no es un valor de uso, por qué 10 platos de ñoquis son un valor de uso. Hasta acá lo que podemos decir es que son un valor de uso social, es un valor de uso para otro distinto del que lo produce, y no podemos decir nada más respecto de su determinación como valor de uso. Y que, además, es un atributo en determinada sociedad. Si esto fuera una sociedad en la cual el Dr. Atkins fuera muy exitoso (Atkins era un partidario de una dieta muy baja en el consumo de hidratos de carbono) y convenciera a toda la sociedad de que hay que consumir pocos hidratos de carbono, 10 platos de ñoquis podrían dejar de ser un valor de uso. Hasta acá uno no puede dar cuenta de por qué. Después, en el desarrollo va a ir apareciendo cada vez más por qué hay cosas que son valores de uso y por qué hay cosas que no son valores de uso sociales. Hasta acá es una observación exterior: esto es un valor de uso.

Con lo que habías dicho recién de tener la propiedad privada... Si fuera una cooperativa de trabajo o una empresa recuperada...

Estás yendo demasiado lejos. Hasta acá, lo que tenemos es un trabajo privado e independiente. Acá es un individuo que tiene el control pleno sobre su trabajo individual. Hasta acá uno no puede explicar por qué existen las cooperativas, ni siquiera por qué existen las fábricas que no son corporativas. Hasta acá no hay explicación de eso. Simplemente tiene este primer paso. A ese primer paso, corresponde que para producir mercancías hay que ser el propietario privado de los propios medios de producción, y que no se puede tener relación directa con nadie. Y que, por lo tanto, no hay posibilidad de realizar un trabajo colectivo, que no hay posibilidad de cooperar con otros en el proceso de trabajo. Porque esto, además, es lo que corresponde al individuo que está libre de toda relación directa respecto de los demás. No tienen ninguna relación directa con los demás, entonces ¿cómo puede cooperar en su trabajo con los demás? Hasta acá eso es inexplicable.

¿La palabra independiente se puede traducir entonces como “libre”?

Yo quería ir sobre esto, creo que lo planteé la vez pasada esto. Es decir, son individuos libres. Hasta acá, lo que uno tiene es el productor de mercancías, es un individuo libre de relaciones personales respecto de para quién trabaja. Hace un trabajo para el otro con el cual no tiene ningún vínculo personal directo. Fuera de la producción de mercancías, en este desarrollo paralelo que hacíamos,

no hay individuos libres. Lo que hay son individuos que tienen relaciones personales directas con aquellos para los cuales trabajan, tienen relaciones de dependencia personal. Entonces, trabajar de manera privada e independiente significa que uno está libre de dependencia personal. Y tener dependencia personal significa que uno no puede trabajar de manera privada e independiente. Entonces, efectivamente lo que uno se encontró hasta acá es que los productores de mercancías son individuos libres y, fuera de la producción de mercancías, cuando uno mira eso, no hay individuos libres. Es sinónimo realizar el trabajo de manera privada e independiente y ser un individuo libre. Yo uso algunas figuras que no sé si son dignas de ser usadas acá, son simplemente ejemplos muy en el aire. ¿Qué quiere decir ser un individuo libre acá en este paralelo? El productor de los 10 platos de ñoquis lo único que le demanda a éste que le va a entregar los zapatos a cambio, es que le entregue los zapatos. Ahora, supongamos que éste que va a entregar el par de zapatos, vamos a considerarlo como el comprador de la mercancía, se comió los 10 platos de ñoquis y todavía tiene hambre y quiere comer más. Y se da cuenta de que el individuo que hizo el plato de ñoquis en este restaurante vive al lado, y que se está yendo a su casa para hacer ñoquis para su familia. Y ese individuo, el Sr. Zapatos, se cruza acá porque dice “si acá me dieron los ñoquis, ¿por qué no me los van a volver a dar?” Y si acá el que vendía los ñoquis le sonrío (porque era parte del valor de uso que le iba a entregar, si lo miraba con cara de amargo no le iban a gustar), cuando el productor de zapatos pase acá, el mismo que le sonrió en el restaurante va a llamar a la policía. Porque lo que va a decir es “en mi casa hay alguien con el cual no tengo relación personal directa, no sé quién es”. Y ese no sé quién es quiere decir que yo lo miro y no lo reconozco como persona, es una persona ajena a mí. Acá hay una relación entre dos individuos libres. Acá no hay individuos libres. Cuando un individuo libre pretende entrar en esto, es ajeno a la relación que hay.

Sería el equivalente a la relación entre el espacio público y el espacio privado...

No, por esto. Porque el espacio de la producción de esto es un espacio privado. El de la producción de él también es una producción privada, el otro no puede entrar en el espacio de producción de éste, y no le puede decir “me tenés que hacer 10 platos de ñoquis”. Cada uno organiza su trabajo para los otros de manera privada e independiente; quiere decir que los otros no intervienen en la organización de ese trabajo. Entonces, su trabajo es privado. Son dos formas, llamémoslo así, de “privacidad”. En esta privacidad, están todos afuera porque son todos individuos recíprocamente independientes. En esta otra privacidad, están afuera los que no tienen una relación personal directa, pero todos lo que tienen relación personal directa están adentro. Entonces, no es una esfera de público y privado, sino que son dos formas, si se quiere, de espacios que son privados. Y en los dos se hace trabajo social, en los dos se trabaja para otro. No es que acá en la producción de mercancías se trabaja para otro, y en el otro espacio no hay trabajo para el otro. Habíamos tomado el ejemplo del ama de casa, que trabaja sobre la base de sus relaciones personales directas para su familia: hace un trabajo que es social, pero que no produce mercancías porque es directamente social. Sabe lo que tiene que hacer porque tiene una relación de dependencia personal respecto de los demás, que forman parte de esta sociedad. Y yo quiero aclarar otra cosa: la dependencia personal no quiere decir simplemente que uno tiene que trabajar para el otro, sino que el otro tiene dependencia respecto de aquel que trabaja para él. Los hijos tienen dependencia personal respecto de sus padres, los padres tienen dependencia personal respecto de los hijos. No es que uno, cuando habla de dependencia personal, dice “el que trabaja depende del otro”. El otro depende del que trabaja también personalmente. No sé si queda claro.

Bueno, entonces sigamos adelante. Lo que nosotros teníamos hasta acá es, lo que uno podría decir, la respuesta a la primera pregunta que podía hacerse de por qué las mercancías tienen valor, por qué son objetos cambiables. Lo que no tiene contestado cuando llegó a este punto es que éste es el trabajo abstracto socialmente necesario hecho de manera privada e independiente. Lo que no tiene contestado es por qué, cuando el trabajo abstracto socialmente necesario se hace de manera privada e independiente, se representa como el valor de su producto. Entonces, uno podría decir “voy a seguir analizando la mercancía para encontrar la respuesta de esto”. Y ¿qué es lo que Marx va a plantear cuando uno quiere seguir analizando la mercancía? Es, miro la mercancía, y no hay forma de distinguir en ella su diferencia. Cuando la tomo a la mercancía por sí misma es un valor de uso y un valor, tiene esta doble forma, pero por más que yo mire la mercancía, todo lo que le puedo ver, cuando la miro por sí misma, es su valor de uso. No puedo distinguirla de un valor de

uso que no es mercancía. La única forma de darme cuenta que no sólo es un valor de uso, sino que es un valor, es cuando está puesta en la relación de cambio con otra mercancía. Ahí me doy cuenta de que en realidad tenía esa capacidad. Y entonces, es el punto en el cual se va a terminar el proceso de análisis y va a comenzar otra forma distinta del desarrollo, que ahora enseguida vamos a ir a eso. Ahora, ¿qué pasó con el análisis que uno venía haciendo? Lo primero que se encuentra es que el análisis ya no tiene más nada que decir. Uno mira la mercancía, mira el trabajo productor de mercancías, y mirando el trabajo productor de mercancías no se puede contestar por qué ese trabajo en particular es el que produce el valor de las mercancías. Entonces, el análisis llegó a un punto de terminación que no es exterior al proceso que uno está haciendo, sino que el objeto que uno está analizando le dice “yo ya no puedo decir más nada”. Y al mismo tiempo, ese fin del análisis lo que pone de manifiesto es que ahora hay que hacer el paso siguiente, que hay que entrar en el desarrollo de la forma en que se expresa el valor de las mercancías, esto es, la forma de valor que tienen los productos del trabajo social cuando están hechos de manera privada e independiente. Y entonces, Marx va a empezar a hacer una serie de observaciones diciendo “ahora, cuando empezamos a caminar por este camino, son las mercancías las que nos dicen lo mismo que nosotros vimos cuando las analizábamos”. El análisis era un proceso que, por así decir, se metía adentro de la mercancía, pero era un proceso que uno iba haciendo desde fuera de la mercancía hacia dentro de ella. Lo que va a venir ahora es un proceso en el cual la mercancía va a contar sus propias determinaciones, va a poner de manifiesto sus propias determinaciones. Y la única forma que tiene de poner de manifiesto sus determinaciones es, justamente, porque las mercancías son materializaciones de la misma sustancia social, en la misma cantidad, este trabajo humano. Y lo que empieza a ponerse de manifiesto es que ese atributo que tienen las mercancías es un atributo de carácter social, porque les permite a las mercancías relacionarse entre sí. Y entonces, lo que uno tiene que ir a mirar ahora, tiene que dejar atrás esto que ya tiene conocido de cuál es el contenido de la determinación de valor. Y lo que tiene que empezar a mirar es cómo se expresa, qué forma tiene esa determinación. Y el único modo de ver esa expresión es acompañar el desarrollo de la expresión misma, hay que mirar a la mercancía, que lo que hace ahora es ponerse en relación con otra. Y entonces, va a empezar todo este desarrollo a partir de su forma más simple, que es esta relación de igualdad en la cual dos mercancías lo que dicen es “nosotros tenemos la misma sustancia común en la misma cantidad, por eso podemos entrar en esta relación de cambio”. Y entonces Marx va a hacer esta observación, de que la forma simple es donde está toda la dificultad. En esa observación, ahí uno puede encontrar implícito el planteo que Hegel en algún lugar hace explícito, y para los que estudian matemáticas, justamente, está marcado el contraste entre la forma en que se lo mira normalmente y cómo está planteado aquí. Y que hace referencia a esto: cuando uno en matemáticas se encuentra con una primera expresión simple, después le dicen, bueno, ahora esto se generaliza. Y la fórmula general es una fórmula que tiene muchos elementos, que lo que tiene, entre otras cosas, normalmente, es que no todos los elementos están escritos porque, como es una cantidad indefinida de elementos, se simboliza con los puntos suspensivos y la letra n para decir “esto es la expresión general”. Y lo que va a plantear Hegel, sobre esto, es que eso es una generalización de carácter formal. ¿Dónde está la determinación general? La determinación general está en la forma más simple. Esto está puesto con el cuadrado de un binomio, donde la expresión más simple, va a decir Hegel, es el cuadrado del binomio, porque ésa es la forma más simple posible. Acá está todo, todo lo que hay que saber está en esta expresión. Y después, su generalización a potencias superiores no hace más que repetir formalmente esto que uno ya sabía. Entonces, acá va a aparecer este mismo tipo de planteo: cuál es la forma general y por lo tanto, donde está el problema, es en la forma más simple. Después, todo lo demás es volver a repetir formalmente lo que uno ya descubrió. Entonces, ahora hay que preguntarse por qué encierra esta forma más simple.

Y lo primero que va a saltar cuando uno empieza a mirar esta forma, la expresión de valor, es que las dos mercancías pueden entrar en la relación porque las dos encierran la misma cantidad de la misma sustancia, o del mismo atributo, que tienen en común. Pero lo que inmediatamente después se pone en evidencia es que no cumplen el mismo papel en esa expresión del valor, en esa relación de igualdad. Que, en realidad, en esa relación, una mercancía, que es la que está de este lado, expresa su valor, y que la otra sólo sirve para expresar el valor de la primera. Cosa que uno lo encuentra de manera inmediata cuando lee la expresión. Cuando uno lee la expresión lo que lee es que 10 platos de ñoquis valen un par de zapatos. Con lo cual, inmediatamente tiene delante que, en

esa expresión, las dos mercancías no cumplen el mismo papel, que uno lo está leyendo y dice “éste es el valor de 10 platos de ñoquis”. En esta expresión está puesto el valor de los 10 platos de ñoquis; no está puesto, no se expresa, el valor del par de zapatos. Y entonces, lo que va a plantear el desarrollo es que el valor como valor de cambio, en esta relación de igualdad, es un valor que se expresa relativamente en cantidades no del valor de otra mercancía, sino en cantidades del cuerpo de otra mercancía, en cantidades de valor de uso. Acá, el término valor de uso está usado, y va a estar usado de acá en más, refiriéndose a cantidades de la materialidad de la otra mercancía.

Una pregunta. Nunca lo entendí, y de las veces que ya leí El Capital nunca entendí, por qué el valor de una mercancía se expresa en el valor de uso.

Vamos a ir avanzando en eso. Por ahora en la inmediatez de esto, todo es expresión, y la leo. Y cuando la leo, lo que leo son 10 platos de ñoquis valen un par de zapatos. Yo expresé el valor de 10 platos de ñoquis de manera relativa en cantidades de una cosa que es un par de zapatos. Yo no quiero detenerme mucho, hago un salto, pero no me quiero detenerme mucho en esto porque faltan las determinaciones. Pero si uno va a un restaurante, está acostumbrado a que así se lee el menú del restaurante. Yo en el menú del restaurante de este lado me dice cuánto es el valor relativo de esta mercancía expresado en cantidades de otra cosa que es el dinero. Pero no me dice “vale el valor de esta cantidad de dinero”, vale esta cantidad de dinero. Sin importar a esta altura la determinación del dinero, el dinero es una cosa. Yo tengo que entregar una cantidad de una cosa. Entonces, en el uso corriente uno está absolutamente acostumbrado a que así se exprese el valor de las mercancías. Aún los billetes que uno paga en el restaurante son una cierta cantidad de una cosa. Y cuando uno lee el valor de las mercancías siempre las lee relativamente en cantidades de una cosa. Entonces, lo primero que uno tiene es esto, es simplemente la forma más vulgar en la cual uno está acostumbrado a que se expresen, el valor es que se exprese en cantidades de otra cosa. Tal vez la dificultad surja, justamente, porque es algo para uno tan manifiestamente obvio que, cuando está puesto el contenido de esto, parezca sorprendente. Porque uno no se da cuenta de que en realidad esto es lo que hace todo el tiempo. No sé si tal vez esto sea la dificultad con la que te estás enfrentando...

A ver si por ahí el problema es éste. La cuestión es que acá uno se está enfrentando, y esto hace al método, uno se está enfrentando a lo que le dice, ya a esta altura, el movimiento de las mercancías. Y no tiene más contenido que eso. A lo mejor, una de las dificultades es que vos querés ver en eso más contenido, un significado que va más allá de la inmediatez de lo que está puesto. Cosa que suele pasar mucho, y además, hay un punto en el cual (esto está muy inmediatamente planteado así) es una dificultad grande, no voy a adelantar qué, pero aparece la explicación obvia, que no es más que darle un nombre a lo que uno acaba de describir. Y muchas veces, lo que aparece cuando surge ese nombre es “¡no puede ser, porque eso encierra un montón de otras cosas!”. No, esto lo único que encierra es la descripción de cómo se manifiesta el valor de las mercancías. Es un proceso que lo que está haciendo es contando lo que está mirando. Sólo que no lo está mirando simplemente con ojos exteriores a ese proceso, sino que lo está mirando con unos ojos que ya saben que lo que está dentro es esto, y entonces ahora está mirando cómo se manifiesta esto. Es decir que la relación de valor, que la expresión de valor, lo que se expresa en el valor de una mercancía en cantidad de la otra es describir esa relación. No tiene más contenido que eso.

Una pregunta... Pero es como recíproca esta relación. Si yo tengo un plato de ñoquis, yo me imagino la relación de intercambio, pero la puedo plantear al revés.

Yo la puedo plantear al revés y decir que un par de zapatos vale 10 platos de ñoquis. Ahora sé cuánto vale un par de zapatos, no sé cuánto valen 10 platos de ñoquis. Esto va a aparecer después, más adelante, cómo mira cada uno de los poseedores de mercancías a su mercancía respecto de la del otro. Pero acá estamos mirando la expresión, no estamos mirando qué le pasa a la conciencia del poseedor de la mercancía. Entonces, uno mira la expresión y dice: “esa expresión la leo, y me dice 10 platos de ñoquis valen un par de zapatos”. Y esto no es la expresión “un par de zapatos valen 10 platos de ñoquis”. Ésa es una expresión distinta que simplemente es que la di vuelta, pero es una expresión distinta. Ahora sé cuánto vale un par de zapatos, no sé cuánto valen 10 platos de ñoquis. Esto va a parecer muy detenidamente en todo el planteo que sigue.

Yo tengo una duda. Usando dos expresiones: primero, relación de valor, y expresión de valor. Mi pregunta va en el siguiente sentido. Ambas son relaciones de valor, ¿verdad? Tanto 10 platos de ñoquis o ésta que pusiste acá. Mi pregunta es, cuándo decís expresión de valor, por ejemplo en este primer caso, ¿sería la expresión de valor de 10 platos de ñoquis, y en éste la expresión de valor de un par de zapatos? ¿Hay distinción entre referirse a esas cosas como relaciones de valor o como expresiones de valor, sin distinción?

A ver, por ahí yo uso los términos con cierta elasticidad que no se detiene en esto. Cuando yo miro esto, lo que miro es una relación de cambio. Es una relación de igualdad. Cuando sigo avanzando y miro esto, digo “esto es la expresión del valor de 10 platos de ñoquis en un par de zapatos”. Entonces, cuando hago esa referencia me estoy refiriendo ya específicamente a algo que es expresión de valor, porque es una mercancía que está expresando su valor en cantidades del valor de uso de la otra. En la relación de cambio todavía no tengo diferenciado, no necesito diferenciar qué papel juega cada uno. Entonces, es más, puedo llegar a esta relación porque las dos son iguales. Entonces, cuando lo miro como relación lo primero que tengo es que los dos son iguales, los dos encierran la misma cantidad de trabajo, etcétera. Pero cuando lo miro como expresión del valor (porque el problema que tengo ahora es mirar cómo se expresa el valor), ya no puedo decir simplemente que las dos son iguales. Porque las dos son iguales cumplen un papel distinto en esta expresión. Ahora una está expresando su valor en el cuerpo de la otra.

Ahora, tal vez esto venga al problema que vos planteabas. Miro el par de zapatos en esa relación, y en esa relación es un par de zapatos. En esta relación, es un par de zapatos que expresa su valor. En esta otra relación, donde 10 platos de ñoquis valen un par de zapatos, miro ese par de zapatos y lo que veo es el valor de 10 platos de ñoquis. Ésa es la forma que tiene para mí el valor de los 10 platos de ñoquis. el valor de los 10 platos de ñoquis son una determinada cantidad de horas de trabajo abstracto socialmente necesario hecho de manera privada e independiente. La única forma que tiene para mí es un par de zapatos en esa expresión. Yo suelo usar para esto también... Digamos, porque acá aparece un problema que hace a un problema también de método, y de una cuestión de dificultad que tiene un carácter general, por la forma que tiene el método del conocimiento científico normal general hoy día. Entonces, uno choca cuando dice estas cosas, con otra barrera adicional, que puede estar manifestándose también en lo que vos decís. Que yo diga que una cosa tiene la forma de una cosa distinta, desde el punto de vista lógico es un absurdo. Nada puede tener una forma distinta de lo que es. Entonces ahora uno mira esto y lo que se encuentra es que, en realidad, todas las cosas tienen una forma distinta de lo que es su contenido. Pero desde el punto de vista lógico esto es inadmisibile. Primera dificultad. Entonces yo también doy un ejemplo muy vulgar para esto, perdón para los que ya me lo oyeron plantear, que es esto... Lo uso para plantearlo en los ámbitos universitarios porque es la situación inmediata que se presenta ahí. Si uno dice ¿qué es el saber de un estudiante, de un alumno? El saber del alumno es algo que está dentro de la cabeza del alumno, y que es una existencia bajo la forma de un conjunto de ideas y de pensamientos y de cosas que están adentro de la cabeza de ese individuo. Desde el punto de vista del docente, como el docente no se puede meter en la cabeza del alumno y mirar qué contenido tiene su saber, el saber tiene una manifestación exterior que es completamente distinta a lo que hay en la cabeza del alumno. ¿Qué es el examen? El examen, que es contestar una pregunta, ésa es la forma en que se manifiesta y que existe el saber del alumno para el docente. Y la forma es completamente distinta, es un texto que está escrito. Y eso no es lo que está dentro de la cabeza del alumno, pero la única forma en que se puede exteriorizar ese contenido es en una forma que es distinta al contenido. Y que no sólo es distinta al contenido, sino que puede expresar, puede crear la apariencia de un contenido que es lo contrario del que existe. El alumno puede saber mucho, se puso nervioso en el examen porque contestó todo mal, y desde el punto de vista del docente no hay saber en la cabeza de ese alumno. Y a lo mejor sabe un montón, pero la manifestación de ese saber es que no sabe. O a la inversa, el alumno se pudo haber copiado y no saber nada, no tiene ningún contenido de saber, y sin embargo, su examen es impecable. Y desde el punto de vista del docente dice “adentro de la cabeza el alumno hay saber”. Y uno mira eso y dice: además hay otro traslado de otra manifestación del saber del alumno que no es simplemente el examen, pero desde el punto de vista de la institución educativa el saber del alumno, qué es lo que está dentro de la cabeza del alumno tiene la forma de un número. Un número que va del 1 al 10, y que dice: si el alumno tiene 10, este alumno sabe un montón. Si el alumno normalmente en nuestras estructuras tiene de 7 a 10,

sabe suficiente; si tiene entre 4 y 6, sabe, pero no lo suficiente, por lo tanto, tiene que volver a probar demostrar que sabe. Y si tiene menos de 3, entonces, no sabe nada y tiene que volver a desarrollar este conocimiento. Esa es la forma que tiene para la universidad o para la institución educativa el saber de un individuo. Es la forma que se puede manifestar. Entonces, lo que está en la cabeza del alumno tiene la forma de un número puesto en una planilla. Y si uno sigue en esto, desde el punto de vista social general, el saber del alumno va a terminar teniendo una manifestación que ni siquiera es un número, sino que es un papelito que dice “por cuanto fulana de tal completó sus estudios de tal y tal cosa, se le expide el presente diploma”. Y esa es la forma que, desde el punto de vista de la sociedad en general, tiene el saber de ese individuo. Y tan de hecho es así que, si el individuo sabe un montón, pero no tiene ese papel, y quiere hacer el trabajo que tiene como condición tener el papel (no el saber que se supone es el contenido del papel, sino la manifestación del papel), bueno, hay condiciones en las cuales el individuo termina preso. Y yo siempre planteo que además uno mira eso como expresión del saber. Yo cuando voy a un médico que no conozco, lo primero que empiezo a mirar es cuándo se recibió, en qué universidad se recibió, pero eso es lo que uno le reconoce como expresión primera de su saber. Después, cuando tiene trato con el individuo dice, bueno, ahora sí le creo más que sabe o no. Pero esta es la diferencia que hay entre el contenido y la forma. La forma no es igual al contenido, y la forma puede ser lo contrario del contenido. A esto es a lo que Marx se va a referir varias veces a lo largo del texto, cuando dice, bueno, si el contenido fuera inmediatamente igual a la forma, entonces no tendría sentido el conocimiento científico, porque en ese caso yo miraría la forma y me daría cuenta cuál es el contenido. No necesito ningún conocimiento que vaya más allá de la observación. El problema que tengo es que los contenidos no son iguales a la forma, o mejor dicho, las formas no son iguales al contenido, e incluso pueden ser lo contrario del contenido. Todo el mundo sabe a qué se refiere cuando dice “las apariencias engañan”. Cuando uno dice eso está reconociendo que hay formas que tienen un contenido que es distinto a ellas. Entonces, esto es una cuestión con la cual uno inevitablemente se choca cuando está acompañando, está reproduciendo este desarrollo. Que cuanto más formado está uno en un método de carácter científico más general, más formado está en un pensamiento que dice que el contenido no puede ser distinto a la forma, no puede ser distinto del contenido. Yo puedo tener esta forma y esta otra forma, nunca puede ser que esta sea la forma de ésta. La objetividad está dada porque todo contenido es idéntico a la forma que esto me presenta, que no quiere decir a la forma que me puede presentar de inmediato. Puede ser, incluso, la forma que me presenta analíticamente. Pero acá no hay más contenido que la forma. Y eso es lo que uno aprende a lo largo de toda su formación educativa. Y cuanto mejor es la formación educativa, más se convence de que el contenido y la forma son lo mismo, que no hay más contenido que la forma. Y lo que uno se está encontrando acá es que hay un contenido que, de entrada, lo que le dice es que su forma necesariamente es distinta a él.

Una pregunta, no me quedó claro lo de la objetividad...

Yo no me quiero detener demasiado. Yo puedo decir que conozco algo objetivamente, una representación lógica, si parto de la base de que esa forma que se me presenta, no tiene más contenido que ella misma. Si tiene un contenido distinto, entonces yo me engañé. No puedo ponerlo en relación con las otras formas que estoy viendo porque tiene un movimiento que yo no le descubrí. Desde el punto de vista del conocimiento objetivo actual, de la forma general de conocimiento objetivo actual, lo que se dice es que si alguien dice que hay algo más allá de la forma eso es metafísico. Si yo acepto que hay un contenido que es distinto que la forma, lo que me van a contestar es, bueno, entonces no es posible un conocimiento objetivo porque yo estoy diciendo que tengo un contenido que no conozco, que lo estoy distinguiendo de su forma. Entonces, aparece esta limitación. Esta limitación es una limitación con la cual uno se choca inevitablemente cuando hace todo este desarrollo, tropezando con su propia conciencia objetiva y, por lo tanto, científica.

Una pregunta. Cuando Marx usa la expresión “en sí y para sí”, ¿está haciendo referencia a esto que estabas tratando de explicar o no tiene que ver?

Mira, ahí hay dos cosas. La primera cosa que nunca he terminado de poner en claro es si esa es una expresión, que más allá de que a veces está usado separado, no es una forma del idioma alemán de decir lo que en castellano se dice “por sí”. Cuando dicen “en sí y para sí” en castellano,

muchas veces está traducido por sí. Y te aclaro no me he podido de acuerdo conmigo mismo en la traducción. Tanto en la de Justo, como en la de Fondo de Cultura, está traducido normalmente de “por sí” o “por sí mismo”. Y en la de Siglo XXI está separado el “por sí y para así”, que no sé si es una traducción válida al castellano, o es una forma alemana de decir “por sí”. Esa es la primera cosa. La segunda cosa es no, no estoy diciendo en ese sentido. Lo que estoy diciendo es todo concreto que yo me enfrente me presenta una forma... Perdón, hice una generalización que no era válida. Me enfrente a un concreto, me presenta una forma, tiene un contenido que es distinto de esa forma. Y el objeto de la conciencia científica es descubrir cuál es ese contenido, y cuál es la necesidad de que tenga la forma que tiene. Si nosotros miramos el proceso este que estamos haciendo hasta acá, nosotros partimos de un concreto que era una relación de cambio, encontramos el contenido. Ahora nos estamos preguntando por la necesidad de que este contenido se exprese en esa forma. Esto sería la cuestión.

Este es el punto en el cual va a aparecer que el valor de una mercancía siempre se expresa de manera relativa en el cuerpo, o sea, en el valor de uso de una mercancía distinta. Y acá es donde Marx va a empezar a hacer la observación diciendo, bueno, ahora las mercancías nos están diciendo lo mismo que antes nos dijo su análisis. Pero lo están diciendo a través de su propio movimiento. Si una mercancía está diciendo que ella tiene el mismo valor que otra mercancía porque expresa su valor en las cantidades de la otra, lo que ahora me está diciendo esa mercancía 10 platos de ñoquis es “yo soy producto de la misma cantidad de trabajo que el par de zapatos, por eso puedo ser igual al par de zapatos”. Y cuando uno se encuentra acá que esta mercancía, la que está del lado derecho de la igualdad, cumple la función del papel del equivalente, ese término lo que le está diciendo es que esa mercancía aparece ahí como la forma que tiene el valor de la otra. ¿Qué implica esto? Se lo vuelve a decir en el lenguaje de las mercancías: los 10 platos de ñoquis dicen “nosotros tenemos valor porque tenemos tanto valor como el que tiene un par de zapatos. Como valores somos idénticos a un par de zapatos”. Por eso es que esta mercancía, que sirve para expresar el valor de la otra, funciona como equivalente. Es la que le permite a la mercancía que va expresar relativamente su valor decir “nosotras tenemos valor porque somos como valores iguales al otro”. Y Esto va a tener toda una serie de desarrollos que van a ser esenciales. Pero ¿queda claro esto? Por eso es el equivalente.

Y es relativo, en realidad, porque puede ser un par de zapatos o un kilo de zanahorias...

No, porque se expresa relativamente en cantidades del cuerpo de la otra mercancía. Porque si miro 10 platos de ñoquis solos, no sé si son mercancías o no son mercancías. La única forma en que puede expresar los 10 platos de ñoquis que sí son mercancías, que tienen valor, es poniéndose en relación con el otro. Y entonces, expresan relativamente su valor en cantidades del cuerpo del otro.

Por eso digo, pero de cualquier otra mercancía...

De cualquier otra, pero no es que porque puede ser cualquier otra, sino porque es otra, porque es en la relación con la otra. Entonces, inmediatamente lo que va a aparecer es que ninguna mercancía puede expresar en su propio cuerpo su valor, que era lo que teníamos cuando uno miraba la mercancía aislada. Que si yo digo “10 platos de ñoquis valen 10 platos de ñoquis” no sé cuánto valen 10 platos de ñoquis. No expresé ninguna magnitud de valor. Necesariamente lo que va empezar a aparecer es que tiene que ser un valor de uso distinto de aquel cuyo valor se va a expresar.

Y siempre el valor se tiene que expresar, como se expresa en cantidades del cuerpo de otra, se tiene que expresar cuantitativamente determinado. No hay expresión del valor en abstracto, lo que hay es siempre una expresión de una determinada cantidad de valor. Después va a aparecer más desarrollado esto. Y cuando uno llega a este punto, se enfrenta a un problema que es una cuestión, que algo mencionamos en una reunión anterior, pero que es una cuestión práctica compleja, y que es la siguiente. Nosotros primero vimos la determinación cuantitativa del valor de las mercancías dependía de la productividad del trabajo. Lo que uno se enfrenta ahora es que el valor sólo se expresa como valor de cambio, sólo se expresa en cantidades del cuerpo de otra mercancía. Y entonces, lo que tiene delante es el problema de si puede reconocer o no en la expresión del valor, los cambios en la determinación del valor de una mercancía. No sé si hace falta que haga

ejemplo numérico... Esto es la expresión de lo siguiente. Lo que pasa es esto. Yo hago un ejemplo numérico simple. Si yo digo "10 platos de ñoquis valen un par de zapatos"... Supongamos que hay 10 horas de trabajo abstracto socialmente necesario hecho de manera privada e independiente en los dos. Ahora, vamos a suponer que se duplica la productividad del trabajo que produce los ñoquis, y ahora en 10 horas de trabajo se hacen 20 platos de ñoquis. Como no pasó nada con la productividad del trabajo que produce zapatos, lo que voy a tener ahora es que en 10 horas de trabajo se produce un par de zapatos. 20 platos de ñoquis valen un par de zapatos, disminuyó el valor de los ñoquis. Su expresión de valor en zapatos muestra que el valor disminuyó. Si yo tomo esto, tendría que un plato de ñoquis antes su valor era 0,1 del zapato, y ahora 2 platos de ñoquis su valor es 0,05 de zapatos. Solía hacer esto con números fraccionarios, pero siempre me equivocaba, entonces opté por los decimales... Bajó el valor de los ñoquis, bajó la expresión del valor de los ñoquis en zapatos. Reconozco inmediatamente que bajó el valor. Y lo mismo podría hacer si, en lugar de subir la productividad del trabajo que produce los ñoquis, considerara que baja, pero me ahorro eso.

Puedo tener una segunda situación en la cual tenía los 10 platos de ñoquis que valen un par de zapatos, porque en los dos hay 10 horas de trabajo, etcétera, y ahora no cambió la productividad del trabajo que produce ñoquis, pero sí cambió la productividad del trabajo que produce zapatos. Supongamos que se duplicó, y ahora en 10 horas de trabajo tengo 2 pares de zapatos. Y ahora 10 platos de ñoquis valen 2 pares de zapatos. Un plato de ñoquis antes valía 0,1, ahora vale 0,2 de zapatos, y no cambió el valor de los ñoquis, y sin embargo cambió su expresión de valor en zapatos. ¿Por qué? Porque cambió el valor de los zapatos.

Puedo tener otra situación más que es: 10 platos de ñoquis valen un par de zapatos, porque en los 2 hay 10 horas de trabajo. Y ahora, supongamos que se duplicó la productividad del trabajo que produce los ñoquis: se producen 20 platos de ñoquis en 10 horas, pero también se duplicó la productividad del trabajo que produce los zapatos. Y ahora, en 10 horas de trabajo tengo dos pares de zapatos. El valor de los ñoquis de cada plato de ñoquis cayó a la mitad, pero la expresión de valor de los ñoquis en zapatos se quedó igual. ¿Por qué? Porque los dos se movieron en la misma dirección y en la misma proporción. Y lo mismo pasaría si la productividad del trabajo de los dos disminuye en la misma proporción: sube el valor de los dos en la misma proporción, no cambia la expresión del valor, pese a que cambió el valor de los ñoquis.

Y puedo llegar a tener esta otra situación, que es la que siempre me conflictúa. Tengo 10 platos de ñoquis. Valen un par de zapatos. 10 horas y 10 horas. Supongamos que se duplica la productividad del trabajo que produce los ñoquis, y ahora tengo que en 10 horas tengo 20 platos de ñoquis. Pero supongamos que se cuadruplica la productividad del trabajo que produce zapatos, y ahora, en 10 horas de trabajo, tengo 4 pares de zapatos. Y ahora un plato de ñoquis vale 0,2 de zapatos. Bajó el valor de los ñoquis, y sin embargo, su expresión en zapatos subió. ¿Por qué? Porque la productividad del trabajo del equivalente creció más que lo que creció la productividad del trabajo de la mercancía que expresa valorativamente su valor. Y yo puedo tener toda clase de combinaciones. Y en este caso, para tomar estas dos, veo que hay este cambio, esta modificación en el valor de cambio de los zapatos, y no sé si vino porque se duplicó la productividad del trabajo que produce zapatos sin que cambiara la que produce ñoquis, o porque la que produce zapatos creció el doble de la que produce ñoquis, o si hubiera tomado los casos inversos, hay un caso de caída de la productividad que da esa misma relación. Y esto implica que uno mira la expresión de valor de una mercancía y no tiene forma de saber si cambió su valor, si cambió el valor del equivalente, si no cambió ningún valor, o mejor dicho, si cambiaron los dos valores juntos, cuando no hay ningún cambio en la expresión de valor. Primer problema que aparece.

El segundo problema que aparece es un problema de carácter práctico, que yo creo que una vez hablamos algo de esto. Vamos a suponer que las estadísticas nacionales se llevan en zapatos, como si esto fuera lo que se usa para expresar la estadística. Y vamos a suponer una sociedad en la cual la cantidad total de trabajo que se gasta es siempre la misma, no hay más trabajo gastado. Pero sube la productividad del trabajo, con lo cual el valor de cada unidad es más chiquito. Como el trabajo total es siempre el mismo, yo lo que tengo que esperar es que la estadística del producto de esa sociedad me dé una masa de valor constante, que siempre me dé la misma masa de valor que esté repartida en una masa cada vez más grande de valores de uso pero que la masa de valor es siempre la misma. pero yo hago la estadística en zapatos, y los zapatos también le aumentan la productividad del trabajo. Y como le aumentan la productividad del trabajo, con la misma masa de

trabajo cada vez aparecen más zapatos para expresar la misma magnitud de valor. Y entonces yo digo “en esa sociedad, miro el producto, y el producto tendría que ser una línea horizontal a lo largo del tiempo”. Y sin embargo, lo que voy a ver normalmente es una línea que sube, porque cada vez necesito más cantidad de la mercancía que expresa el valor de todas las demás para expresar la misma magnitud de valor, porque el valor unitario de esa mercancía es cada vez más chiquito. Entonces, ¿qué es lo que tengo que esperar encontrar cuando miro una estadística nacional? Lo que tengo que esperar como estadística de la masa de valor que produce una sociedad no es esto, no es una línea horizontal, sino, de entrada, es una línea que sube. Y que, si además se multiplica la cantidad de trabajo que realiza esta sociedad, bueno, esto tiene que subir más aceleradamente todavía. Entonces, esto es para aplicación en Argentina. Cuando uno se encuentra con una sociedad cuya masa de expresión de valor está estancado, retrocede, y demás, entonces, lo primero que dice es “esto no es normal, esto tiene alguna especificidad”. Porque lo normal es que crezca, no que la masa de valor se quede estancada, aún en el caso... Perdón, la masa de valor es como expresión del valor... Aún en el caso en que la masa total de trabajo sigue siendo la misma. Y entonces, uno tiene este problema adicional cuando quiere mirar la masa de valor que produce una sociedad. Lo tiene cuando quiere mirar qué pasa con el valor de las mercancías. No puede reconocer en la expresión de valor qué determinación está en juego, no puede saber qué es lo que pasó que se refleja en ese cambio en la expresión de valor. Después vamos a volver sobre esto, ya con la expresión, no en zapatos, sino en dinero. No sé si esto queda claro...

¿La masa de valores de uso o la masa de valor?

La masa de valor, cantidad de trabajo igual, no importa qué pase con la productividad del trabajo, es siempre la misma. Si sube la productividad del trabajo, la cantidad de valores de uso es cada vez más grande. Pero la masa de valor es siempre la misma. Entonces yo miro el valor, no la masa de valores de uso. Si miro la masa de valores de uso producido, bueno, lo normal es que suba la productividad y que, por lo tanto, suba la cantidad de valores de uso. Pero si no tengo un aumento en el empleo, lo que debería encontrar es una masa de valor que permanece constante. Y sin embargo, lo que me encuentro es, aún en los lugares donde la cantidad de empleo no crece, una masa de valor que crece. ¿Por qué crece? Porque está en juego este problema en el medio...

¿Porque crece la productividad?

Porque crece la productividad, pero porque crece la productividad del trabajo que produce la mercancía en la cual se expresa el valor de todas las demás.

Lo que no termino de entender es por qué está en juego la productividad, si la productividad es meramente en torno a la cantidad de valores de uso.

Porque pasa esto, que uno puede decir que es la situación normal general. La productividad del trabajo en general crece... La productividad del trabajo de la mercancía que sirve para expresar el valor de los demás, que funciona como equivalente, crece igual que la productividad del trabajo de las demás. Supongamos que esto sería la forma más simple. Uno podría suponer que crece más rápido, o podría suponer que crece más despacio. Supongamos que crecen iguales. Si crecen iguales, yo paso de esta situación a esta situación. La estadística material me dice que esta sociedad producía 10 platos de ñoquis, y ahora produce 20 platos de ñoquis con el mismo trabajo que antes. Miro la estadística, y la estadística me decía que el valor de lo que producía esta sociedad era un par de zapatos. Y ahora, la estadística me dice que el valor de lo que produce esta sociedad son dos pares de zapatos. Entonces, la masa de valor es la misma que antes. La expresión de ese valor es la que creció. La masa de valor sigue siendo 10 horas de trabajo que se expresan etcétera... Pero cuando lo miro, me parece que la masa de valor creció porque cada vez son más cantidad de zapatos para expresar el valor. Y como yo no sé cuánto es la masa, digo “ah, debe estar creciendo”. La expresión del valor va creciendo. El contenido de valor son las 10 horas, pero la expresión de ese contenido es cada vez más pares de zapatos. Está implícito que hay una productividad creciente en la producción en general, pero en particular en esto, en el trabajo que produce el equivalente. Y después vamos a mirar cómo, cuando uno sigue con el dinero y, después,

con las formas concretas del dinero, entre otras cosas, lo que va a aparecer como una acción política normal del Banco Central se corresponde con hacer (no importa con qué, porque todavía falta un montón) con hacer este mismo tipo de jueguito. Eso va a aparecer. Y entonces, uno tiene que esperar encontrar, con una masa valor constante, una expresión de valor que crece.

Una pregunta. En una sociedad en la que sucede el segundo caso, o sea, en la misma cantidad de horas que se produce un par de zapatos ahora se producen dos pares de zapatos. ¿Qué pasa con respecto a los ñoquis? Los ñoquis ahora tienen menos valor.

Cada plato de ñoquis tiene el mismo valor que tenía antes. Es el producto de una hora de trabajo, sólo que esa hora de trabajo, que antes se expresaba en 0,1 de zapatos, ahora se expresa en 0,2.

Claro, hay un cambio en la productividad de zapatos que impacta directamente también en la relación zapatos-ñoquis...

Sí, en la expresión del valor de los ñoquis en zapatos.

Está bien, pero el valor es constante, pero si antes podíamos decir que 10 platos de ñoquis valían 1 par de zapatos, ahora estamos diciendo que 10 platos de ñoquis valen 2 pares de zapatos. O sea, el valor de 10 horas es constante, pero la intercambiabilidad es distinta.

Sí, cambió la expresión de ese valor en zapatos. Cambió el valor de cambio de los zapatos. En este caso, aumentó el valor de cambio. El valor de cambio de los ñoquis son qué cantidad de zapatos. Ése es el valor de cambio de los ñoquis. Necesitás más zapatos para expresar el valor de cambio de 1 plato de ñoquis. Cada vez necesitás más zapatos, porque los ñoquis en zapatos son cada vez más caros. Para que yo diga que bajó el valor de cambio del zapato, eso sólo lo puedo decir si yo tengo esta relación. Entonces ahí sí puedo decir que bajó o subió el valor de cambio de los zapatos. En esta relación, los zapatos no expresan su propio valor de cambio, son los ñoquis los que expresan su valor de cambio. El valor de cambio de los zapatos no me dice nada de esto, de su magnitud. Sí me está diciendo de la magnitud del valor de cambio de los ñoquis. En el segundo caso, aumentó la expresión de valor de los ñoquis, aumentó el valor de cambio. El valor se quedó igual, aumentó el valor de cambio. En el cuarto caso, el valor disminuyó, aumentó el valor de cambio. Cada plato de ñoquis encierra menos valor que antes, y sin embargo, es un valor de cambio más alto de lo que era antes.

Y entonces, uno se puede plantear acá otra forma de interrogante que es la siguiente.... En realidad, uno podría hacer esto mismo, voy a volver a tomar el ejemplo de los alumnos. Uno podría hacer esta misma expresión que hace del valor de las mercancías como valor de cambio, uno lo podría hacer con los alumnos de un curso de cualquier proceso educativo. Uno podría decir está el alumno A, y está el alumno B. Y en esa expresión yo digo: el saber del alumno A se expresa en el alumno B. Yo miro al alumno B y lo que veo es cuánto sabe el alumno A. Y en este sentido, la expresión es más simple que la anterior. Si yo digo el alumno A sabe lo mismo que el alumno B, me dice cuánto sabe el alumno A, no me dice cuánto sabe el alumno B. Lo que me dice es que el alumno A sabe lo mismo que el alumno B, pero ahí tengo una definición del saber del alumno A. Si el alumno B sabe mucho, eso significa que el alumno A sabe mucho. Si el alumno B sabe poquito, eso quiere decir que el alumno A sabe poquito. Y en esa expresión es claro, es decir, yo miro el cuerpo del alumno B y lo que digo es que eso es el saber del alumno A. Ahora, ¿por qué, si esto es una expresión más simple e inmediata, y mucho menos problemática... Por qué la estructura de calificación de los alumnos no puede tener, o mejor dicho, puede tener una expresión simple, que es esta estructura numérica de la que hablábamos antes, y en cambio, la expresión del valor de las mercancías que produce una complejidad mucho más grande no puede tener también ella una expresión simple? ¿Por qué no puedo medir el valor, en lugar de como valor de cambio, medirlo con alguna estructura cuantitativa que me permitiera reconocer inmediatamente qué pasa con las variaciones en el contenido de valor? ¿Por qué, si yo puedo decir “voy a calificar a los alumnos A y B con un número”, no puedo decir “voy a calificar el valor de las mercancías con un número que refleje inmediatamente su contenido”? Si el número del 1 al 10 refleja el saber del alumno, ¿por qué no puedo usar una estructura de números que refleje el contenido de valor? Esto es lo que Marx va a

plantear repetidamente a lo largo de sus obras. En *El Capital* lo plantea un poquito después, pero vale la pena preguntárselo en este momento, de por qué, si el valor es tiempo de trabajo, el valor no se puede expresar en cantidades de trabajo, sino que se tiene que expresar necesariamente como valor de cambio. Si se expresara en cantidades de trabajo, todo este problema desaparece. Si sube el valor de las mercancías, bueno, son más horas, me queda claro que subió el valor de la mercancía. Si baja el valor de la mercancía, son menos horas, me queda claro que bajó el valor de la mercancía, y desapareció este problema. Entonces, uno se puede enfrentar a esta altura con esta pregunta que, dejémosla abierta, pero en el fondo es la misma pregunta de por qué, cuando el trabajo abstracto se hace de manera privada e independiente, se representa como el valor de las mercancías. Porque el valor se expresa necesariamente como valor de cambio. Entonces, ¿qué es la determinación que está en juego acá? Hasta acá lo que uno tiene es que la expresión del valor es siempre valor de cambio. Y el hecho de que sea valor de cambio pone en frente a todos estos problemas. Hago la observación de pasada, este es el problema que antes y después tiene la economía política ricardiana, cuando se pregunta por una medida invariante del valor. ¿Cómo se hace para tener una medida del valor que refleje inmediatamente los cambios en el contenido del valor? Como para Ricardo el valor se expresa inmediatamente, o puede expresarse como cantidades de su contenido, de ahí va a ofrecer toda una serie de desarrollos y cuestiones que se siguen repitiendo en la economía neoricardiana. No sé si con esto hasta acá más o menos...

Tenemos este problema que quedó ahí puesto... Así se expresa el valor de las mercancías, encierran esta cuestión adentro. Ahora, cuando uno mira esa expresión de valor de los 10 platos de ñoquis en el par de zapatos, lo que tiene es que en el ponerse en esa relación de cambio con los zapatos, los ñoquis prueban que ellos tienen valor. ¿Qué es el valor? Es el valor es el trabajo abstracto socialmente necesario hecho de manera privada e independiente. Por lo tanto, los ñoquis tenían valor en el momento en el que se produjeron. Pero en el momento en el que se produjeron no podían poner de manifiesto esta condición. Sólo pueden poner de manifiesto cuando se ponen en la relación de cambio con el otro. Y entonces, los ñoquis entran para mostrar, no sólo para expresar cuantitativamente su valor, sino para probar que tienen valor. Si los ñoquis entran en relación para probar que tienen valor porque se pueden igualar con los zapatos, diciendo “nosotros tenemos tanto valor que un par de zapatos”, lo que uno tiene de inmediato es que los zapatos entran en esta relación como expresión del valor. Y por lo tanto, entran, no para probar que ellos tienen valor, sino para ser la expresión del valor. ¿Se entendió esta cuestión? Si los ñoquis tienen que probar que ellos tienen valor entrando en esa relación, los zapatos son la expresión del valor. No tienen nada que probar. Aparecen como la forma material que tiene el valor de 10 platos de ñoquis. Ahora, si nosotros miramos esto, lo que tenemos es que el valor de una mercancía se expresa relativamente en cantidades del valor de uso de otra. Y dentro de esta expresión de valor, dentro de esta forma que tiene el valor, esto es la primera forma que encierra una contradicción, porque la forma que tiene el valor es un valor de uso. Pero la segunda cosa que se va a poner de manifiesto acá es que los zapatos, que son producto de un trabajo privado, actúan como si fueran la expresión inmediata del trabajo social. Entran en esta relación, en esta relación que hasta acá no tenemos otra, entran en esta relación como la expresión de un trabajo que es inmediatamente social. Es el producto de un trabajo privado que en la relación representa al trabajo social. Me corrijo, aclaro esto: no es un trabajo directamente social. Es un trabajo privado y, sin embargo, su papel ahí es representar al trabajo social que produjo la otra. Es permitirle a la otra mostrar que era producto del trabajo social. Y, por lo tanto, los zapatos entran en esta relación como representantes del trabajo social.

Una pregunta... Cuando dice “directamente social” dice “directamente”, por qué?

Porque el trabajo que hicieron los ñoquis es un trabajo social, pero no es directamente social porque tiene que manifestar ese trabajo privado, que tiene que poner de manifiesto. No necesariamente ese trabajo va a ser un trabajo social. Yo puedo hacer un trabajo privado, pensar que estoy haciendo un trabajo que es socialmente útil, y no estoy haciendo un trabajo socialmente útil. El trabajo que produce las mercancías es un trabajo que es indirectamente social en ese sentido. Tiene que probar que social. La mercancía que ocupa el lugar del equivalente no tiene que probar que es social: entra como representante del trabajo social. Ahora, no es un trabajo que es inmediatamente social en el sentido de que eso no es un trabajo privado. Es el producto de un trabajo privado que cumple el papel de representar al trabajo social. Es como si él fuera el producto de un trabajo que es

directamente social, que no tiene que probar que es social, porque a la relación entra para representar al trabajo social.

Y entonces, lo que va a parecer acá, y yo lo voy a tomar medio para sintetizar por lo menos lo que venimos avanzando hasta acá, es lo siguiente. Nosotros tenemos que el valor se expresa en cantidades del valor de uso de otra mercancía, que esa mercancía entra como si fuera el representante del trabajo social. La materialidad de esa mercancía representa al trabajo social. Y entonces, este es el primer paso, por decir así, en el cual, pese a que el zapato en esa relación cumple un papel totalmente pasivo de prestar su cuerpo para que el otro exprese su valor, empieza a aparecer esto invertido. Y parece que fuera un atributo natural de un par de zapatos tener la capacidad para expresar el valor de 10 platos de ñoquis... Porque acá hay una cosa material que expresa el valor. En cambio, cuando uno mira la expresión relativa, lo que le aparece de manera inmediata es que acá está en juego una relación social, en la cual una mercancía tiene que relacionarse con otra para probar que ella es producto de un trabajo socialmente útil. Y que, por lo tanto, lo que está en juego acá es algo que va a tener que ver con la organización del trabajo social hecho de manera privada e independiente. Porque acá hay que ir a probar que se hizo un trabajo que era socialmente útil. Y esa prueba no la puede hacer el propio productor de la mercancía. Ninguna mercancía puede expresar su valor, y por lo tanto, como tiene que aparecer el producto del trabajo de otro productor de mercancías para que éste exprese su valor, lo que está poniéndose de manifiesto es este carácter social de lo que está en juego. Es la expresión del carácter social del trabajo, por lo tanto, lo que está en juego es la organización de ese trabajo social hecho de manera privada e independiente. Pero todo esto va a aparecer invertido cuando uno pasa mirar qué ocurre en el polo de la mercancía que funciona como equivalente. Lo primero que va a pasar, algo que ya estuvimos viendo, es el valor de los 10 platos de ñoquis se van a expresar en el valor de uso de un par de zapatos. El valor, que es un trabajo abstracto, se puede expresar en el valor de los 10 platos de ñoquis, se puede expresar en un par de zapatos, porque un par de zapatos como valor de uso es el producto de un trabajo concreto distinto al que produjo los 10 platos de ñoquis. Si el trabajo concreto hubiera sido igual, entonces el trabajo abstracto no se podía expresar. “10 platos de ñoquis valen 10 platos de ñoquis” no es expresión de valor. Entonces, la segunda característica que va a aparecer como un atributo, está en el cuerpo del equivalente, es que el trabajo concreto sirve para representar el trabajo abstracto. Y el tercer atributo que va a aparecer como si brotara del cuerpo del equivalente es que el valor es trabajo abstracto socialmente necesario, socialmente útil. Para poder expresarse como un trabajo social, los 10 platos de ñoquis se tienen que poner relación con esta cosa que es un valor de uso distinto de ellos, producto de un trabajo concreto de ellos, que está hecho de manera privada e independiente. Y entonces, el tercer atributo del equivalente va a ser que el trabajo privado sirve para reflejar, para expresar el trabajo social. Y entonces, acá hay una cosa, que es una cosa producto de un trabajo concreto, hecho de manera privada e independiente, que representa todo lo contrario de lo que esa cosa es. Representa el valor, que es el trabajo abstracto, que es un trabajo social. Si uno sigue mirando el equivalente separado, cada vez más le parece que es atributo de esa cosa.

Una pregunta, yo pensé que esa era la primera característica...

Yo lo sintetizo. Uno tiene los 10 platos de ñoquis, y el par de zapatos es el valor de 10 platos de ñoquis, se expresa en el valor de uso un par de zapatos. El valor es trabajo abstracto, pero los zapatos pueden expresar el valor de los ñoquis. En cuanto valor de uso concreto son distintos a los ñoquis, y por lo tanto son producto de un trabajo concreto distinto al que produjo los ñoquis. Y el valor es trabajo social, y los zapatos son producto de un trabajo privado. Entonces, yo miro la mercancía que está en el lugar del equivalente, y lo que veo es una cosa producto de un trabajo concreto hecho de manera privada e independiente. Y resulta que eso representa, en la relación ésta... Porque fuera de la relación no dice nada, lo único que tengo es un valor de uso... En la relación, cuando ocupa el lugar del equivalente, esto representa todo lo contrario de eso. Representa el valor, que es trabajo abstracto y que es trabajo social. Si este papel se fija en una mercancía, me empieza a aparecer que, por naturaleza, esa mercancía debe tener esta capacidad. Esencialmente, lo que tenemos hasta acá, como síntesis de esto, es que Marx va a hacer esa observación de que al empezar se hablaba de valor de uso y valor de cambio, y ahora lo que queda claro es que es valor de uso y valor, y que el valor de cambio es la forma de manifestarse o de expresarse el valor. Que

ese valor nunca se puede expresar por sí mismo, que siempre se tiene que expresar de una manera distinta a su contenido, que es el valor de cambio. Y lo que va a decir es “hasta acá está puesto en evidencia por qué es que el valor siempre necesita expresarse como valor de cambio y no al revés, que se haya explicado el valor por su forma de expresión que es el valor de cambio”. Se arrancó de la forma de expresión, se descubrió que es el valor... Marx va a hacer esta referencia de que ahora está claro... Yo después voy a hacer, la próxima vez, una referencia a cuánto está claro y cuánto no, pero hasta acá aparece, dice, “esto es claro que uno tiene que explicar la forma por el contenido”. Hasta dónde está explicado, eso es lo que después vamos a discutir. Uno puede decir “sí, está claro” o “no lo tengo para nada claro”. Pero acá está explicada la forma por el contenido, y no el contenido por la forma. Y entonces, lo que va a remarcar es, esa antítesis que uno tenía de valor y valor de uso, ahora tiene una manifestación exterior, porque el valor se expresa en este valor de uso, etc. aparecido al exterior. Bueno, y acá vamos a parar porque ahora va a empezar el desarrollo de esta forma de esta expresión de valor. Pero yo diría que cortamos acá. No sé si quieren plantear algo.

Yo no sabría cómo explicar, metodológicamente hablando, cómo explicar la forma por el contenido, si a mí lo que se me presenta es la forma.

Porque a vos se te presentó la forma cuando arrancaste, analizaste esa forma, le preguntaste por su necesidad, eso es descubrir el contenido... Y ahora estás explicando, estás desplegando, por qué ese contenido necesariamente tiene esa forma, por qué el contenido no puede presentarse de inmediato como lo que es, por qué si esto es trabajo abstracto socialmente necesario no se puede expresar en cantidades de trabajo. No podés decir qué es. Es simplemente una forma. Le preguntaste por su necesidad, descubriste su contenido. Ahora, el problema que tenés es volver a esa forma diciendo, bueno, por eso es que es esto. Hasta acá descubrí cuál es el contenido. Ahora, ¿por qué ese contenido necesariamente tiene esa forma?

5 - De la forma simple de valor a la forma dinero - 28/04/2009

A lo que habíamos llegado era básicamente a esos atributos que aparecían puestos en la mercancía que funcionaba como equivalente, que entra en la relación de cambio para expresar el valor de la otra. Y que, por lo tanto, no entra para probar que tiene valor, sino que entra como representante del valor. Y por lo tanto, entra como si fuera inmediatamente cambiabile por la otra. Y lo que habíamos dicho de las determinaciones que aparecían ahí era que el valor de uso de esa mercancía servía para expresar el valor, el trabajo concreto que producía esa mercancía (como lo que se expresaba era el valor) expresaba trabajo abstracto, y el trabajo privado que había producido esa mercancía aparecía como si fuera la expresión directa del trabajo social. Por eso es que no tiene que demostrar que ella es producto del trabajo social y que, por lo tanto, es un valor, sino que entra como representación del valor. Y entonces acá hay una cosa que en su materialidad aparece representando todos estos atributos que son lo contrario de la inmediatez de esa materialidad. Entonces, hasta acá aparecía desplegada la forma simple del valor, y el despliegue de la forma simple del valor permitía encontrar estas determinaciones. Y acá había aparecido, que esto fue lo último que vimos la vez pasada, el planteo de que, cuando se empezó, la mercancía aparecía como valor de cambio y valor de uso. Y ahora lo que quedó claro es que es valor de uso y valor, y que el valor de cambio es la forma en que necesariamente se manifiesta que la mercancía es valor. Y Marx va a ir haciendo un movimiento en esto, va a ir poniendo de manifiesto que para hacer este desarrollo uno tiene que arrancar por el contenido, y entonces puede explicar la forma, y no al revés: arrancando por la forma tratar de explicar el contenido. No sólo la forma en términos cualitativos, sino la magnitud que tiene esa forma. Y también lo que va a aparecer es que eso que aparecía como una antítesis dentro de cada mercancía que era valor de uso y valor, ahora tiene una expresión que está separada, que está puesta al exterior, en el cual algo que es un valor de uso cumple la función de ser en esa relación pura representación del valor. Pero no del propio valor, sino del valor de la otra mercancía.

Ahora, lo que va a seguir en el planteo es, bueno, acá está sintetizado todo lo que es específico de este valor de uso, que es al mismo tiempo valor. En esa forma simple está encerrado todo el contenido de la especificidad. Pero al mismo tiempo, lo que va a pasar, es que esta forma

aparece como una forma limitada de la expresión del valor. Acá apareció que es el trabajo social el que está representado, pero es un trabajo social que sólo logra representación en otra mercancía en particular. No tiene una expresión de carácter general. Y entonces, lo que va a seguir en el desarrollo es la extensión formal de la relación simple.

[Una compañera hace una pregunta sobre el comentario de Marx sobre Aristóteles en “La forma de equivalente”, que no se entiende]

Yo te contestaría con esto. En realidad, lo de la referencia al problema de Aristóteles es algo que sale de lo que uno está mirando, porque uno está mirando en el presente la mercancía. Entonces, la mercancía de Aristóteles no hace, no es el eje por donde pasa el desarrollo, es una observación exterior. Y entonces contestarse sobre eso que acá lo que va a aparecer es: uno está mirando... Digamos, tiene encerrado un montón de determinaciones que no terminaron de aparecer... Pero uno está mirando algo, que yo creo que ya lo habíamos mencionado en alguna de las reuniones anteriores... Marx (creo que es en los *Grundrisse*) va a decir que en la producción de mercancías reina el prejuicio de que todos los individuos son iguales. Y lo que dice es que no hay dos individuos que sean iguales y, sin embargo, es un prejuicio que son todos iguales. ¿Por qué aparece como un prejuicio que son todos iguales? Porque cambian equivalentes, están representados en sus mercancías, en estas relaciones de igualdad. Por lo tanto, ellos también deben ser iguales. La otra determinación que está en juego ahí... Yo hice una mención hasta ahora, después vamos a volver más sobre eso, de que son individuos libres, y que no se puede diferenciar entre individuos libres porque, si no, uno caería en el décimo mandamiento de la granja animal una vez modificado, de que todos los animales son iguales, pero algunos son más iguales que los otros. Entonces, ya cuando uno está diciendo “son individuos libres”, eso se corresponde a que son productores de mercancías que cambian equivalentes, por lo tanto, se ven a sí mismos como iguales. La respuesta concreta a lo que vos planteás, en realidad, uno la puede encontrar con discusión (en el sentido de si correspondía o no correspondía a lo que estaba mirando Aristóteles) en el capítulo 2. En el capítulo 2 va a aparecer, por una cuestión que no vamos a mirar ahora, que se impone la necesidad de mirar el desarrollo histórico porque ya el presente no puede contestar el problema que uno tiene. Y entonces, necesariamente tiene que mirar el desarrollo histórico de la mercancía. Y ahí, uno se encuentra en ese desarrollo histórico, uno puede decir, bueno, a esta altura del desarrollo histórico, acá estaba la mercancía de Aristóteles, y esto era o no era realmente el problema de Aristóteles. A mi entender, Marx lo que quiere remarcar ahí es que más allá de si eran o no efectivamente el producto de trabajos sociales realizados de manera privada e independiente, lo que quiere remarcar es que por más que ya aparezca la manifestación de la mercancía, en ese momento ni siquiera alguien como Aristóteles puede encontrarle la sustancia común, porque ese trabajo del que son productos las mercancías, justamente, son trabajos que no son de individuos libres. Entonces, no existe la igualdad humana, y que entonces no se le puede ocurrir que, en realidad, esto nace como expresión de una igualdad humana. Entonces, uno lo podría discutir de las dos formas. Podría decir, bueno, la mercancía de Aristóteles no era una mercancía portadora de valor y por eso no lo podía ver, o uno podría decir que eso no es lo que está en discusión; lo que está en discusión es por qué, aún enfrentándose a una mercancía que se daba cuenta que tenían que tener algo en común, Aristóteles no podía descubrir qué era eso en común. Porque lo que Marx marca como mérito de Aristóteles es que se da cuenta que, para que se establezca la relación de igualdad, debería haber algo en común. Él se fija en eso y dice “esto es imposible”, y tiene que venir de la convención, del acuerdo de voluntades para hacer el cambio. Entonces, más que esa respuesta no te puedo dar.

Porque después sigue desarrollando cuestiones que tienen que ver con el desarrollo histórico...

Bueno, pero el desarrollo recién va a aparecer en el capítulo 2. En el capítulo 1 lo que va a aparecer son comparaciones externas entre una forma de organización de la producción social donde no hay mercancías. En ninguna de las formas que va a comparar hay mercancías. Y las de Aristóteles sí eran mercancías; mercancías que hay que ver qué atributos las hacían cambiabiles. Pero en ningún lugar del capítulo 1 va a haber un desarrollo que esté basado en el desarrollo histórico. Siempre la historia va a estar como resultado, como presente, y va a estar como comparación exterior entre “acá pasa esto” y “allá no encuentro lo mismo”. Y ahora, enseguida vamos a mirar por qué hace

así... Porque Marx tiene una explicación de por qué pone así la exposición, de por qué le aparecen esos ejemplos de comparación externa que van en contra de lo que sería el desarrollo del método dialéctico en sí mismo. No debería hacer falta la comparación externa; la comparación externa no forma parte de ese método. Y sin embargo, va a jugar un papel en la exposición. Y Marx va a tener un motivo para ponerlo así, que va a aparecer explícito en un planteo posterior.

Otra duda... Que después cuando habla de la forma simple de valor en su conjunto, en un momento plantea esto en la página 74, el último párrafo dice: "Nuestro análisis demostró que la forma de valor o expresión de valor de la mercancía surge de la naturaleza del valor mercantil (...)". Mi pregunta es, ¿"valor mercantil" y "valor" ahí quiere decir lo mismo?

En Fondo de Cultura simplemente está como la naturaleza del valor. Y hay otra diferencia por ahí donde dice... Que esto ya lo pasamos antes creo, que es un agregado que está hecho a la segunda edición... Donde dice "como representantes, o como materializaciones, o como cristalizaciones de trabajo abstracto socialmente necesario, los valores de uso son valores". Y hay, en la traducción de Fondo de Cultura, una coma y dice "valores-mercancías". Y en la de Siglo XXI está traducido como "valores mercantiles". Eso tiene una larguísima cosa... Yo pensé que lo planteás por alguna connotación que ibas a hacer... Yo después les iba a proponer que nos detengamos a ver formas del fetichismo de la mercancía que son posteriores al desarrollo que hace Marx, donde, entre otras cosas, aparecen discusiones acerca de, o planteos acerca de, si el valor es específico de la mercancía o es común a toda forma del producto del trabajo social. Y entonces, hay quienes se toman de esas expresiones ahí para suponer que el valor es común a toda forma del producto del trabajo social, y que lo que es específico de las mercancías es esto que llaman "valor mercantil".

Podría ser también, digamos, la forma de expresión en el valor de cambio...

No, porque acá no es el problema de la expresión como valor de cambio, o podría ser que siga a eso. Pero acá es todavía la anterior. Es como si hay una sustancia de valor que es común a todo producto del trabajo social, que tiene una forma específica como valor mercantil... Entiendo que, en lo que vos decís, hay algún planteo de que en realidad el valor mercantil se expresa como valor de cambio, o el planteo de que el valor es específico de las mercancías, y que su forma de expresión es el valor de cambio, que decir "valores mercantiles" es una expresión casi redundante... Es una afirmación que, por eso en la traducción de Fondo de Cultura está tratado de reflejar eso, diciendo "valores-mercancías", que no existe en castellano... En castellano uno no puede hacer palabras compuestas, pero que trata de expresar la unidad inmediata, como diciendo "esto es una reafirmación de lo mismo que se está diciendo". Entonces, yo miraría dos cosas: en primer lugar, lo que nosotros encontramos hasta acá es que estamos mirando la mercancía en el modo de producción capitalista, que es producto del trabajo privado y que tiene este atributo de la cambiabilidad; que esto es la forma en que se representa la materialidad del trabajo abstracto socialmente necesario que la produjo de manera privada e independiente. Es la materialidad de ese trabajo la que se representa como un atributo social. Cuando nosotros dijimos acá que esto es parte de lo que después está en el fetichismo de la mercancía expuesto de otra forma, cuando hicimos el desarrollo paralelo lo que decíamos es que las que no son mercancías no tienen el atributo de la cambiabilidad. ¿Por qué no tienen el atributo de la cambiabilidad? Porque no son producto del trabajo social hecho de manera privada e independiente. La organización de ese trabajo social está realizada a través de relaciones de dependencia personal. No tienen el atributo de cambiabilidad, son producto del trabajo abstracto socialmente necesario, no tienen eso que nosotros, cuando hablamos de valor, dijimos es el atributo que tiene la cosa respecto del individuo que se va apropiarse de ese atributo. Y entonces, lo que uno dice es, ese producto que no puede, que no tiene el atributo de la cambiabilidad, entonces no tiene valor para su poseedor... Valor en el sentido de que es el atributo de ser algo cambiante que me sirve a mí a través de su cambiabilidad. Tiene valor de uso, pero no tiene valor. Entonces, no es que el valor aparezca como un atributo general que tiene una forma específica en el modo de producción capitalista, en esta mercancía que estamos mirando, sino que lo que no es producto del trabajo privado socialmente necesario no tiene el atributo de la cambiabilidad, no tiene valor. Entonces, la respuesta con este desarrollo es si yo digo "valor" estoy diciendo "mercancía". Si yo digo "valor mercantil" no estoy, en contraposición, haciendo aparecer

algo que sea un valor no mercantil. Lo que estoy diciendo es: el valor de la mercancía, que le pertenece la mercancía. Que incluso ahí hay cuestiones de traducción, porque este término “mercantil” está adjetivando al término valor, y en castellano uno puede traer esa expresión directa como “valor de la mercancía”.

[La compañera vuelve a intervenir, no es claro el audio]

De vuelta, lo que tenemos es esto. Hasta acá, en el modo de producción capitalista, que es donde aparecen estas mercancías que estamos mirando, son producto del trabajo privado. Y justamente, lo que no es producto del trabajo privado, en esto que estamos mirando, no tiene el atributo de la cambiabilidad, no aparece teniendo el atributo. De vuelta, cuando nosotros avancemos en el capítulo 2... Hago esta aclaración simplemente para ponerla acá adelante, no debería... Va a aparecer que, en realidad, la mercancía no nace como esto que es, que debe su cambiabilidad a otra determinación que es todo lo contrario de lo que uno está encontrando. Y que, en su propio desarrollo histórico, esa determinación se da vuelta. Y que cuando uno habla de las mercancías en el modo de producción capitalista se dio vuelta la determinación: es el producto del trabajo privado. Entonces, que aparezca en otras formas sociales el cambio de los productos del trabajo, es algo que hasta acá uno ni siquiera se enfrentó para contestar sobre qué base se cambiaban. Y en realidad, va a aparecer con sentido cuando uno quiera contentarse el problema de la cambiabilidad de las mercancías hoy, y lo que se encuentre sea que no se lo puede contestar mirando las mercancías hoy. Entonces, no es que porque uno tiene curiosidad por saber qué pasaba con las mercancías en otras formas de sociedad es que las va a mirar, sino que para contestarse qué pasa con la mercancía hoy, que es el producto del trabajo privado hecho de manera privada e independiente, necesita mirar qué era la mercancía en esas otras sociedades. Entonces, ahí va a aparecer, y ahí es que yo te plantearía, bueno, volvamos a mirarlo.

[La compañera vuelve a intervenir, no se entiende]

Hasta acá, en el modo de producción capitalista el valor es pura exclusivamente la mercancía. No sólo el valor, sino esta determinación del valor es pura y exclusivamente de la mercancía. A ver si te sigo con el razonamiento. Arranco con lo que nos planteamos acá. En realidad, acá lo que aparecía en la primera reunión es que uno de lo que se está preguntando es sobre las formas de su acción política, la necesidad de esas formas, y por eso llegó a la mercancía. Llegó a una mercancía de hoy que contesta por sí misma, por así decir, sus determinaciones. Yo podría no tener ninguna pregunta sobre la historia anterior de la mercancía que hacerme, salvo que al contestarme sobre la mercancía hoy me obligue a ir para atrás. Hasta acá no me obligó. Ahora, también me lo podría plantear como un problema, que brota por sí mismo, que es: ¿qué es la historia de la mercancía? Ahora, hasta acá aparecería, si yo me lo planteara así, me aparecería como una cuestión que es externa al desarrollo que estoy haciendo. Yo no necesito, hasta acá, contestarme qué es la historia de la mercancía para saber lo que es una mercancía hoy. No necesito compararla con objetos cambiables, o cosas que tienen la propiedad de ser cambiables en otras formas sociedad, para contestarme qué es hoy. Entonces, no es que sólo haciendo la comparación me puedo contestar lo que es hoy. La respuesta de lo que es hoy ya la tengo. La respuesta de lo que era en otro momento, por ahora, no me aparece con ninguna necesidad. No sé si se entiende la diferencia... Mirémoslo esto así, no como un problema de comparación, sino que yo me puedo preguntar qué es el proceso de vida humana hoy, y al mirar el proceso de vida humana hoy, me enfrente a otras formas de organización del proceso de vida humana. Pero también me puedo contestar el proceso de vida humana hoy sin enfrentarme a ninguna otra forma organización que no sea ésta que tengo delante. En el desarrollo que vamos a ir haciendo, y más o menos rápidamente, mi intención es mirar el contenido que tiene esta forma de organizarse la vida social, y preguntarse, entonces, por el contenido de la vida social. Pero no para decir, bueno, ahora lo voy a comparar con las otras formas, sino para contestarme sobre qué es una mercancía hoy.

Por ejemplo, si uno no se planteaba que el hombre transforma el medio a lo largo de la historia, no podría estar la evolución de que el trabajo es privado e independiente.

Sin embargo, fíjate que acá se arranca... El problema es que vos planteabas, en realidad, cierra el desarrollo, no lo abre. Recién al terminar el desarrollo es que aparece esa cuestión. No está al abrir el desarrollo. Y uno se tiene que preguntar por qué llega a esa cuestión. Si nosotros dijimos que el Punto de partida es la mercancía, en realidad, tenemos que llegar a dar cuenta de por qué hay que arrancar por la mercancía. Todavía estamos en deuda con nuestro punto de partida. En ese punto de partida no está puesto el desarrollo histórico de la humanidad produciendo, como proceso de desarrollo histórico. Está puesto como resultado. El resultado es este presente que uno tiene. Entonces, la pregunta de alguna forma sería si uno se puede contestar sobre este presente, o mejor dicho, para contestarse sobre este presente cuándo aparece la necesidad de enfrentarse al desarrollo histórico. No ya al resultado, sino al proceso que engendró este resultado. Y, por ahora, no apareció. Por ahora todo lo que uno se puede contestar es todo sobre el presente. Si uno todavía no se pudo contestar por qué el valor no se expresa en cantidades de su sustancia, sino que se expresa como valor de cambio, en cantidades del cuerpo de otra mercancía, uno no se pudo contestar por qué el trabajo social, cuando se hace de manera privada, se representa como valor. Entonces, ¿dónde le apareció la necesidad de ir a la historia para contestarse esto? O poder pasar al proceso histórico si todavía uno tiene esto en deuda... Y esto es el problema que uno tiene para contestarse. Y el único lugar donde va a ir a buscarlo es donde la mercancía tiene estos atributos. Y sólo tiene estos atributos en el presente histórico. Si yo voy para atrás, puede ser que me encuentre con que no tiene estos atributos, y entonces, no me puede explicar por qué el trabajo privado produce mercancías. Uno tiene, por así decir, que dejar fluir el avance que está haciendo, y remontarse al proceso histórico como puro proceso histórico cuando el presente le demande remontarse. Si no estaba en el presente, salté porque sí al proceso histórico y no contesté el problema que tenía adelante. Si uno hace eso, todo lo que le queda para contestar al problema que tenía delante es una relación exterior entre el desarrollo del proceso histórico y el problema que tenía delante. Entonces, por ahora no apareció la necesidad ni de mirar otras formas de producción de objetos cambiables, ni de mirar todo el desarrollo histórico, de cómo se llega a la producción de mercancías. Lo que sí va a aparecer, y a mi entender tiene que aparecer antes de lo que aparece efectivamente, es cuál es el contenido de eso que uno está mirando. Pero que no lo va a mirar como proceso histórico, sino que lo va a mirar como presente actual. Cuando lo mira como presente actual es que una de las primeras cosas que le va a aparecer es que esto es el producto de un proceso de desarrollo histórico. Pero porque uno le descubrió el contenido como existencia actual. Entonces, va a decir: porque lo miro y me doy cuenta de qué es esto, entonces es que puedo decir que el ser humano tiene historia. Y es el único que tiene historia, porque en el presente es el único que hace esto. Entonces, me doy cuenta que el proceso de su existencia viene de un lugar y va para un lugar. Pero para eso tenemos que seguir mirando las formas en que se expresa el valor. Sólo a través de eso podemos llegar más allá de lo que tenemos hasta acá.

[La compañera vuelve a intervenir, no se entiende]

Es exterior, y por eso aparece como exterior. Por eso yo planteé que a mi entender uno tiene que ir más allá de eso y decir, en la materialidad del trabajo abstracto el hecho de que esté hecho de manera privada e independiente es un atributo que lo distingue, y que es lo específico del trabajo abstracto hecho en el modo de producción capitalista, que está hecho de manera privada e independiente. Materialmente hay una diferencia: es un gasto en el cual el individuo que realiza el gasto tiene el control pleno sobre su trabajo individual. Y esto significa, materialmente, un carácter propio de ese trabajo. Y de ahí es que uno, sin ir a mirar la comparación, puede decir, bueno, acá hay una determinación que es propia... Materialmente, este trabajo no es igual que cualquier otro trabajo. Y no hace falta hacer la comparación histórica, sino que uno puede mirarlo en el presente y decir que hay trabajos que tienen este atributo... Hay simples gastos de cuerpo humano, etc., que tienen este atributo, y hay otros que no tienen este atributo. Y eso los hace materialmente distintos. Ahora, de todas formas, lo que Marx va a empezar a desarrollar en esto, en la forma del valor, es que en realidad eso que se descubrió analíticamente, lo está diciendo la expresión del valor de las mercancías. Que es complicado decir si realmente lo está diciendo con tanta claridad o si, sin el análisis previo, uno no podría decir que lo está diciendo... Pero Marx va a hacer bastante hincapié en decir que la mercancía que expresa relativamente su valor está mostrando que es el producto de un trabajo igual al que produjo el par de zapatos. Por eso se puede poner en relación. Y acá hay otra

cosa más, que yo hoy lo venía pensando y ahora me acordé, que hace a la cuestión del método y a la forma en que está expuesto... Y una aclaración que hace Marx, creo que no es el primer prefacio, sino en el posfacio a la segunda edición alemana... ¿Qué es eso que dice? En realidad, si uno refleja correctamente la vida de la materia, parece que se estuviera dentro de una construcción a priori. Y en realidad, si yo agarro una mercancía, si agarro cualquier mercancía, es un producto del trabajo. Ahora, en el análisis me salió que era un producto del trabajo. Pero si yo agarro al revés, y digo tomo una mercancía, la veo en la relación de cambio, y yo lo que tengo es un producto del trabajo. Entonces, decir “acá están estas dos igualándose como producto de un trabajo social igual”, lo encuentro, en realidad, porque yo puse en relación dos cosas que son producto de un trabajo social igual. No sé si se entiende... Justo tomé las dos cosas que satisfacen la condición. No puse en relación dos cosas que no son producto del trabajo. Porque si yo digo “tomé una mercancía, la mercancía, por el análisis, sé que es producto del trabajo”, ahora, si yo no sé que es producto del trabajo, y tomo una mercancía, lo que voy a estar tomando es un producto del trabajo. Porque si no, no es mercancía. Entonces el desarrollo que aparece ahora al decir, bueno, entonces en la relación de igualdad la mercancía misma es la que está diciendo que ella es producto de un trabajo igual a la otra, en realidad, es porque tomé dos productos del trabajo. No sé si queda claro... Justo elegí las dos cosas que tenía que elegir. ¿Por qué? Porque sólo esas dos cosas son mercancías. Yo no podría haber agarrado algo que no fuera producto del trabajo, porque nada que no sea producto del trabajo es mercancía. No podría haber agarrado nada que fuera producto de un trabajo directamente social, porque nada de lo que es producto de un trabajo directamente social es mercancía. Entonces, parece que estuviera dentro de una construcción a priori: ¡Qué vivo! Tomé dos cosas que satisfacían la condición que yo estaba diciendo que tenían. Pero en realidad, éstas eran las únicas cosas que se podían poner en relación. Entonces, en la exposición ésa de que el movimiento de las mercancías muestra esto, cuando uno lo sigue a la exposición de repente dice, bueno, de vuelta pero... Porque yo ya sé que es producto del trabajo. Ahora, si yo lo miro al revés y digo tomé mercancía, tomé productos del trabajo, aunque yo no supiera que eso es lo que tenían en común, sí, tomé dos cosas que cuando las miro en su relación, digo las dos son productos del trabajo... No podía tomar otra cosa... No sé si eso te queda claro...

La necesidad de entender al hombre como ser histórico, ¿viene después de acabar el desarrollo de la mercancía del modo de producción capitalista? Porque después Marx hace un ataque a los economistas clásicos que creían que había historia, y ahora no la hay... Pero primero, en el desarrollo que hace Marx ¿tiene que agotar las determinaciones que tiene la mercancía...?

Vamos a ver... Por ahora, vamos a ver cómo llegamos a eso. Hago esta observación después la voy a repetir... La referencia a la economía clásica va a aparecer cuando se enfrente a la conciencia de los productores de mercancías. Y entonces, primero nosotros ni siquiera vimos la conciencia del productor de mercancías... Pero nosotros no arrancamos aparentemente por la conciencia del productor de mercancías, sino que arrancamos por la mercancía. Por lo tanto, es el desarrollo de la mercancía la que nos tiene que dar cuenta de la conciencia de los productores de mercancías. Y para este planteo que vos referís, entonces, nos tiene que dar cuenta de por qué la conciencia científica (cuando hace referencia a la economía clásica, la hace como una conciencia científica) de productores de mercancías tiene la forma de una conciencia ahistórica. ¿Qué necesidad brota de la mercancía para que la conciencia científica que corresponde a eso sea una conciencia ahistórica? Si no, uno tiene el problema de que pone antes la conciencia, sin haber explicado de dónde salió la conciencia de los productores de mercancías. Lo que yo voy a repetir es que, hasta ahí, Marx... En realidad, hasta la *Contribución*, pero en *El Capital* es donde lo va a marcar... Cada vez que arranca, arranca por los otros trabajos, por la crítica de las categorías de la economía política. Y esto va a aparecer como el punto de partida, incluso en los *Grundrisse* arranca por ahí. Hay otro planteo, además de cuál es el punto de arranque, pero ahora me refiero sólo a éste. Y de las categorías de la economía política va a llegar hasta las determinaciones de la mercancía, el capital, lo que sea. Y al mismo tiempo, va a llegar a un punto en el que se le frena el desarrollo. En la *Contribución* está muy marcado, porque además en la *Contribución* tiene mucha más discusión sobre las categorías de la economía política. Pero en *El Capital* va a estar desarrollado plenamente que se termina con la crítica de las categorías de la economía política. No se arranca por ahí. Se arranca por la mercancía, y en este capítulo, los últimos párrafos son la crítica de las categorías de la economía política.

Entonces, eso está mostrando por qué hay una necesidad en ese orden... No qué necesidad hay, sino que hay una necesidad en ese orden del desarrollo. Pero uno no puede arrancar criticando las categorías de la economía política como tales, si no que primero tiene que haber desarrollado cuál es el contenido de las determinaciones para poder explicarse por que la conciencia determinada por esas determinaciones tiene la forma de las categorías de la economía política.

Esto también es una cuestión metodológica, no sé si es medio prematuro, pero cuando uno va a hacer la crítica de un conocimiento, una forma de conciencia existente, la crítica consiste en dar cuenta de cuál es la necesidad de esa forma de conocimiento... No dar cuenta abstractamente de la insuficiencia de esa forma de conocimiento, sino que uno tiene que explicar por qué la conciencia o esa forma de conocimiento tiene la forma que tiene, y en consecuencia, por qué su insuficiencia. No al revés, decir "esto es insuficiente y si lo sigo desarrollando, muestro que es insuficiente". Lo primero que tengo que explicar es por qué es lo que es. Y después, entonces, mostrar la necesidad de que sea lo que es, por qué mira las cosas como las mira, por qué se da la respuesta que se da. Ésa es la crítica. No es si la respuesta está mal. Eso es una crítica limitada. La crítica tiene este doble carácter: uno tiene que dar cuenta de por qué uno mira las cosas como las mira... Uno tiene que dar cuenta de la necesidad del mirar como está mirando, y de la necesidad del otro mirar. Entonces, a partir de haber explicado la necesidad del otro mirar, decir "por eso es que ve las cosas de esta forma, por eso es que se le ocurre que no puede ser un proceso histórico, sino que tiene que ser un proceso natural". En un individuo que, al mismo tiempo, por todos lados pone ejemplos históricos y, sin embargo, no se puede dar cuenta, en sus propios ejemplos, del carácter histórico del que está hablando. Y cada vez que tiene que dar un ejemplo del contenido, lo que hace es naturalizar el desarrollo histórico, poner como si no hubiera historia. Entonces, ¿por qué? ¿Qué determinación de la conciencia del productor de mercancías tiene esa forma? Así es como uno tiene que dar cuenta de por qué al que no es portador de la conciencia de la economía clásica le importa tres pitos, ¿está? Porque eso también es la explicación... ¿Por qué aparece como una parte de la conciencia, pero al mismo tiempo no es la conciencia general del productor de mercancías? La conciencia general del productor de mercancías no es una conciencia científica sobre sus propias determinaciones. Entonces, hay que explicar por qué esa necesidad de esa forma de conciencia. Entonces, volvamos a la forma simple del valor. Lo que va a parecer es, sí, acá está la esencia del problema, acá está el contenido del problema. Pero al mismo tiempo, es un contenido que se está expresando de una manera limitada, de una manera que parece que sólo esa mercancía en particular (en este ejemplo de un par de zapatos) es el que tiene la capacidad de representar el trabajo social frente a estos 10 platos de ñoquis. Y lo que va a aparecer, entonces, es un desarrollo que está planteado como la propia forma simple es la que empuja este despliegue, pero el despliegue, al mismo tiempo, es un despliegue que está hecho constructivamente. Y el despliegue va a ser el desarrollo de la forma relativa del valor, en la cual una mercancía va a entrar a expresar su valor en la relación de cambio con todas las demás mercancías que son producto del trabajo social. La única que está excluida es ella misma, porque no puede expresar su propio valor. Yo me salté una cosita... El paso que hace Marx es positivamente para avanzar sobre esa forma desarrollada, donde usa el proceso histórico como nexo para la forma desarrollada... Perdón, estoy mareado, esto aparece después de la desarrollada, la equivalente general... Hasta acá es simplemente la forma desarrollada, donde hay una mercancía que expresa su valor en el cuerpo de todas las demás. Con lo cual lo que Marx va a plantear respecto de esto es que ahora, todas las mercancías son el producto del trabajo social tal como entran en tanto equivalentes en la relación de cambio (que a la relación de cambio se entra como producto del trabajo social como equivalente). Pero al mismo tiempo, el propio despliegue muestra que esto es el producto del trabajo social. Todas las formas posibles de trabajo están puestos ahí. Y, por lo tanto, eso lo que está mostrando a través del equivalente (pero no por mérito del equivalente sino por mérito del que está expresando relativamente su valor), es que el trabajo que produjo todas esas mercancías que forman el producto de la sociedad es un trabajo que, siendo todos estos productos distintos, tiene como atributo común el ser un trabajo abstracto socialmente necesario, un simple gasto de fuerza humana de trabajo. Y entonces, eso va a estar puesto en el equivalente, pero no es porque el equivalente por sí tenga esta capacidad. El equivalente lo único que hace es reflejar el valor de la otra mercancía. Y acá va a aparecer repetido muchas veces, que el papel activo en esta expresión del valor le corresponde a la mercancía que relativamente expresa su valor en la otra. La otra lo único que hace es pasivamente poner su cuerpo para hacer esa expresión. Es un papel pasivo dentro de la relación. Y es el

desarrollo de la forma relativa el que va engendrando las transformaciones en el equivalente. Porque ahora ya no se trata simplemente de un equivalente aislado, sino que cada una de las mercancías que está en esa relación de igualdad como equivalente se convirtió en un equivalente especial, en un equivalente parcial de la otra mercancía que está expresando su valor. Y entonces, lo que va a aparecer acá, la otra determinación, es que el valor de esta mercancía tiene una existencia objetiva, tiene la capacidad de expresarse de manera indiferenciada en el cuerpo de todas las demás mercancías. Por lo tanto, su valor ahora aparece como un atributo que no depende de las circunstancias, sino que es un atributo de carácter general. Cuando uno mira... Bueno, todavía falta para eso... Ahora lo que va a aparecer de este desarrollo, del despliegue de la expresión relativa del valor de una mercancía, y toda la serie de equivalentes generales, es: del lado del equivalente, el carácter limitado. Que va a estar limitado porque cada uno de ellos aparece como si fuera un equivalente particular, un equivalente especial, como si el trabajo concreto que lo produjo a él fuera el que tiene la capacidad de expresar valor, pero sólo en esa relación particular en la que está. En las demás relaciones, no aparece teniendo esa capacidad. Y entonces, va a aparecer la inversión formal de la expresión desarrollada del valor de una mercancía con sus equivalentes especiales, donde ahora va a haber un solo equivalente que va a aparecer, entonces, de manera general como expresión del valor de todas las demás mercancías que se producen en la sociedad. Y acá es donde aparece el desarrollo histórico como nexo del desarrollo, diciendo, bueno, esto aparece en el proceso de desarrollo histórico cuando se va desarrollando el cambio de mercancías, y alguna de estas mercancías empieza a aparecer como que intermedia en la relación de cambio, y es el que está haciendo que todas las mercancías que expresan su valor medien, posibiliten, el que entren en la relación de cambio. Y entonces, va a empezar el análisis de qué atributos presenta este equivalente general. Acá va a haber el producto de un trabajo privado concreto, que ahora va a ser el único representante del trabajo social abstracto. Y ahora esa expresión de valor va a tener un carácter social general, y esto va a ser la forma en que uno puede reconocer el trabajo social hecho de manera privada e independiente. El movimiento de esa mercancía que se convierte en el equivalente general brota del movimiento... Es una figura pasiva, así que brota del movimiento de las demás mercancías que la separan de ellas, y en cuanto la convierten, al representante general del trabajo social, la convierten en una mercancía que es la única que tiene el atributo de ser inmediatamente cambiable por cualquier otra. Porque todas ellas están expresando su valor en esta misma mercancía. Y entonces, en cuanto actúa como equivalente general (como el equivalente es el que entra en la relación de cambio para representar como representante del trabajo social, no para probar que es cambiable, sino para que la otra pruebe que es cambiable), ahora aparece una mercancía que, por el hecho de que todas las demás expresan su valor en ella, aparece teniendo el atributo inmediato de la cambiabilidad. Y como ahora aparece teniendo este atributo inmediato de la cambiabilidad, para poder reflejar esa condición, y al mismo tiempo, expresar relativamente el valor de esa mercancía, ya el valor de esa mercancía no se puede expresar de manera aislada. Ahora tiene que expresarse en ser la forma relativa del valor de esa mercancía expresada en el mundo de las otras mercancías. Porque sólo así es que me doy cuenta que, en realidad, ése es el equivalente general. Si lo expreso aislado, no sé si es el equivalente general o es cualquier expresión simple de valor. Ya no puedo más reflejar el valor de esa mercancía poniéndola en relación al revés con una aislada. Para que me quede reflejado el atributo, tengo que desplegarlo en toda la extensión de las expresiones relativas del valor de esa mercancía en todas las demás. Y entonces, lo que va a aparecer ahora es que miro el cuerpo de esta mercancía y lo que veo, bajo la forma material del trabajo concreto que produjo esta mercancía que es un trabajo privado, lo que estoy viendo es inmediatamente el trabajo social. Estoy viendo... Yo hago un par de observaciones sobre la traducción... En la traducción de Fondo de Cultura, en la página 33, dice: *“Lo que hacemos es reducir todos los trabajos reales al carácter de trabajo humano común a todos ellos, a la inversión de la fuerza humana de trabajo”*... En realidad, no es que hacemos nosotros eso. Lo que está en el texto es que eso es lo que hacen las mercancías. Y después, en la misma página 33, en un momento va a hablar del *“carácter general y humano del trabajo”*, y es el *“carácter general humano del trabajo”*. Es una aclaración libre que le agregó Rocés.

No sé si entendí bien. En este equivalente general dijo que son mercancías que no se pueden expresar de forma aislada...

Su valor relativo no se puede expresar en forma aislada porque entonces uno pierde la evidencia de que ese es el equivalente general. Si yo lo tengo aislado, puede ser cualquier mercancía. Ahora, ¿cómo expresa relativamente el valor el equivalente general, al mismo tiempo que queda en evidencia de que es el equivalente general? Cuando despliega relativamente su valor en todas las demás mercancías. Eso que era la forma desplegada relativa del valor de una mercancía, que cuando aparecía era cualquier mercancía que está expresando su valor, ahora se convirtió en la forma en la cual el equivalente general expresa relativamente su valor, reflejando, al mismo tiempo, que es el equivalente general.

[Intervención de un compañero, no se entiende]

El nexo es histórico y, después, desaparece que sea una mercancía en particular. Y después va a reaparecer. Hace el puente con el proceso histórico, después toma cualquier mercancía pero que ocupó ese lugar. Lo que va a aparecer a continuación es que no es cualquier mercancía: tiene una condición. Y esa condición es que las demás, en su movimiento, la hayan separado, y que, entonces, tenga una validez social, su lugar como equivalente general. Entonces, ahí es donde va a aparecer el desarrollo del equivalente general como dinero. Que no encierra ya ninguna transformación, como veníamos acompañando hasta acá, sino que simplemente la la expresión no hay ningún cambio, sólo que se sustituye cualquier mercancía por una que está socialmente validada, reconocida, como el equivalente general.

Bueno va a venir de vuelta la observación de que es la forma relativa del valor la que expresa, la que va expresando sus determinaciones, pero lo está expresando en qué transformaciones sufre el papel del equivalente...

[Interviene la compañera, no se entiende]

Hasta acá, no. Tiene que, diferir de cualquier otro valor de uso porque si no, no puede expresar el valor de las demás mercancías. En cuanto es idéntico a otro valor de uso se le acabó la posibilidad de ser expresión de valor de ese otro valor de uso. Entonces, justamente todo lo que va a aparecer remarcado es un valor de uso determinado, producto de un trabajo concreto hecho de manera privada, y representa todo lo contrario: representa valor que es trabajo abstracto, que es trabajo social.

[Interviene la compañera, no se entiende]

Para todo lo demás tiene que ser distinto. Si fuera igual a otro... Es decir, el lienzo no puede expresar el valor del lienzo. Y el equivalente general sigue teniendo esa condición. Y ahora, cuando lo veamos socialmente reconocido con el movimiento de las otras mercancías sigue... Ahora está socialmente reconocido, lo cual quiere decir que uno mira ese valor de uso y, aunque esté fuera de una relación de cambio, ese valor de uso representa valor. Pero lo que ese valor de uso no puede hacer es expresar la magnitud de su propio valor. Por eso uno lo mira inmediatamente, esto es, el desarrollo del equivalente general de ese *reconocimiento* (?) lo determina como dinero. Uno mira el dinero, y lo que ve es el representante del trabajo social hecho de manera privada... Ve al representante del trabajo social aunque no esté en la relación de cambio con otra mercancía. Mira las demás mercancías y no sabe si encierran o no trabajo social: tienen que probar que encierran trabajo social poniéndose en relación de cambio con el dinero. Mira el dinero y lo que tiene es el representante del trabajo social, aunque no esté en relación de cambio. Y entonces, lo que va a aparecer es una mercancía que va a tener el monopolio de ser la expresión del valor. Su función social específica va a ser representar el valor. Y acá uno tiene que considerar una cosa que es que empezó a encontrar que hay un valor de uso que tiene un doble valor de uso: es un valor de uso que era lo que era antes, y al mismo tiempo, es un valor de uso cuyo valor de uso es representar valor. Después vamos a discutir una cuestión cuando avancemos...

Esto es la forma del equivalente...

Esto ya es el equivalente determinado como dinero, ahora ya en este se fijó el doble papel. Mientras era un equivalente general abstracto sí, tenía este doble papel. Pero esto era abstracto. Ahora está aplicado como dinero, ahora está reconocido socialmente en este doble valor de uso. En el otro, uno puede decir, bueno, si en esa relación tenía el doble valor de uso. Esa relación podía no ser más que una cuestión circunstancial, que sólo las mercancías expresaran su valor en él porque uno los había puesto así. Ahora esto tiene el monopolio de representar el valor, y entonces, tiene adherido a su valor de uso natural, como valor de uso, el representar valor. Y lo que Marx va a plantear es, bueno, en el proceso de desarrollo histórico este lugar lo ocupó el dinero. Y acá en este desarrollo del equivalente general como dinero va a aparecer expresada la cambiabilidad directa y general de esa mercancía por cualquier otra mercancía, que es la única que tiene este atributo. Y cuando uno mira la expresión simple del valor de cualquier mercancía en ésta que cumple la función del dinero, lo que tiene es la forma precio. Con lo cual, uno arrancó y tiene el contenido es el valor. La forma del valor cuantitativamente determinada es el valor de cambio. La forma del valor de cambio en el equivalente general es el precio de la mercancía... Una diferenciación que, tanto en la economía política clásica como neoclásica, está en general pasada por alto. De repente se habla de valor de cambio, de repente se habla valor, de repente se habla de precio, como si todo fuera la misma cosa. Y acá nosotros tenemos otra cuestión del método dialéctico. Acá aparece una definición... La definición no está el arrancar, la definición es una síntesis al terminar. Ahora, en lugar de decir tengo la forma relativa del valor de una mercancía expresada en el equivalente general que tiene el monopolio de representar el valor, lo que digo es tengo el precio de la mercancía. El contenido de la definición es que sólo puedo llegar a una definición cuando terminé todo el desarrollo. No puedo, como lo que es la representación lógica, arrancar por una definición. No puedo arrancar diciendo, bueno, yo voy a definir el precio como esto, y por eso voy a explicar cuáles son sus determinaciones. Esto es el resultado. Y con esto, en principio, lo que tenemos completado es el punto 3 de la forma del valor. Y acá está la respuesta de por qué el trabajo social, cuando se hace de manera privada e independiente, se representa como el valor de las mercancías, y por qué ese valor no se puede expresar en cantidades de trabajo, sino que se tiene que expresar necesariamente, ahora, desarrollado en cantidades de dinero.

No terminé de entender la necesidad de la existencia del equivalente general...

Yo dudo si avanzar con la respuesta o sigo con la respuesta anterior, porque en realidad, esa era la observación más válida para la respuesta anterior... Termino con la respuesta anterior y por ahí... Hago esta aclaración antes de ir a la respuesta. ¿Qué es lo que uno tiene acá? Que el dinero es la forma en la cual se pone de manifiesto el carácter social del trabajo. Si yo miro un individuo que está trabajando de manera privada, no sé si está haciendo un trabajo socialmente útil o no. En cambio, miro al dinero y lo que veo es trabajo socialmente útil hecho de manera privada e independiente. Es inmediatamente cambiable. El dinero tiene la capacidad de reconocer a cualquier mercancía como producto de un trabajo social. Es la capacidad para disponer de cualquier producto del trabajo social, es inmediatamente cambiable por cualquier producto del trabajo social. Entonces, el único lugar donde puedo encontrar el carácter social del trabajo manifiesto es en el dinero. Y después, cuando veo a una mercancía que entra en una relación de cambio con el dinero digo, sí, ése era el producto de trabajo social. Pero si quiero buscar dónde está el trabajo social en una existencia, llamémosle así, "objetivada", no lo veo en el proceso de trabajo, donde está el trabajo social, porque sólo en el proceso de trabajo es donde existe el trabajo social. Pero cuando lo miro en el proceso de trabajo no puedo saber si es socialmente útil o es socialmente inútil. Y en cambio, miro el dinero y digo "esto es trabajo socialmente útil". Entonces, la cuestión que aparece en juego acá es, bueno, es el papel que cumple el dinero. El dinero (también lo vamos a ver después más adelante) acá aparecía intermediando en el cambio, en su origen histórico. Pero acá no es el papel que cumple intermediar en el cambio, facilitar el cambio. Acá el papel que cumple es representar el trabajo social. Y sólo el dinero puede representar el trabajo social. ¿Por qué los bonos-horarios no pueden representar el trabajo social? Sólo el dinero lo puede hacer. Y entonces, retomo la respuesta del desarrollo que vengo haciendo. Cuando Marx escribe el borrador del primer capítulo de lo que fue la primera edición de *El Capital* y se lo manda a Engels, Engels le contesta algo así como, bueno, acá está muy claro, pero nadie te va a entender, esto no lo va a poder entender el lector. Y entonces es cuando Marx agrega como apéndice lo que después, cuando hace la segunda edición que modifica todo el

primer capítulo, aparece como el “Fetichismo de la mercancía”, que es la exposición paralela hecha exteriormente. Y por eso es que van a aparecer todas las comparaciones con otras formas históricas, diciendo qué es lo que tiene de particular esto, bueno, por qué no lo tenía acá y sí lo tiene acá. ¿Qué es lo que no había acá? ¿De dónde le viene la particularidad? Ahora no voy a entrar inmediatamente en eso, pero ¿de dónde le viene la particularidad? Y, no le viene de esto, porque está en toda forma histórica. No le viene de esto otro porque está en toda forma histórica. Lo único que queda es esto, que es lo único que es propio de esta forma histórica. Entonces, ¿cuál es la necesidad de esto que es propio? Y acá lo que va a aparecer es todo el desarrollo de vuelta, pero puesto exteriormente, que es todo el desarrollo del fetichismo de la mercancía... Que después avanza hasta la conciencia del productor de mercancías, que al mismo tiempo es la respuesta de por qué el productor de mercancías, aún con una conciencia científica, no puede entender la primera parte del desarrollo. El lugar donde el desarrollo está, sin embargo, a esa conciencia se le escapa.

O sea que todavía no tenemos la respuesta de por qué necesitamos una mercancía que represente el trabajo social directamente...

Mi respuesta es que sí está la respuesta. El problema es que es una respuesta que no es tan simplemente visible. La respuesta es simplemente porque el trabajo social se hace de manera privada e independiente. Y entonces, hace falta una existencia objetiva de qué es el trabajo social, que sea reconocida por todos como manifestación del trabajo social... Eso nunca puede ser una cantidad de trabajo, porque el trabajo se hace de manera privada. Entonces, la única forma en que pueda haber una manifestación del carácter social del trabajo, directa, es bajo la forma de una mercancía a la que todos reconozcan como representación del trabajo social. Esto es lo que al productor de mercancías le va a permitir saber qué es lo que tiene que hacer. Él sabe que lo que tiene que hacer es realizar un trabajo socialmente útil. La forma que tiene para él el trabajo socialmente útil es el dinero. Lo que sabe el productor de mercancías es que tiene que producir dinero. No importa que no produzca materialmente dinero. Tiene que producir algo que sea capaz de atraer al dinero, así sabe que hizo un trabajo que es socialmente útil. Si no existiera ese representante del trabajo social, el productor de mercancías no sabe qué forma tiene para él un trabajo socialmente útil. Nadie le puede decir que es socialmente útil.

[Interviene un compañero, no se entiende]

Sí, pero resulta que el trabajo social es el trabajo que no se hace para uno, sino que se hace para los demás. Lo que es necesario para él, él lo tiene resuelto. El problema es que él tiene que trabajar para los otros, tiene que hacer un trabajo social... Y el problema es que en el momento que él tiene que organizar su trabajo, no hay más manifestación de qué es un trabajo social que el dinero. Y entonces, para él ésa es la forma que sabe qué es lo que tiene que hacer. Y eso es lo que le dice si se equivocó o no se equivocó, y por lo tanto, si tiene que corregir lo que hizo o no tiene que corregir lo que hizo. Entonces, lo que va a aparecer como la determinación de la necesidad del dinero es que hace falta una existencia objetivada de lo que es el trabajo social, que sólo puede estar portada en el cuerpo de un producto de un trabajo privado, porque trabajo social directo no hay de nadie. Entonces, hay un trabajo privado que va a tener el privilegio, la potestad, de ser el representante del trabajo social. Porque esto a alguno le tiene que tocar. En el capítulo 2, lo que vamos a ver es cómo se resuelve a quién le va a tocar. Pero alguno tiene que tener este privilegio. Entonces, ésta es la necesidad de la existencia del dinero.

¿Pero sigue habiendo una relación de iguales?

Justamente, lo que va a aparecer... Me están obligando a ir adelante donde no quiero seguir... Lo que va a aparecer es que hay que ir a mirarlo al proceso histórico, porque entre iguales esto no tiene respuesta. Entre iguales es imposible que uno tenga el privilegio. Esto tiene que haber estado resuelto antes de que los individuos fueran iguales. Y cuando fueron iguales, ya había uno que tenía el privilegio, y entonces, no tuvieron más remedio los demás que aceptar a ése que tenía el privilegio. El dinero es, por esencia, el que tiene el doble valor de uso: es valor de uso oro que, como dice Marx, sirve para emplomar ruedas, y es expresión del valor.

Una pregunta, ¿en algún momento vamos a ver el tema del dinero “moneda”, llamémosle?

Todavía no podemos explicar acabadamente por qué el dinero, por qué el trabajo social necesita representarse como cantidades de una cosa...

Teniendo en cuenta que acabamos de decir que el dinero representa el trabajo social, ¿a partir de qué momento podemos decir que una mercancía es tal?

Bueno, acá tenemos que ir a la determinación del valor. El valor es trabajo abstracto socialmente necesario hecho de manera privada. Por lo tanto, el valor sólo puede nacer en el proceso de trabajo, porque es el único lugar donde existe el trabajo. Terminado el trabajo, el trabajo no existe más. Y por lo tanto, el valor o ya está, o no está. Lo que está en juego acá es: el valor está o no está. Lo que pasa es que no se pone de manifiesto. Yo miro la mercancía que salió del proceso de trabajo, y no puedo saber si es un valor de uso social o no es un valor de uso social. No lo puedo saber. Efectivamente, es o no es. Pero yo no lo puedo saber. No es que no es: es o no es. Ya está, ya la suerte esta jugada ahí. Lo que pasa es que yo, a un productor de esa mercancía la miro y digo “ojalá sea”. Pero yo no puedo asegurar que esto sea. Pero esto es la conciencia del productor de mercancías: yo no puedo asegurar que esto sea, nadie puede asegurar que esto sea, hasta que esa mercancía (vamos a tomar ya la forma desarrollada) intenta entrar en una relación de cambio con el dinero y logra entrar en la relación de cambio. Entonces, lo que pone de manifiesto es que adentro de ella había una materialización de trabajo abstracto socialmente necesario, que es igual a la que estaba en la cantidad de dinero con la cual se cambió. Esa mercancía resultó que no era una mercancía; quería ser una mercancía, pero no pudo ser. Y lo que le va a pasar es que no tiene la capacidad para ponerse en la igualación con el dinero. Va a tratar de entrar en esa relación, y como ella no tiene la sustancia que estaba puesta en la producción, no va a conseguir entrar en el cambio. Y entonces, parecía que era una mercancía y, en realidad, no era una mercancía. Era un producto de un trabajo socialmente inútil, hecho de manera privada e independiente. Lo cual significa...

No entiendo, la mercancía surgiría del proceso de trabajo, podría surgir o no podría surgir...

Cuando surge, surge ahí.

O sea, no tiene valor hasta que...

Sí tiene valor. El valor es la cantidad de trabajo que se gastó en producirla. Ahí tiene valor o no tiene valor. Ahí se va a ver si salió o no salió. De nuevo, el valor es la forma en que se representa el trabajo, porque es un trabajo socialmente útil hecho de manera privada e independiente. Por lo tanto, el valor sólo puede nacer en el momento en que se trabaja. Es la materialización del trabajo. Ahora, esa materialización del trabajo socialmente útil quiere decir que es útil para otro, hecho de manera privada e independiente. Entonces, el problema que tengo es que no es un trabajo que es socialmente útil. Pero como lo hice de manera privada, yo no puedo decir que esto es socialmente útil. Yo espero que lo sea, lo llevo al cambio y los demás me van a decir que era socialmente útil. Es un atributo de los demás decirme si era útil o no. Como no tengo relaciones personales directas con nadie, nadie me lo puede decir a título personal. El que me lo va a decir es el dinero de los demás. Ahora, ¿por qué puede entrar en la relación de cambio? Porque ya viene con la sustancia que también está en el dinero. Si no viene con esa sustancia, porque cuando trabajé hice un trabajo que era socialmente inútil, produje carne en una sociedad vegetariana, bueno, hasta ahí lo único que sé es que hice un trabajo que yo creía socialmente útil, que era socialmente inútil. Por lo tanto, mi mercancía, el producto de mi trabajo que hasta acá yo podía dudar si era una mercancía o no, ahora se pone de manifiesto como que no es ninguna mercancía, que yo gasté mi trabajo de manera que es socialmente inútil. Uno no puede asegurar, pero lo tiene o no lo tiene. El trabajo sólo existe en el momento de la producción, después no existe más. Lo que existe es el producto del trabajo, del trabajo materializado. En el momento del cambio no existe el trabajo, lo que entra en cambio es el producto de un trabajo que ya está hecho. Entonces, yo estoy trabajando y en ese momento estoy haciendo algo que es socialmente útil o algo que es socialmente inútil. Después de que yo terminé de trabajar, ya está: o era socialmente útil o era socialmente inútil. Porque yo ya no trabajo más,

entonces no puedo modificar el carácter a ese trabajo que ya hice. Ahora, el problema que tengo, porque soy un productor privado, es que no sé si es socialmente útil o no. ¿Por qué? Porque yo soy un individuo libre respecto de los otros, pero los otros son libres respecto de mí. Yo no le puedo decir “vos tenés la obligación de consumir esto que es el producto de mi trabajo”. Entonces, son los otros los que me van a decir si el trabajo era útil o no. Pero el trabajo era útil en el momento que lo hice, o no era útil en el momento que lo hice. El problema es que ese carácter de trabajo socialmente útil está puesto en la mercancía en el momento que se la produce, y eso es lo que le permite entrar en la relación de cambio. Porque para igualarse con otra tiene que tener ya antes de entrar al cambio la sustancia que tiene en común con la otra. Por eso puede ocupar el lugar de la otra, por eso cada una puede irse al lugar de la otra en una relación de igualdad. Por eso el dinero puede venirse para este lado, y la mercancía irse para este lado en una relación de igualdad, porque las dos tenían el mismo atributo común. Sólo porque tienen un mismo atributo común es que se pueden poner en relación de igualdad... Común y en la misma cantidad. Entonces, lo que va a pasar es que las que no tenían el atributo común, no van a siquiera conseguir llegar a esta relación. Van a tratar de ponerse en esta relación, pero no van a lograr porque no tienen el atributo común. Las que sí tienen el atributo común, es decir, son producto de un trabajo abstracto socialmente necesario, ésas son las que van a conseguir entrar en la relación. Entonces, no es el cambio el que explica el valor, es el valor el que explica el cambio. No es que porque se cambian tienen valor, sino porque tienen valor se pueden cambiar. Porque llegan a este lugar con un atributo común que viene de antes es que pueden entrar en este lugar, en relación de igualdad. Los que no vienen con ese atributo acá no entran.

En esta relación particular, la que ocupa el lugar del equivalente entra en esta relación particular como representante del trabajo social. Ahora, no cualquiera en el desarrollo de esta forma, no cualquiera es representante del trabajo social. Hay una que se convierte, tiene el monopolio de esa representación. Ésa una es el dinero. Y por eso yo decía, yo veo el dinero, lo veo fuera de una relación de cambio con otra mercancía y, sin embargo, yo sé que eso es trabajo social. Tiene ese privilegio. Es el producto de un trabajo privado, el que produce oro es un productor privado, y sin embargo, tiene el privilegio de representar al trabajo social. Todas las demás tienen que entrar en relación de cambio con ella para mostrar que tenían valor. Cuando se ponen en esa relación de cambio ponen de manifiesto que, en realidad, tenían el atributo en común con el dinero y que por eso se podían cambiar.

Igual creo que le ponés como distinto peso relativo... Tiene más importancia las horas de trabajo que el hecho de que el trabajo sea socialmente necesario.

¿Por qué?

Porque para mí la definición de valor tiene que cumplir las dos cosas: que haya horas de trabajo y que sea socialmente necesario.

¿Qué quiere decir “socialmente necesario”?

¿Que se pudo transformar en dinero?

Quiere decir que es útil para otro, no quiere decir que se convirtió en dinero. Por eso cuando hacíamos el otro esquema puso de manifiesto que era socialmente necesario. Ésa es la forma en que se pone de manifiesto que el trabajo que hizo el productor de esa mercancía era útil para otro. En el momento en que lo estaba haciendo, ni el otro le podía decir que hiciera este trabajo, ni él le podía decir al otro “yo estoy trabajando para vos”.

Para mí la definición de valor son esas dos cosas: las horas de trabajo y que lo necesite otro, es que este trabajo haya sido realmente necesario.

Eso es lo que quiere decir que es el trabajo abstracto socialmente necesario. Es un trabajo hecho de manera privada e independiente, porque ni siquiera alcanzan esas dos... Entonces vuelvo a esto, estoy en el proceso de trabajo. Ahí es cuando yo trabajo para los demás. Yo no trabajo para mí,

produzco valores de uso para los demás. En ese momento es que estoy trabajando. Es el único momento en el que el trabajo existe. No estoy trabajando para mí, estoy trabajando para los otros. El problema que tengo es que en ese momento yo no sé si esto es útil para los otros o no. Pero es útil para los otros o no en este momento. Yo hago una silla de una pata, y la silla de una pata es inútil para los otros. Ahora, ¿en qué momento es que se constituyó en un producto inútil para los otros? En el momento en el que yo me puse a hacer una silla de una pata que no le servía a nadie. Pero yo sigo convencido de que la silla de una pata debe satisfacer una necesidad social, y me voy contento con mi silla de una pata. Y cuando quiero que ponga de manifiesto que es un trabajo útil, los demás me dicen “no, vos hiciste un trabajo que para nosotros no es útil”. Ahora, los demás no me lo pueden decir de manera directa, porque yo no tengo relación personal con los demás. Me lo dicen de manera indirecta. Su dinero, o en este caso, su mercancía dice esto no tiene el mismo atributo que tengo yo. Si no puede entrar a la circulación y cambiarse por las otras mercancías, o cambiarse por el dinero, es porque no tenía valor, porque no encerraba trabajo social. Después vamos a mirar determinaciones concretas...

Una pregunta, entonces la cantidad de trabajo no puede ser la medida del valor porque...

Sí es la medida del valor. No puede ser la expresión del valor. Nadie tiene la potestad de decir que esto es un trabajo social. Para que alguien tuviera esa potestad, entonces... Esto Marx en *El Capital* lo va a poner en el capítulo 3, en una nota muy cortita... En la *Contribución* tiene una nota mucho más larga y en los *Grundrisse* tiene varias páginas de desarrollo... Si alguien me dice a mí que hacer esta silla lleva 10 horas de trabajo, me va a reconocer que esto tiene 10 horas de trabajo. Ese alguien además me tiene que decir a mí cómo se produce la silla, porque sino cómo sé que tengo que usar 10 horas de trabajo. Si me dicen “a vos te vamos a reconocer 10 horas de trabajo”, entonces me tiene que decir cuál es la forma normal de trabajo para hacer las sillas. Si alguien me dice a mí como tengo que producir la silla, a continuación, lo que me tiene que dar es los medios de producción para que yo produzca la silla. Porque a mí me dicen “tenés que producir la silla en 10 horas de trabajo” y no tengo los medios de producción adecuados, no la puedo hacer en 10 horas de trabajo. Hay una cuestión más, que hasta acá no entró, que es qué cantidad de sillas tengo que producir, pero lo dejo afuera... Me tiene que decir cuál es el tamaño de la necesidad social. Si alguien me dice todo eso, yo no soy un individuo que trabaja de manera privada e independiente: hago un trabajo que es directamente social, hay una organización social general del trabajo. Esto es lo contrario de la producción de mercancías. Entonces, la única forma en la cual se puede expresar el carácter social del trabajo es como valor de cambio desarrollado como dinero. Nunca se puede expresar en cantidades de trabajo. ¿Por qué? Porque el trabajo es social, pero está hecho de manera privada e independiente.

Yo les propondría esto. Lo que normalmente hago a esta altura es mirar algo más... No sé si mirar algo más en el orden que viene del desarrollo del fetichismo de la mercancía o hacer el planteo de mirar qué es este proceso, qué es lo que está en juego en esta representación del trabajo como el valor de las mercancías. Lo cual implica mirar una serie de cosas, muchas de las cuales, en realidad, Marx se va a detener a mirar más adelante. Por ejemplo, hasta acá se habló del trabajo, y se habló del trabajo como un gasto del cuerpo humano, que se hace productivamente bajo una forma concreta determinada. Pero uno se puede preguntar más detenidamente qué es esto que uno está llamando el trabajo. Y como lo que está en juego acá es algo que está ligado con el trabajo, por eso el valor es esta representación de este trabajo, entonces a mí entender, uno se puede apropiarse mejor del desarrollo que está hecho si a esta altura se pone a mirar qué es el trabajo, y no espera para seguir adelante. Cuando siga adelante se lo va a volver a encontrar, pero se lo va a encontrar en un desarrollo tal que hay cosas que, desde mi punto de vista, conviene aclararlas antes. Mi propuesta es, la próxima reunión, detenernos a mirar qué es esto del proceso de vida humana, qué es lo que está en juego en ese proceso de vida humana.

6 - Metabolismo social 05/05/2009

¿Hay alguien que quiera plantear algo?

Mi pregunta capaz es de carácter semántico. En varias oportunidades Marx plantea que la mercancía porta valor. Que, en primer lugar, el valor de uso es portador de valor de cambio, después cuando empieza el apartado tercero dice las mercancías son portadoras de valor, y algunas veces dice “es” valor de uso y valor... Quería saber si en el “es” que se manifiesta en el intercambio y el “portar” existe alguna diferencia. Sé que hay algunas lecturas que profundizan la idea de portar y no de “ser” ...

Yo creo que no tiene... A mí no me dice ninguna diferencia, porque, digamos, si uno pensara que puede tener una diferencia, porta lo que es. Es difícil portar lo que no se es, porque entonces sería como decir que porta algo que no le es propio. Y, además, cuando uno mira las cosas estrictamente así, nadie puede portar algo que no le sea propio. Si lo porta es porque lo tiene. Yo no le veo... Tendría que pensarlo con más detenimiento, nunca se me ocurrió pensar que podía encerrar alguna diferencia. No conozco a quienes plantean eso... Si es para hacer esa diferencia peor que peor, porque entonces es para hacer una diferencia en la cual lo que se está pasando por alto es que para poder entrar en una relación de igualdad hay que tener el atributo antes de la relación. Entonces, no importa si uno porta el atributo porque le pertenece o porta el atributo que en realidad no le pertenece (vamos a suponer que fuera esa la diferencia entre ser y portar), hay que portar el atributo. Y entonces, hay que venir con el atributo antes de entrar en la relación. Nunca puede brotar el atributo de la relación. Y al decir que lo porta y que por eso no lo tiene... Es un sinsentido, porque si no lo portara, entonces no podría entrar en la relación... Que le sea propio y si no le es propio entonces ¿de qué es? Si uno pensara en hacer una separación entre ser y portar, bueno, es un atributo que no le pertenece, pero se lo puso otro... ¡Pero lo tiene! Se presenta en la relación porque lo tiene.

Sin embargo, a mí me pareció verlo en el sentido de que nunca vi el “portar valor de uso”. Lo que yo sí vi es que “porta valor”. Es un valor de uso, y lo que yo puedo llegar a interpretar es hay una diferencia entre el carácter histórico del valor como producto de la sociedad capitalista, que de hecho Marx lo marca desde el principio del análisis, y el valor de uso, quién sabe, de una forma más en donde puede existir un valor de uso, en otra sociedad que no sea la capitalista.

Sí, pero ahí está hecha la referencia de que el valor de uso es el portador del valor de cambio, es el cuerpo de la mercancía donde está el valor de cambio. Ahora, eso está usado así en el momento que aparece. Después, cuando se desarrolla, aparece la afirmación de es... Al principio decíamos valor de uso y valor de cambio y, en realidad, eso no era así: es valor de uso y valor. Ahí ya no aparece el término de portar. Entonces, uno ahí podría decir eso, cuando aparece la primera vez, que uno sabe qué es eso, aparece que está puesto en el cuerpo de la mercancía. Con esta otra aclaración, que yo creo que ya alguna mención hice la otra vez, y que a veces se presta a confusión. Porque uno empieza a hablar del valor de uso como un atributo que tiene la cosa para satisfacer la necesidad del que se va a apropiarse del atributo (esto puesto desde el punto de vista del que se va a apropiarse del atributo). Pero después se usa el término “valor de uso” para referirse a la materialidad de la mercancía. Cuando uno dice que el valor de una mercancía se expresa en el valor de uso de la otra, en realidad, hay un corrimiento en a qué se está llamando valor de uso. Ahora valor de uso se está llamando al cuerpo, no a la capacidad de la otra para satisfacer necesidades del individuo que se va a apropiarse de esa capacidad. Se está refiriendo a la materialidad de la mercancía, porque uno no se puede apropiarse del valor de uso si no se apropia de la materialidad de la mercancía. Entonces, en muchos desarrollos, y en muchos aspectos, va apareciendo eso que uno podría decir como que va brotando en el desarrollo, va viendo un correrse en lo que se nombraba antes, que por ahí nunca está explicitado exactamente, pero que en general está más o menos claro. Sobre eso ha aparecido discusiones, sobre ese tipo de corrimiento hay algunas discusiones enormes. No me acuerdo ejemplos concretos, pero es como si uno dijera “no, el valor de uso era esto, entonces no se puede decir que el valor se exprese en cantidades del valor de uso”. En eso uno tiene que tener cierto cuidado cuando va haciendo la lectura, porque se empieza a encontrar que se llama de la misma forma que antes a algo que no es exactamente lo mismo que antes. Y para los que son muy formalistas, entonces les aparece como si fuera poca claridad en la exposición, que no están bien definidos los conceptos porque el mismo concepto se refiere a cosas distintas.

Lo que vimos la vez pasada era todo este movimiento de la forma en que se expresa el valor, hasta llegar a una forma reconocida socialmente como la expresión de valor, que es el dinero... El equivalente general que tiene una validez social, porque las mercancías separaron a ésta, la pusieron aparte, y le dieron un atributo que no tiene ninguna de ellas, que es: como representa trabajo social, entonces es inmediatamente cambiabile por cualquier otra mercancía. Ninguna de las otras mercancías tiene este atributo, todas tienen que entrar en una relación de cambio, para probar que tienen valor. El dinero entra en la relación de cambio para que las demás prueben que tienen valor, diciendo, al entrar en esta relación, bueno, nosotros tenemos tanto valor como el que tiene el dinero. Y lo que nosotros habíamos dicho es, en ese desarrollo desde la forma simple del valor, la forma desplegada de la expresión relativa del valor de una mercancía en todos los equivalentes especiales, la expresión del valor relativo de todas las mercancías en un equivalente general, el paso de ese equivalente general al dinero... Lo que teníamos era la respuesta a la pregunta de por qué el trabajo social, cuando se realiza de manera privada e independiente, se representa como valor materializado en su producto. Y que esto era lo mismo que contestarse por qué el valor necesita expresarse como valor de cambio, es decir, como cantidades del cuerpo de otra mercancía, y nunca se puede expresar inmediatamente por su sustancia, que es cantidades de trabajo social... Por qué no se pueden usar bonos-horarios como si fuera dinero, sustituir el dinero por bonos-honorarios, por títulos de tiempo de trabajo.

Bueno, y lo que habíamos planteado es que esto es el desarrollo en la primera versión... Engels le sugiere a Marx que haga una explicación... Que sí, que está ahí, pero que ahí uno no necesariamente lo puede reconocer. Por lo cual, Marx agregaba, primero lo que iba a ser el fetichismo de la mercancía como apéndice del primer capítulo, después incorporado al cuerpo del primer capítulo... Donde se hace un desarrollo que no se corresponde con el desarrollo de la necesidad del objeto concreto que uno tiene adelante, sino que se lo mira exteriormente para poder mostrar qué es lo que tiene de específico. Y lo que había planteado era volver a hacer el desarrollo de esta determinación del valor de cambio, pero deteniéndonos a mirar una serie de estas cosas que, hasta acá, si uno las toma como se presentan, por ejemplo, el trabajo, que uno dice, bueno, tengo en claro cuando me hablan del trabajo... Lo que les había propuesto era empezar a mirar... Uno dice, esto es el proceso de vida humana, tengo en claro lo que es el proceso de vida humana... Lo que les había propuesto era que nos detuviéramos a mirar esas cosas; cosas que Marx va a desarrollar en general después. Muchos de estos aspectos se van a detener a mirarlo después. A mí me parece que ayuda al apropiarse del desarrollo el verlos a esta altura. Y entonces, lo primero que uno tiene delante, y acá vamos a salir justamente de lo que se específico de la producción de mercancías, y vamos a empezar a mirar el proceso de vida humana en general. Y cuando uno mira el proceso de vida humana en general en su determinación más simple, lo que quiere decir en su necesidad más simple, lo que tiene delante es un proceso de metabolismo. Es un proceso material en el cual el sujeto vivo tiene que gastar su cuerpo para apropiarse del medio en el cual se encuentra y, a partir de esa apropiación, reproducir su propio cuerpo. Acá hay una existencia que tiene una potencia que cuando realiza esa potencia, el resultado de la realización de la potencia es que vuelve a existir ese sujeto.

Ahora, entonces uno mira ese proceso y lo que tiene es un proceso en el cual el sujeto vivo tiene que hacer un gasto de su cuerpo para poder reproducir su cuerpo. Porque para poder apropiarse del medio, que significa convertirlo en algo que es útil para él, lo que tiene que hacer es gastar el cuerpo. Y entonces, hay una determinación que surge a partir de formas simples de la existencia de los sujetos vivos, que consiste en que el sujeto no se lanza sobre su medio para apropiárselo y hacer el gasto íntegro de su cuerpo, sino que hace lo que uno podría llamar en términos muy genéricos una "economía en el gasto del cuerpo". Hace un primer gasto limitado para poder apropiarse de la potencialidad que tiene su acción respecto de la potencialidad que le ofrece el medio para reproducirse. Tiene que gastar una parte de su cuerpo, pero es un gasto que está limitado. Si hecho ese gasto, de lo que se apropió es de que su acción tiene la potencialidad (respecto de la potencialidad del medio) de transformarlo en algo que le sirve para reproducirse, entonces va a lanzar el gasto pleno de su cuerpo. Va a lanzar ese gasto del cuerpo, va a tomar el medio y se va a haber reproducido. Ese primer gasto limitado es lo que uno llama genéricamente un "proceso de conocimiento". Conocer es apropiarse de la potencialidad que tiene la acción que uno va a realizar, respecto de la potencialidad que le ofrece el medio, respecto de los propios fines a los que uno está apuntando. Y entonces, a partir de formas muy elementales... Hay formas elementales

que no tienen la capacidad para hacer esto, que cuando van a apropiarse del medio tienen que ir apropiarse y hacer el gasto pleno. Justamente, una de las formas en que se desarrolla la potencialidad para apropiarse del medio es hacer ese primer gasto limitado, después hacer este gasto... Yo uso el ejemplo de la ameba. Cuando la ameba lanza un pseudópodo, está haciendo este proceso. Lanzar el pseudópodo quiere decir que esa parte del cuerpo que extendió respecto de donde estaba para ver si el medio que está fuera de su cuerpo le sirve o no le sirve, implica que, si lo que encuentra es un medio que no encierra potencialidad para ella, va a haber gastado esa parte de su cuerpo y esa parte de su cuerpo se va a destruir. Pero lo que inmediatamente hace es retraer lo que queda del pseudópodo, lo va a retroceder y va a salir para otro lado. Si lo que toca es algo que le sirve para reproducirse, entonces lanza su cuerpo plenamente, se apropió de ese medio, se reprodujo a sí mismo. Entonces, lo primero que uno tiene es que toda acción del sujeto vivo (que consiste en el proceso de metabolismo, porque el sujeto vivo no tiene otra acción que no sea el desarrollo de su proceso de metabolismo), tiene siempre un primer paso que es la organización de esa acción, que es el proceso de conocer la propia potencialidad respecto de la potencialidad que tiene el medio.

Y hay otro rasgo que uno puede encontrar (que es propio de los sujetos vivos porque ésta es la condición, ésta es la forma de su existencia), es que el sujeto vivo necesita todo el tiempo extender la capacidad que tiene para apropiarse del medio, para transformar ese medio en un medio que le sirva en un medio para sí. Y entonces, el sujeto vivo tiene permanentemente la necesidad de transformarse a sí mismo, y de desarrollar su capacidad para apropiarse del medio. Cuando uno se encuentra un sujeto vivo que, por alguna razón, parece no tener esta capacidad (todos la tienen), lo que le va a ocurrir es que ese sujeto vivo está muerto. Y, en realidad, cuando uno mira que los sujetos vivos (salvo sujetos extremadamente simples) tienen una vida individual limitada, es porque, como necesitan transformar su cuerpo para avanzar en la apropiación del medio, una vida individual ilimitada es un límite a la capacidad de ese desarrollo. Entonces, de una generación a otra es donde está portada la capacidad para ir avanzando. Entonces, por más desagradable que sea la muerte individual, es la condición por la cual ese sujeto vivo, es la forma, es una de las formas más potentes, por la cual los sujetos vivos pueden avanzar en su capacidad para apropiarse del medio. Uno tiene estas dos determinaciones, y uno puede mirar qué forma concreta tienen estas determinaciones en el ser humano. Si uno mira qué forma material concreta tiene el proceso de vida humana, lo que se encuentra es que la forma de apropiarse del medio no consiste, como en la generalidad de las especies animales que se gasta el cuerpo para tomar el medio tal como el medio se presenta, sino que consiste en que primero se gasta el cuerpo para transformar al medio, y una vez transformado el medio, lo que se apropia es el producto de esa transformación. Y entonces, acá hay una mediación entre el momento en que se gasta el cuerpo y el momento en el cual se tiene como resultado un medio que es apropiable para reproducir al sujeto. Y entonces, lo que uno puede decir, de manera general, es que lo que distingue al ser humano como un género, respecto de las especies animales, es la forma concreta que tiene su proceso de metabolismo. Que no consiste en tomar al medio tal como se presenta, sino que consiste en transformar al medio, gastar el cuerpo para transformar al medio, y recién después apropiarse, para reproducir el cuerpo, del producto de esa transformación. Y entonces, uno se enfrenta a esta determinación genérica del ser humano, que es que su proceso de metabolismo se realiza a través del trabajo. Ese gasto del cuerpo para transformar al medio es lo que uno genéricamente, en términos más simples, va a llamar "el trabajo". Pero eso quiere decir que, en esto que estábamos mirando hasta acá, de los dos momentos de la acción de apropiarse del medio (del *momento de organizar la acción* -que es el momento de conocer la propia potencialidad respecto de la potencialidad del medio-, y el *momento de apropiarse efectivamente del medio*), una es una apropiación virtual (yo me apropié de las potencias que tengo respecto de estas potencias) y la otra es una apropiación real (transformé esas potencias en mi propia existencia). Entonces, lo que va a aparecer cuando uno se encuentra con este proceso de metabolismo (que tiene la forma concreta de realizarse a través del trabajo), es que se va separando el punto en el cual se gasta el cuerpo, del punto en el cual ese gasto resulta en la reposición o la reproducción de ese cuerpo. Cada vez hay más mediaciones. También uso un ejemplo, por demás grosero de esto, donde uno puede decir (y ahora lo miramos en el proceso histórico): hace 2 ó 3 millones de años atrás, uno mira lo que empieza a ser un ser humano y todo lo que puede ver es que se diferencia de un vacuno porque el vacuno arranca el pasto con la lengua y el ser humano arranca el pasto con la mano. Pero su capacidad para transformar al medio no está separada más

que por esto, y no hay más mediaciones. Y entonces, la capacidad para organizar la acción, que es conocer la potencialidad que se tiene, está limitada, es la misma que tiene el vacuno. Pero si en ese proceso, respondiendo a la otra determinación, respondiendo a la necesidad de todo sujeto vivo de desarrollar su capacidad para apropiarse del medio, este sujeto en particular toma una piedra, y de ahora en más, va a cortar el pasto con la piedra, ahora necesita apropiarse virtualmente de su acción, de la potencialidad de su acción, de manera tal que, en el momento que agarra una piedra que no sirve para comer, lo que tiene que saber es que está comiendo; que esto tiene como resultado que va a comer ese pasto que antes arrancaba con la mano. Y uno puede decir, tomando muy esquemáticamente, que hay un paso nuevo en esto, que consiste en que se toma una piedra que no sirve para cortar el pasto, pero que se va a usar para sacarle filo a la piedra con la que se va a cortar el pasto, y entonces, cuando uno agarra una piedra que ya no tiene ninguna relación con cortar pasto, tiene que saber que lo que está haciendo es comer. Es comer ese pasto. Y cada vez se va separando más esto. Uno puede decir, se va a separar estacionalmente: ahora se corta el pasto, se agarra la piedra para sacarle filo a la otra con la que se va a cortar el pasto en primavera, que hay mucho pasto, y uno lo que tiene que saber es que en realidad está comiendo pasto en invierno. Cada vez, la capacidad para apropiarse la potencialidad de la acción respecto de la potencialidad del medio está más mediada, hace falta el desarrollo de una forma de conocimiento que permita dar todos estos pasos. El conocimiento de la ameba no va más allá de extender un pseudópodo. El conocimiento humano, como producto del desarrollo del trabajo, y, por lo tanto, del desarrollo de este proceso de metabolismo humano, va necesitando cada vez tener más mediaciones, hasta el punto en que sólo se puede apropiarse de la potencialidad que tiene esa acción cuando ese conocimiento se sabe un conocimiento. Llega un punto en el cual, para poder organizar la acción (que hasta ahora la estoy tomando simplemente como si fuera una acción individual), hace falta saber que uno lo que está haciendo es organizar su acción. Y cuando el desarrollo del trabajo humano llega a este punto, la forma que tiene la organización de ese trabajo cambia sustancialmente porque se convierte en una acción que es consciente. La conciencia es el saberse un individuo que está conociendo, de conocerse a uno mismo como individuo que está conociendo. Yo sé que lo que estoy haciendo es organizar mi acción. Me conozco a mí mismo como sujeto que estoy conociendo. Y así como surge la conciencia, producto sin más contenido que la organización del proceso de metabolismo humano, por lo tanto, la organización del proceso de trabajo, el trabajo se convierte en una acción voluntaria. Como sé cuál es el resultado de mi acción, por eso es que la voy a desencadenar. Ahora no se me presenta como un simple conocimiento, lo que aparece en los animales, como un conocimiento instintivo o un conocimiento simplemente inmediato. Ahora yo sé que esto es el resultado que voy a tener, y por eso hago esta acción. Y desde acá en más, el trabajo humano se diferencia ahora, con un atributo que sólo le es propio, de cualquier forma de trabajo animal. Porque uno puede encontrar especies animales que gastan su cuerpo para transformar al medio y apropiarse del resultado de esa transformación... Cosa que fascinó en una época a una serie de filósofos que se ocupan de las abejas, de las hormigas, porque ahí encuentran un proceso que tiene esta misma condición que tiene el proceso de vida humana.

[Intervención de un compañero, no se entiende]

Hacen esa transformación en una forma que es tan elemental, porque la subjetividad productiva del individuo "hormiga" es tan limitada que no puede desarrollarse más de cierto punto. Lo que aparece como propio en esto del ser humano, es que la subjetividad productiva individual (de la cual después vamos a hablar) tiene un desarrollo mucho más grande. Y entonces, a la forma en que el individuo organiza su proceso de trabajo no le sirve la forma de la hormiga. Sólo se puede hacer de manera consciente y voluntaria. Y entonces, acá hay una diferencia, llamémosle "genérica", nueva diferencia genérica: si hasta antes uno podía decir que lo que diferencia al ser humano de la hormiga es un problema de grado (lo que hace es hacer esa transformación que hace la hormiga, pero en una cantidad y en una diversidad mucho más grande), ahora lo hace bajo una forma que es esencialmente distinta, que es cualitativamente distinta: lo hace de manera consciente y voluntaria. Después espero acordarme, yo voy a hacer una referencia a esto, pero no lo quiero hacer ahora para que no sea prematuro.

Entonces, nosotros tenemos acá el trabajo ya no como cualquier acción que tiene como resultado transformar al medio para la vida humana, sino que es una acción de carácter consciente y

voluntario. Y entonces, miremos qué es este trabajo humano, que es el ejercicio de esta capacidad para transformar al medio. Y lo primero que uno tiene es que el trabajo es un gasto individual de cuerpo humano. El individuo que trabaja es el que hace el gasto de su cuerpo, por lo tanto, la capacidad para transformar al medio esta portada en algo que voy a llamar "la subjetividad productiva" del individuo que está trabajando. Ahí está portada la capacidad para transformar al medio. Y esto, en primer lugar, es decir, es un gasto de cuerpo que hace un individuo de manera consciente y voluntaria, y las fuerzas productivas, la capacidad que tiene ese gasto para transformar al medio están puestas en el cuerpo del individuo. Y sólo trabaja el individuo que hace el gasto de su cuerpo. Nadie puede trabajar sin hacer ese gasto. Alguien puede trabajar para otro, pero no puede trabajar por otro. Entonces, lo primero que uno tiene es que las fuerzas productivas del trabajo están portadas en la subjetividad individual del trabajador. Y esas fuerzas productivas brotan, de manera inmediata, de los atributos, de vuelta, productivos ue tenga ese individuo. Hay individuos que tienen más fuerza, hay individuos que tienen menos fuerza. Y donde hace falta la fuerza (después vamos a ver qué papel juega esto en el desarrollo del modo de producción capitalista), la subjetividad productiva de un individuo que tiene más fuerza es más potente que la que tiene un individuo que tiene menos fuerza.

Pero al mismo tiempo, lo que se encuentra es que esas fuerzas productivas no nacieron abstractamente de la subjetividad individual. Esas fuerzas productivas son el producto del trabajo de otros individuos. Y entonces, acá lo que nosotros tenemos que mirar es un aspecto del trabajo que hasta acá no nos habíamos detenido a ver, pero que es el siguiente: si yo gasto mi cuerpo para reproducirme a mí mismo, trabajando, entonces lo que hago es un trabajo simplemente individual. Pero si yo gasto mi cuerpo, y para que otro individuo reproduzca el suyo con el producto de mi gasto, o que otro individuo se afirme en su condición propiamente humana trabajando sobre el producto de mi trabajo, entonces lo que estoy haciendo es un trabajo de carácter social. Cuando uno habla del trabajo social, habla estrictamente del gasto del cuerpo que hace un individuo para que otro individuo (vamos a tomarlo en la determinación más simple), para que otro individuo reproduzca el suyo consumiendo el producto del trabajo. Entonces, siempre que estemos hablando del trabajo social, no estamos hablando abstractamente de un trabajo que está hecho dentro de la sociedad. Porque si yo trabajo para mí mismo, trabajo dentro de la sociedad. Y las fuerzas productivas que yo tengo para trabajar para mí mismo son también fuerzas productivas que me brotaron del carácter social del trabajo. Pero estoy haciendo un trabajo individual, simplemente individual. Si yo trabajo para otro, entonces, lo que estoy haciendo es un trabajo de carácter social. Y esto, a mí me parece que vale la pena detenerse a mirar una cosa, que Marx lo pone así como si fuera al pasar, y que tiene un contenido extremadamente rico. Marx lo que dice es... Creo que sobre el tejedor... Cuando está tejiendo, no sólo produce valores de uso, sino que produce seres humanos. ¿Qué es el sentido de esto? El proceso de metabolismo humano tiene como determinación genérica que está sostenido en el trabajo. Por lo tanto, el consumo propiamente humano es el consumo de los productos del trabajo. Entonces, yo puedo decir que, cuando respiro, mi respirar es un consumo animal. Yo respiro igual que lo hace el animal. De hecho, no es una acción consciente y voluntaria. Entonces, cuando consumo el aire, mi consumo no se distingue del consumo animal. Yo les hago un ejemplo, que no me hace muy feliz, pero creo que es expresivo, que es este... En realidad, mi respirar no es un respirar animal, porque para poder respirar yo tengo que consumir un producto del trabajo humano que todas las noches me tengo que aplicar, porque si no, no puedo respirar. Entonces, mi respirar no es simplemente un respirar animal. Yo respiro como producto del trabajo humano. Y no voy a seguir con mis miserias físicas antes de que me jubile de la vida, porque hago un montón de cosas que uno dice que es lo mismo que hace el animal. Y, sin embargo, lo hago como producto del trabajo humano.

[Interviene un compañero, no se entiende]

Éste es el proceso de vida humana. Decir que esta vida está extendida o no, es considerar que la vida humana propiamente dicha sería una vida puramente animal. Y justamente, la vida humana propiamente dicha es la vida producto del trabajo humano. Entonces, ¿hasta qué punto el ser humano es producto de su propio trabajo que, en esto que vos planteás, se extiende el período de su vida individual? Entonces, lo que uno tiene en la forma concreta presente de la vida humana es que en realidad... Y yo voy a agregar esto: todos los consumos que uno hace, prácticamente todos

son producto del trabajo humano. De hecho, cuando uno está respirando este aire, el aire se intercambia con el aire de afuera porque hay una ventana que es producto del trabajo humano. Es un aire que está encerrado... Hasta acá estamos hablando del aspecto positivo del producto del trabajo humano... Pero como producto del trabajo humano, el aire tiene una cantidad de cosas adentro que es la que me obliga a mí a tomarme el remedio. Y es también el producto del trabajo humano. Y si uno mira, uno podría decir que al perro tiene un respirar animal. Pero el perro hoy es el producto del trabajo humano, y respira el aire que es producto del trabajo humano. De hecho, prácticamente no quedan formas, llamémosle “puramente naturales”, no mediadas por el trabajo humano. Entonces, cuando el ser humano consume los productos del trabajo, cuando está consumiendo propiamente como ser humano que se distingue de los animales, bueno, se le extendió la vida. Es el resultado de esto. Y enseguida vamos a ver en qué más es el resultado de esto...

Entonces, vuelvo a esta observación que hace Marx. Si yo trabajo para mí mismo, me produzco a mí mismo como un ser humano. Si estoy haciendo la comida que yo voy a comer, en realidad estoy produciendo un valor de uso, y me estoy produciendo a mí mismo como un ser humano. Cuando yo hago un trabajo para otro, cuando mi trabajo es social, lo que estoy haciendo es producir valores de uso que los convierten a los otros en seres humanos, porque les crea la condición para poder consumir como un ser humano. Y por eso, la observación ésta de que el tejedor cuando teje no sólo produce valores de uso, sino que lo que hace es producir seres humanos. Está produciéndolos a los otros como seres humanos porque está creando la condición de consumo que es propiamente humana.

Pero el ser humano, ¿es producto de sí mismo o de la naturaleza?

Nosotros hablamos de un proceso de metabolismo que es un proceso natural. Hasta acá nunca salimos de la naturaleza. Esto es una forma de existencia de la naturaleza. Esto es un proceso de carácter natural que tiene esta forma determinada, pero que cuando nosotros nos lo enfrentamos... Agrego una cosa más para poder completar esto, y haceme acordar si no lo planteo... Nosotros hasta acá tenemos que el carácter social del trabajo es cuando un individuo gasta su cuerpo para que otro reproduzca el suyo (esto tomado en la determinación más simple). Y las fuerzas productivas que están portadas en la subjetividad individual no brotan abstractamente de esa subjetividad individual, sino que brotan del carácter social del trabajo. Son fuerzas productivas del trabajo social, son fuerzas productivas del trabajo de los otros. Esto es, para trabajar uno necesita aprender cómo se trabaja, y se aprende del gasto de cuerpo que hacen los otros para producirlo a uno como un individuo que sabe. Para trabajar hacen falta herramientas, y se utilizan las herramientas que son producto del trabajo de otro individuo. Para trabajar hace falta cooperar en el trabajo. Y cuando uno coopera en el trabajo, lo que está haciendo es utilizar el producto del gasto de cuerpo que hizo otro individuo. Está tomando fuerzas productivas que están portadas en el gasto del cuerpo que hizo el otro. Cuando uno habla de un proceso de estímulo colectivo para el trabajo, en realidad, lo que está diciendo es que uno tiene en su individualidad más fuerza productiva porque es el resultado del gasto del cuerpo que está haciendo el otro que está al lado. Entonces, lo que nosotros tenemos acá es que el trabajo es un proceso necesariamente individual, y, por lo tanto, la organización del trabajo necesariamente tiene que estar portada en la subjetividad del individuo que trabaja. Y al mismo tiempo, sus fuerzas productivas brotan del carácter social que tiene ese trabajo. Y, por lo tanto, en la subjetividad del individuo tiene que estar portada su capacidad para coordinar su trabajo, para que a su subjetividad individual le lleguen las fuerzas productivas del trabajo social. Y acá, lo que uno tiene como determinación de la conciencia y la voluntad (que son la forma natural, porque la conciencia y la voluntad son dos formas de existencia de la naturaleza propiamente humana) ... La conciencia y la voluntad son la forma en que uno porta la organización de su trabajo individual, y al mismo tiempo, son la forma en que uno porta su capacidad para participar en el carácter social del trabajo. Y acá viene lo del lenguaje que vos observabas. El lenguaje, que es el producto del desarrollo de la conciencia y la voluntad, específicamente en esto, es la forma en que se exterioriza... Es una de las formas, pero tomémoslo de manera general... Es la forma en que un individuo exterioriza, para que el otro se lo puede apropiar, qué es lo que hay en su conciencia y en su voluntad. Y entonces, el lenguaje también sólo se puede desarrollar en la medida en que se desarrolla la complejidad del proceso de trabajo. Va a llegar un momento en que la complejidad es

tan grande que el lenguaje, que arranca siendo un lenguaje de comunicación simplemente animal, se va convirtiendo en una forma que es propiamente humana, hasta el punto de que después termina teniendo una existencia objetiva. Ya no es solo el individuo en el momento en que está organizando su acción, coordinando su acción, que puede manifestar su conciencia hacia el otro, sino que pasa a tener esa forma objetivada que ustedes le están dando ahí. Está escrito, está fuera del cuerpo del propio individuo. Entonces, todo eso es producto del desarrollo del trabajo.

Ahora, si nosotros miramos este proceso... Voy a completarlo con otro aspecto.... Si uno mira el proceso de metabolismo, es un proceso natural. Acá hay un gasto material de cuerpo que necesita ser repuesto apropiándose de la materialidad de algo que está fuera de ese cuerpo que se va a reponer. Si uno mira el consumo, el consumo es ante todo una actividad de carácter individual. Yo no puedo reproducir mi cuerpo porque otro coma por mí: yo tengo que comer. Y el consumo, entonces, siempre está portado, es una necesidad portada, en la subjetividad individual. Pero al mismo tiempo, las determinaciones de ese consumo trascienden toda la subjetividad individual. Yo sólo puedo consumir los productos del trabajo social. Entonces, ya de por sí, depende de qué es lo que haya hecho el trabajo social que yo voy a poder consumir o no.

[Interviene una compañera, no se entiende]

El trabajo siempre es algo que tiene un carácter individual, y que a la vez es social. Es inescindible. Yo no puedo tener fuerzas productivas de mi trabajo.... Yo hice una referencia a eso, pero no dí el ejemplo que suelo hacer. Para estar acá haciendo esto que es mi trabajo, las fuerzas productivas que están portadas en esto que yo estoy haciendo acá, brotan de que llegué hasta este lugar por el trabajo de otro individuo, cuya forma concreta de trabajo tiene muy poco que ver con la mía... Y llegué a este lugar y tengo esta fuerza productiva, porque tengo puesto unos zapatos que son el producto del trabajo de otro individuo. Yo no podría realizar este trabajo si no fuera portador, en mi subjetividad individual, en mi fuerza productiva individual, de una fuerza productiva que brota del carácter social del trabajo que, en este caso, es un trabajo que otros hicieron para mí.

[Intervención de una compañera, no se entiende]

Mi subjetividad está determinada por eso. No es que está supeditada. Porque eso presupondría que yo tengo una relación exterior con el proceso de metabolismo social. Yo no tengo una relación exterior. Yo no tengo más fuerzas productivas que están puestas en mi subjetividad individual que las que brotan del carácter social del trabajo. No es que yo estoy sometido al carácter social del trabajo. No. Si no existiera el carácter social del trabajo, en primer lugar, yo no existiría, porque uno es producto, por lo menos hasta acá, de la acción que se supone que es consciente y voluntaria de otros dos individuos, que ya brota de un proceso que tiene carácter social. Y si uno no fuera portador de esas potencias, entonces no podría hablar. Uno aprende hablar de los otros, el hablar es expresión de que uno porta en su subjetividad individual una fuerza productiva que brota del carácter social del trabajo. Son los otros los que lo hicieron a uno un individuo parlante. Ahora, al mismo tiempo, esa condición de individuo parlante es un atributo que está puesto en la subjetividad de cada uno. Y entonces, hay un individuo que puede hablar mejor, un individuo que puede hablar peor, un individuo que puede utilizar el lenguaje para más cosas, un individuo que lo va a utilizar para menos cosas... Y eso brota, de vuelta, del carácter social del trabajo (si nadie le enseñó a hablar, no puede usar el lenguaje), y brota de los atributos subjetivos individuales... Individuos que por alguna razón tienen un mejor tono de voz, entonces es más apropiado para hacer un trabajo donde lo que hay que hacer es hablar. Y eso le brota de su subjetividad individual. Me parece muy importante eso, no mirarlo como que lo que existe en la naturaleza es el individuo, y que está, por así decir, subordinado o condicionado por el carácter social del trabajo. Es al revés. El individuo tiene las potencias que tiene gracias al carácter social del trabajo. Y después vamos a ver todo lo que eso implica, y por qué, además, en el modo de producción capitalista o en la producción de mercancías, esto aparece al revés. Aparece como si el estado natural fuera el de un individuo aislado, y los otros desde afuera le condicionaran su condición de individuo naturalmente aislado.

No entiendo por qué hablar de voluntad...

¿A qué es lo que uno llama “la voluntad”? Voy a ponerlo así. Cuando uno dice el deseo de hacer algo, lo que quiere decir es que uno se enfrentó a ese algo que va a hacer, y resolvió... Digamos, no es simplemente el deseo, porque yo puedo tener deseo para muchas cosas y puedo no tener voluntad de hacerlas, en primer lugar. Pero tomémoslo a partir de esto que vos decís. Yo tengo el deseo de hacer algo, y yo podría decir, bueno, tengo el deseo de rascarme acá, que es una acción totalmente involuntaria. Pero cuando estoy hablando del trabajo lo que digo es: “yo tengo este objeto delante mío y lo que quiero es transformarlo en este otro objeto”. Si yo no resuelvo que desencadeno mi acción para que tenga ese resultado, no puedo trabajar. Si yo no sé cuál es el resultado que voy a obtener, no puedo trabajar. Entonces yo tengo que conocer...

[Interviene la compañera, no se entiende]

Uno tiene que preguntarse por qué a un individuo le aparece que enfrentarse a su propio proceso de metabolismo podría ser algo indeseable, como para decir “yo estoy forzado a hacerlo porque es mi proceso de metabolismo”. ¡No! Si esto lo que soy yo. Entonces, no estoy forzado a hacerlo.

Te pregunto por esto. Cuando Marx plantea... Está hablando de las formas de la conciencia, ¿no? Pero plantea lo del lenguaje, en La Ideología Alemana, por ejemplo, brota como una necesidad del intercambio. Porque por ahí estoy pensando voluntad en contraposición a necesidad.

La voluntad es: yo sé cuál es el resultado de mi acción y la hago. Yo sé conscientemente cuál es el resultado de mi acción y por eso la desencadeno. Eso es lo que es la voluntad o el carácter voluntario de la acción. No sé si desviarme... Esto hay que mirarlo con detenimiento. Hasta acá tenemos esto. Si alguien me pone un revólver al pecho y me dice “dame lo que tenés en el bolsillo”, yo de manera consciente y voluntaria se lo doy. Ahora, entonces tengo que tener en claro qué es la voluntad, de manera que, si yo digo eso, y después me dicen “bueno, pero vos se lo diste, ejerciste tu voluntad, no tenés por qué reclamar”, es claro que el término voluntad ahí quiere decir distintas cosas. Yo me estoy refiriendo al primer aspecto. Yo sé cuál es el resultado de mi acción de manera consciente, y por eso la hago. Voluntad de darle dinero al otro no tengo ninguna, en este otro sentido ambiguo de qué es la voluntad.

Juan, sobre eso mismo entonces ¿podría decirse, en eso que está explicando, que la conciencia puede ser como un proceso ideal (osea, en el sentido de las ideas) y la voluntad es la materialización de eso que...?

No exactamente. En primer lugar, la conciencia es un proceso de carácter material. Porque yo tengo la conciencia porque hago un gasto de mi cuerpo. No puedo pensar sin gastar materialmente mi cuerpo. La primera cosa es ésta. Acá no hay una separación entre una abstracta materialidad y una abstracta idealidad. La forma material que tiene mi conciencia son las ideas. Las ideas son un proceso, tengo que hacer un consumo de mi cuerpo para que se genere eso que llamamos ideas. Entonces, la forma que tiene la conciencia es esa materialidad que uno llama idea. Sí, es un conocimiento a través de las ideas, a través del pensamiento. Me corrijo, es a través del pensamiento. Porque yo puedo conocer a través de las ideas y no ser un conocimiento consciente. Yo puedo tener la imagen, que es una idea, de qué va a pasar, y mi conocimiento no ser consciente. Esto es un proceso que se hace a través del pensamiento. Entonces, el pensamiento es un proceso de carácter material. No es otra cosa que una forma de existencia de esta materia viva, que como vos observabas antes, es una forma de existencia de la naturaleza, en la cual transcurre un momento en el proceso de metabolismo de ese sujeto vivo. Ese sujeto vivo lo que está haciendo con las ideas es organizar su acción. Entonces, la voluntad también tiene la forma de las ideas. Yo conocí qué potencialidad tiene mi acción respecto de la potencialidad que me ofrece el medio para satisfacer lo que es mi fin, y por eso digo “ahora voy a coordinar esa acción”. Y la coordino en una forma que es voluntaria. Pero la forma voluntaria es algo que transcurre por la forma de las ideas.

¿Pero no puede entenderse como una exteriorización, tal vez?

Yo diría que la exteriorización es el resultado del ejercicio de la conciencia y la voluntad, porque es la acción llevada a cabo plenamente. Ahora, el ejercicio de la conciencia y de la voluntad también es una acción. Yo tengo que gastar mi cuerpo para producir mi conciencia y mi voluntad. No es que sólo después gasto el cuerpo. Lo que hago es un gasto limitado de ese cuerpo para poder organizar el gasto pleno del cuerpo. Entonces, si lo miro al individuo que está trabajando, entonces digo, claro, cuando se puso a trabajar es la exteriorización de su conciencia y su voluntad. Porque adentro de su conciencia y su voluntad yo no lo puedo ver. Tiene una forma de existencia que no me es accesible de manera directa. Sólo la puedo ver a través de su manifestación. Y la manifestación, en particular de la voluntad... Porque la manifestación de la conciencia puede tener una forma que es una acción en la cual puramente se pone de manifestación la conciencia (lo que estamos haciendo acá tiene una alta dosis de esto) ... La voluntad, como es el ejercicio de la acción consciente, sólo se puede poner de manifiesto mirando la acción. Yo puedo decir “tengo la voluntad de hacerlo” y no hacerlo. Yo puedo mostrar que tengo la conciencia respecto de algo, que conozco la necesidad de mi acción, sin necesidad de al mismo tiempo estar desencadenando mi acción. La voluntad, efectivamente, sólo se manifiesta en el momento en que yo estoy desencadenando esa acción. Estoy mostrando que, consciente y voluntariamente, estoy dando un curso a la acción.

Lo que estás diciendo me suena a la misma definición de Weber de “acción racional con arreglo a fines” ...

Acá hay dos cosas, o varias cosas... La primera cosa es ésta. Todos estamos hablando... En este caso, en el “todos” me voy a poner a la altura de Weber... Weber y yo estamos hablando de lo mismo. Cuando estamos describiendo las formas, la descripción puede ser la misma. El problema es cuál es el contenido de eso que uno está describiendo. Y entonces, yo puedo decir “las formas que tiene el proceso de metabolismo humano brotan por sí de la conciencia y la voluntad” o puedo decir “la conciencia y la voluntad son la forma en que se organiza el proceso de metabolismo humano”. Y estoy diciendo dos cosas que son completamente distintas. Porque en un caso, yo explico la conciencia y la voluntad por este proceso natural humano del trabajo, y en el otro caso, explico el trabajo por la conciencia y la voluntad. La conciencia y la voluntad es el producto del trabajo, es la forma en que se organiza el trabajo. Lo que me explica la conciencia y la voluntad es el trabajo. Y en el otro caso, yo estoy explicando el trabajo por la conciencia y la voluntad. Y son dos explicaciones que son absolutamente distintas. Tan distintas que se van a reflejar en el planteo de que Weber va a pensar que una determinada conciencia es la que explica el desarrollo del modo de producción capitalista. Mi respuesta va a ser: yo tengo que mirar qué pasa con las fuerzas productivas del trabajo social que están portadas en el trabajo individual, para poder explicarme por qué surge el modo de producción capitalista y por qué, en el modo de producción capitalista, surge la conciencia protestante. Por qué la forma concreta de la conciencia de esa etapa en el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo humano tiene, como forma concreta de realizarse, la conciencia protestante. Entonces, tengo dos explicaciones que son absolutamente distintas.

Yo suelo hacer esto... Esto no pasa en cualquier lado, pasa en algunos lugares en particular, donde uno tiene espacio para hacer todo el desarrollo de las determinaciones concretas de la acumulación de capital, hasta llegar a las formas inmediatas. Y se encuentra con que la economía neoclásica, lo que hace es quedarse en las formas inmediatas. Ahora, cuando uno llegó a las formas inmediatas, está hablando exactamente de lo mismo que habla la economía neoclásica. Entonces, hago este planteo... Estoy con un fuerte dolor de estómago, y voy a ver al curandero, y el curandero me dice “lo que vos tenés es un empacho, te lo voy a medir y con eso está resuelto”. Miro qué otra alternativa tengo, voy a ir a un médico que sea más o menos chanta, y que me mire un poco y me diga “no, mirá, tomate esta pastillita que te va a calmar, un antiácido que vas a estar fenómeno”. Y después voy a ir a un médico serio, y va a mirar lo mismo que miraron los otros dos, porque la sintomatología es para todos la mismo, y me va a decir “no, mirá, para saber qué es lo que vos tenés, hay que hacer este análisis. Y entonces, una vez que hayamos hecho esos análisis, lo que hace falta hacer es esto”. Los tres miraron el mismo fenómeno concreto. Yo puedo decir “sí, el médico serio habla de lo mismo que habla la curandera”. En este caso, la crítica de la economía política habla de lo mismo que habla la economía neoclásica. Ahora, son dos idiomas que no tienen nada que ver uno con el otro. Están refiriéndose a la misma forma concreta: uno arrancó y se quedó en la apariencia; el otro arrancó de esa misma apariencia, se preguntó por cuál es su necesidad, y

ahora la conoce, no como una apariencia, sino como la forma concreta de realizarse una cierta determinación. Pero para tomar este ejemplo, uno habla de la oferta y la demanda porque no puede no hablar de la oferta y la demanda, porque la oferta y la demanda son las formas concretas en las cuales se realiza esto que nosotros conocemos hasta acá, simplemente en su determinación más simple, como valor. Entonces, necesariamente uno va a hablar de los movimientos de la oferta y la demanda. Y cuando hable de los movimientos de la oferta y la demanda, los movimientos son iguales a los que describe la economía neoclásica. Ahora, la razón del movimiento es completamente distinta. Entonces, en este sentido, cuando vos hacés la comparación con Weber, sí, estamos hablando de las formas que tiene la conciencia. Ahora, lo que importa es cuáles son las determinaciones a través de las cuales uno llega hasta ahí. Todos estamos mirando lo mismo. No es que unos miramos una cosa y otros miran otra cosa. Todos estamos mirando el mismo concreto. Todos estamos mirando el modo de producción capitalista. La diferencia es el modo en que se mira, y entonces, aparecen caminos que son absolutamente contrapuestos. Hay una referencia, que yo siempre hago, a un economista neoricardiano que era Joan Robinson. Joan Robinson escribió un librito que se llama algo así como *Introducción a la economía marxista*, que era recomendado en alguna época para aprender sobre la economía marxista en una forma fácil... Que empieza diciendo que, si uno arranca por el Tomo I y por el capítulo 1, se encuentra con unas cosas que son... Esto es el valor, y el valor podía significar para un discípulo de Hegel, para un inglés moderno es simplemente una cuestión definición, y entonces uno arranca por ahí y es muy engorroso... Pero en cambio, si no arranca por el Tomo III dice, acá ya está todo claro, acá aparecen los movimientos que uno conoce, acá está todo, y hace todo un planteo así... Marx tiene, mucho antes de que existiera Joan Robinson, una referencia que dice algo más o menos así... Cuando uno llega el Tomo III empieza a moverse en un mundo de apariencias. La cosa es que uno viene a esas apariencias conociéndole su contenido. Pero el mismo tiempo, lo que tiene adelante es cómo se le presenta a la conciencia inmediata eso mismo. Y dice: y éste es el único lugar donde todo es lo contrario de lo que es el contenido. Son todas formas absurdas. No se puede explicar cómo 2 son iguales a 3 en el movimiento de la valorización del capital. No se explica cómo uno puso dos y sale con 3. En ese mundo donde todo está al revés, y donde nada se puede explicar, ése es el mundo donde el economista vulgar se mueve como pez en el agua. Porque ahí es donde todo le parece que es claro. Esto es exactamente lo que dice Joan Robinson sobre ella misma. Ahí está todo claro. Bueno, ahí es donde Marx dice "ahí donde el economista vulgar encuentra todo claro, ahí es donde no se puede entender nada de lo que pasa, porque está puesto todo cabeza abajo".

Entonces, volviendo a la cuestión ésta, nosotros tenemos un proceso de consumo que es necesariamente un proceso de consumo individual, pero que es portador, en la subjetividad del individuo, de determinaciones de carácter social. Y tenemos entonces, este proceso de metabolismo que se sostiene en el trabajo. El trabajo tiene un carácter social. La organización del trabajo, tanto desde el punto de vista individual como su carácter social, está portado en la conciencia y la voluntad de los individuos que forman, que integran, ese proceso de metabolismo. Y acá uno puede mirar el segundo rasgo que yo había planteado al arrancar, como atributo natural del sujeto vivo, que es la capacidad para avanzar en la apropiación del medio. Cuando uno mira las especies animales, está portado en la especie animal la capacidad para cambiar el cuerpo desarrollando su potencia para apropiarse del medio. Pero como eso es una capacidad muy limitada, sólo se pone abiertamente de manifiesto, así claramente de manifiesto, cuando hay un cambio violento en el medio. Y lo que aparece es, como si de afuera... Y esto está ligado con los problemas de ver al individuo como una existencia en sí, y de las condiciones como externas a él, y no como un sujeto que forma una unidad indisoluble con su medio... Lo que aparece es como si toda la capacidad del individuo, de este sujeto vivo, fuera mutar su cuerpo para adaptarlo al medio. En realidad, lo que hacen es desarrollar la capacidad para transformar su cuerpo, para desarrollar su capacidad para apropiarse del medio. Se ve marcadamente cuando hay un cambio violento, y entonces ahí sí, el que no acelera ese desarrollo está muerto. Y en cambio, el que acelera ese desarrollo (porque llevaba la potencialidad... no porque ahora la adquirió, sino porque llevaba esa potencialidad en mayor medida que el otro), entonces, se va a notar que cambió su capacidad para apropiarse del medio. Cuando uno mira el proceso genéricamente humano de metabolismo (que es un proceso de metabolismo social), lo que se encuentra es que esto no es la forma propiamente humana de desarrollar la capacidad para apropiarse del medio. Que la forma propiamente humana es el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social, que están portados en la subjetividad individual. Entonces,

para decirlo en términos simples, la forma propiamente humana de desarrollar la capacidad para transformar al medio en un medio para sí es el desarrollo de esas fuerzas productivas del trabajo social. Y sólo como consecuencia de ese desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social, es que el ser humano va mutando su cuerpo. Para mí, una de las expresiones más claras de esto es que si uno mira ese desarrollo, desde que empieza a diferenciarse de un proceso de carácter simplemente animal a hoy, lo que más mutó en el ser humano es el cerebro. Y en particular, la materia gris, la corteza cerebral, que es el órgano de la acción consciente y voluntaria. Sólo porque se desarrolla la fuerza productiva del trabajo social es que el ser humano va mutando su propio cuerpo, para poder portar en su subjetividad individual la capacidad para ejercer y desarrollar estas fuerzas productivas del trabajo social.

Entonces, yo quisiera hacer una aclaración, que tiene que ver con lo que hemos planteado. Esto es, en primer lugar, un proceso puramente natural, y no es más que un proceso natural. Esto es una forma de existencia de la naturaleza, es una forma de existencia de la materia. Tan forma de existencia de la naturaleza, que esto es un proceso que tiene plazo, por lo menos en las condiciones que se realiza actualmente, tiene un plazo determinado. No es un proceso que se puede desarrollar indefinidamente. No me acuerdo, no es para preocuparse mucho, pero creo que en las condiciones actuales se considera que la vida humana sobre la Tierra tiene 1.500 millones de años por delante. Entonces, qué nos vamos a preocupar... Entonces, es una forma de la naturaleza que es parte de una unidad natural. Entonces, es la forma más potente de la existencia de la naturaleza. Se convirtió en un sujeto de su propio desarrollo. Esto que transforma el resto de la naturaleza en un medio para sí, que sostiene su capacidad del sujeto en transformarse en simplemente a sí mismo. Entonces, toda la naturaleza se va convirtiendo en producto del trabajo humano. Ese trabajo tiene una forma genéricamente... Primero, es una acción de carácter genérico, distinto a lo que hacen las especies animales, aunque más no sea por una condición de grado. Después, tiene una forma genéricamente distinta. Es una acción consciente y voluntaria. Y entonces, lo primero que uno tiene es que, si uno mira el proceso de vida natural humana, lo que se encuentra es que el ser humano es el único ser vivo que tiene una historia. ¿Por qué uno dice que tiene una historia? Porque cada generación es el producto de la acción consciente y voluntaria de la generación anterior, porque cada generación se encuentra con condiciones para producir su vida que son el producto del trabajo de la generación anterior. Y como el trabajo es la acción consciente y voluntaria, lo que uno puede decir es que el ser humano tiene historia porque se produce de manera consciente y voluntaria. Después vamos a ver qué le pasa a esa conciencia y voluntad, pero hasta acá, esto lo diferencia de cualquier especie animal. Ninguna especie animal produce a una generación atrás de la otra a través de una acción consciente y voluntaria. Por más que transforme el medio, tiene una capacidad extremadamente limitada para hacer esa transformación. Esa capacidad limitada se expresa en que el modo de organizar ese proceso de metabolismo tiene la forma de una organización consciente y voluntaria. Entonces, la primera cosa que uno tiene es ésta.

Una pregunta. Entonces la historia del ser humano empieza antes que la escritura...

A mi entender, la historia del ser humano arranca antes que la escritura, arranca con el trabajo. En particular, uno puede decir, uno podría llegar a discutir más o menos sutilmente, si debería decirlo que arranca con la conciencia y la voluntad, que es el producto de un largo proceso de desarrollo del trabajo. Pero uno ya puede decir genéricamente se distingue de los animales por esto, y, sí, es muy anterior a la existencia de la escritura.

¿Y del lenguaje también?

Y del lenguaje también... Perdón, me corrijo. Si nosotros hablamos del lenguaje por esto que estamos usando nosotros, sí. Los animales tienen formas de comunicación. No son formas conscientes, pero tienen formas de comunicación. Y el ser humano arranca su proceso de desarrollo como ser humano teniendo, llevando consigo esas capacidades. No es que uno tiene capacidad para comunicarse. Porque el proceso de vida de todo ser vivo es un proceso de metabolismo... No "social" (porque quiero reservar lo social para el ser humano), pero es un proceso de metabolismo que no existe para el individuo aislado. Salvo formas extremadamente simples de vida, después, siempre es un proceso, que involucra y que tiene por condición para su desarrollo, que está

portando el individuo. Pero que es el proceso de metabolismo de una especie, que no es el proceso de metabolismo de los individuos, es el proceso de metabolismo de la especie. Por eso el individuo tiene una vida individual limitada, porque esa es la forma en que la especie desarrolla su existencia. El sujeto no es el individuo, por más que es el que porta la existencia de la especie. El sujeto es la especie. Si vamos al ser humano, el sujeto no es abstractamente el individuo, aunque ése es el que porta el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social, y, por lo tanto, en ese sentido, es el sujeto de la historia. Pero cuando yo digo ¿la historia de quién? No es la historia del individuo, es la historia del género humano. ¿Qué es esa historia natural del género humano? Es el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social.

No entendí, vos decías que en algún punto el individuo tiene la necesidad de aumentar su fuerza productiva... Creo que lo extendiste a los animales...

Lo que el sujeto vivo tiene... Y en realidad, ésta la tiene desde las formas más elementales. La otra, el conocer, ya tiene cierta condición, requiere cierto desarrollo. Porque requiere como desarrollo la capacidad para hacer un gasto parcial que no lo destruye al individuo. Y eso implica un proceso de metabolismo mucho más complejo. Yo no me quisiera meter en terrenos que ahora los tengo bastante más olvidados, pero el virus no puede hacer el proceso de conocimiento. El virus tiene que lanzarse a ver si encuentra en el medio la otra parte que le falta para poder reproducirse a sí mismo. Pero el virus, ya en el virus está la necesidad como condición propia del sujeto vivo, de desarrollar su capacidad para apropiarse de su medio. ¿Y qué es lo que hace el virus? Muta porque eso es lo que le permite... Y ahí no muta para adaptarse al medio, ahí muta para extender su medio. Entonces, desde el virus en adelante, uno tiene que eso es una condición para la existencia del sujeto vivo: tratar de siempre avanzar en su capacidad para apropiarse del medio. Si uno mira al animal, en el animal casi no se nota. Uno mira un proceso largo de desarrollo de la vida animal, y lo que encuentra es que sí, salió de ahí. Los mamíferos salieron de los... Perdón, porque no me acuerdo el término, pero salieron de los lagartos. ¿Cuál es la imagen que se corresponde con eso de mirarlo exteriormente? "Ah, sí, un día aparecieron los mamíferos y los lagartos se extinguieron". ¡No! Los lagartos se transformaron en mamíferos. No todos tenían determinadas potencialidades, pero el mamífero es la forma desarrollada del lagarto. Entonces, para poder ponerlo como exterior (hay una cuestión ideológica en eso), lo que se dice es porque le cayó el meteorito y no pudieron seguir viviendo como vivían. Y después, a uno le cuentan que eso ocurrió en un proceso que duró millones de años. Entonces, uno dice en los millones de años hay transformación tras transformación... Lo tomó muy groseramente esto. ¿Qué transformaciones hay? Y, una de las transformaciones que hay es que el sujeto vivo que no era capaz de regular la temperatura de su cuerpo, y que entonces necesitaba esperar al sol para adquirir la temperatura que le permitiera entrar en acción, empieza a ser capaz de regular la temperatura de su cuerpo. Y eso le permite expandirse a los lugares a donde el otro no podía vivir, que eran los lugares donde no hay sol suficiente. Y no sólo eso, sino que le permite estar despierto en el momento en el que otro está durmiendo, está esperando que el sol le permita moverse. Y entonces, entre otras cosas lo que le queda es la capacidad para comerse al otro, porque el otro está indefenso. Ahora, es uno de esos otros el que desarrolló esta capacidad. Esa transformación es uno de los momentos claves (uno no podría decir si para bien o para mal) en la actividad de los mamíferos, porque el grueso de la energía que uno consume, la consume para mantener la temperatura del cuerpo. Y entonces, la necesidad de avanzar en la transformación del medio, en la apropiación del medio, está multiplicada, porque uno necesita conservar la temperatura del cuerpo, y eso no lo hace el cuerpo por sí mismo. Sólo lo hace cuando uno se apropia de algo que está fuera del cuerpo, lo mete adentro y le produce calorías. Entonces, uno mira ese proceso y el paso siguiente es que este animal que, entre otras cosas, necesitaba del calor externo para ponerse en acción, necesitaba del calor externo para que le mandara los huevos, lo que hace es meter el huevo dentro del propio cuerpo, y ahora le pone el propio calor, por lo cual necesita más calor todavía del que necesitaba antes.

Entonces, hubo un cambio en el afuera...

No, no hay un cambio en el afuera, porque es una condición del sujeto vivo. Ésa es una condición propia del sujeto vivo. Yo no me quiero meter en la explicación que viene antes de esto, mi

experiencia que ocurría con esto es que cuando llegamos a lo antes, éste era el punto crítico, y ya se sabía que, a la reunión siguiente, una cantidad grande de los asistentes no iba a estar. Pero miralo esto así... Lo voy a tratar de mirar sin ir más atrás... Cuando uno habla de un sujeto, uno dice es un sujeto vivo, pero en realidad, en el fondo tiene un carácter redundante eso, porque sólo los que están vivos son sujetos. Yo miro este sujeto vivo, ¿y qué digo? Es una forma de existencia de la naturaleza que tiene una existencia actual. Y al mismo tiempo, tiene una potencia a realizar. Eso es común a todas las formas de la naturaleza. La piedra es una existencia actual que tiene una potencia a realizar. Pero cuando la piedra realiza su potencia, no es el sujeto de esa realización. La piedra tiene la potencia de ser deshecha por el viento. La piedra no pone en marcha por sí misma la realización de su potencia, pero si la piedra no encerrara en su cuerpo la potencia del ser deshecha por el viento, el viento podría soplar todo lo que quiera, que la piedra quedaría ahí. Está en la piedra la potencia de convertirse en arena frente a una determinada magnitud de viento. Entonces, la piedra es una existencia actual que tiene una potencia. Cuando esa potencia se realiza, desaparece lo que era, se transforma en algo distinto de lo que era. Cuando uno mira el sujeto vivo, lo que dice es exactamente lo mismo: es una existencia actual que tiene una potencia. Esa potencia, cuando la realiza, no tiene como resultado la destrucción del sujeto vivo, sino que tiene como resultado que el sujeto vivo se reprodujo a sí mismo. Yo respiro, me gasto, y con ese gasto mi reproduce a mí mismo.

Pero una cosa es poner la potencialidad de esa transformación en el sujeto vivo y otra es poner la potencialidad en el ambiente, en las condiciones externas... En ese caso podríamos decir que la potencialidad es del viento de destruir a la piedra.

El viento tiene la potencialidad de destruir a la piedra, y la piedra tiene la potencialidad de ser destruida por el viento. Ahora, si la piedra no tiene esa potencialidad no hay viento que la destruya. Entonces no es sólo la potencialidad del viento... Esta potencialidad también está en la piedra. Por eso lo que digo es el conocimiento es: me apropio de mi propia potencialidad. Ahora, no me apropio sólo de mi propia potencialidad, me apropio de mi potencialidad en relación con las potencias que están encerradas en el medio sobre el cual voy a actuar.

Entonces, la diferencia entre lo que no es vivo y lo que es vivo, es que eso que lo que no es vivo tiene como una potencia que es exterior a ella (o a él), el sujeto vivo lo tiene como una potencia que le es propia. Y el resultado del ejercicio de esa potencia es la reproducción del sujeto vivo, de vuelta, como una existencia actual que tiene una potencia, que realiza su potencia, y el resultado es que se reproduce como sujeto vivo. Hasta que, como hablábamos antes, llega un punto que ya no tiene la potencia para reproducirse a sí mismo. Cuando no tiene más la potencia para reproducirse a sí mismo, se convierte en algo que es más desagradable que la piedra, porque se empieza a pudrir. Porque ahora su potencia no lo tiene más como sujeto. Pasivamente sufre, pero sufre lo que es su potencia. Si no tuviera la potencia de descomponerse el cadáver, el cadáver no se descompondría. Y esa potencia está siempre en relación con un determinado medio. Si pongo el cadáver en la heladera, el cadáver no se descompone, porque la potencialidad que tiene el cadáver es de descomponerse con cierta temperatura. Entonces, uno mira ese sujeto vivo y lo que dice es: ésta es la determinación que tiene. ¿Qué potencialidad tiene? Es la de reproducirse a sí mismo. ¿Cuál es la forma más potente de esta potencialidad? Avanzar en la capacidad para reproducirse a sí mismo. ¿Qué quiere decir avanzar en la capacidad para reproducirse a sí mismo? Lo que antes no era un medio para él, ahora se convirtió en un medio para él. El sujeto vivo necesita desarrollar todo el tiempo esto. ¿Qué le pasa a Darwin? No me animo a poner una parte porque todavía no lo vimos... Darwin mira a los productores de mercancías y aplica eso a los procesos naturales. Lo que mira son sujetos independientes, recíprocamente independientes, que compiten entre sí, y entonces, todo lo que se le ocurre es que esos sujetos lo que hacen es adaptarse al medio. No son portadores de la capacidad para transformarse a sí mismos. Esto tiene un contenido ideológico que va todavía más allá de eso. Eso quiere decir que no hay ningún sujeto que sea portador de la capacidad de transformarse a sí mismo. La transformación siempre viene de afuera, y por lo tanto... Voy a pegar un salto... Por lo tanto, decir que la clase obrera es un sujeto revolucionario es un absurdo desde este punto de vista, porque nadie puede ser portador de la necesidad de desarrollarse a sí mismo. Eso sólo le puede venir de afuera. Ése es el contenido del planteo de Darwin, es el contenido ideológico. Hace un salto respecto de lo que era la ciencia del conocimiento de la naturaleza de su época, que todavía creía en guiadas con generaciones espontáneas y con creación divina. Bueno,

eso no quiere decir que ese sea el desarrollo pleno. Lo que uno se tiene que preguntar es por qué ésa es la conciencia del productor de mercancías.

Si porque Darwin, contestándole a Lamarck, creo, que era el otro biólogo... Para Darwin, el sujeto no sería la especie sino el individuo, en el sentido del ejemplo de la jirafa... No es que la jirafa se va extendiendo su cuello, sino que en sucesivas generaciones de jirafas se van seleccionando las que son más aptas. Digamos, ¿cuál es el sujeto para Darwin? No sería la especie, sino el individuo...

Yo no sé si te podría contestar en esos términos. Pero lo primero que pensaría es si en realidad hay sujeto, porque no es el producto de la propia acción (vamos a ponerlo así) de la jirafa. ¿Cuál es la versión moderna del planteo de Darwin? Que está aplicado por algunos marxistas al desarrollo histórico... Parte del marxismo analítico lo usa para explicar el desarrollo histórico. Lo que va a decir es acá hay una mutación que es de carácter accidental. No existe necesidad, es un puro accidente. Lo que pasa es que, en ese encadenamiento de puros accidentes, hay algunos que se adaptan mejor al medio y otros que se adaptan peor al medio. Y entonces, quienes subsisten son los que, producto del accidente, van mejor adaptados al medio. Cuando uno mira una potencia que está realizada... Me están haciendo hablar de cosas que yo no quiero... Uno acá tiene que mirar las formas que tiene la necesidad. Y las formas que tiene la necesidad, la primera forma, es la de una necesidad inmediata: existe esta potencia, se realiza. Pero la propia necesidad tiene, como forma más desarrollada, que existe esta potencia que, al mismo tiempo, es la negación de esta potencia. Y entonces, esa potencia se tiene que realizar, y al mismo tiempo no se tiene que realizar. Y esto es la determinación... Yo ahora voy a usar el término "género" y "especie" en un sentido que no es exactamente como estaba antes, digamos, alude a otro aspecto... Eso es, la determinación del género y la especie. El género lleva en sí todas las potencialidades, entre las cuales hay potencialidades que realizadas son incompatibles entre sí: tener el cuello más largo y tener el cuello más corto. No se puede tener las dos potencialidades realizadas. Y entonces, lo que aparece es que esa potencialidad del género se realiza a través de las especies. Hay unos que llevan una potencialidad, que son la realización plena de una potencialidad; al lado, hay otro que es la realización plena de la otra potencialidad, que era incompatible con esta; al lado, hay otro que es una realización de ambas potencialidades en distinta magnitud, etcétera. Cuando yo miro la especie, en particular miro lo que es la potencia realizada, no me puede explicar por qué éste en particular tiene ese atributo. Yo no puedo... Cuando lo miro en el género digo sí, esto se tiene que realizar, entonces se va a realizar en individuos que van a tener este atributo, el otro va a tener éste, etcétera. Pero cuando la miro ya a esa potencia realizada, que la miro en los individuos, por qué este individuo es el que tiene la potencia realizada y éste no la tiene, la potencia realizada no me lo puede mostrar. Y entonces, en un cultivo de la falta de necesidad... Que, de vuelta, tiene que ver con qué pasa con el carácter histórico del modo de producción capitalista... En un cultivo de la falta de necesidad, lo que se dice es "esto es azar". Desde el punto de vista de la necesidad realizada, me aparece como si fuera una pura accidentalidad, como si fuera ninguna necesidad. ¿Por qué le tocó a éste y no le tocó al otro? Por azar. Entonces, lo que yo estoy viendo es la forma en que se realiza la necesidad. Esto ideológicamente es invertido como "hay ausencia de necesidad". Entonces, el planteo moderno de Darwin es: hay mutaciones por azar, son errores. Como si la necesidad fuera una necesidad simple. El individuo siempre tiene que ser igual. Y en realidad, la necesidad del individuo, que es de los distintos individuos del género o de la especie, que es ser distintos, aparece como si eso fuera un error. Como si lo que el sujeto llevara en sí fuera la necesidad de clonarse a sí mismo. Y que el resultado, cuando no se clona a sí mismo, es un error. Y no es un error, esa es la forma en la que se desarrolla la capacidad para apropiarse del medio. Que quiere decir que algunos individuos tienen esa capacidad, pero otros individuos, dentro del género o de la especie, son portadores plenos de esa capacidad. Y entonces sí, los individuos, que en la realización de esa necesidad les tocó la necesidad desgraciada, están liquidados. Y los otros, que les tocó la necesidad que tiene la potencialidad que hay que desarrollar, son los que van a sobrevivir.

Entonces, la reproducción sexual, por oposición a la reproducción asexual, es necesidad para apropiarse del medio...

Es para multiplicar la variedad. ese es el problema de la clonación. La clonación repite a un individuo que no se puede transformar. Voy a decir un disparate total, pero es la hora... Si el ser humano se hubiera reproducido por clonación... Primero, si el ser humano tuviera una vida individual eterna, o si se hubiera reproducido por clonación, nosotros seríamos todos individuos que estaríamos haciendo todos.... [*Juan hace un sonido, no sé qué gesto hizo*] y nada más, porque eso es lo que estaba en la potencialidad individual de ese sujeto. ¿Por qué se van desarrollando lo que en el ser humano son las fuerzas productivas del trabajo? Porque viene una generación atrás de la otra. Y entonces, los límites que tenía en su organismo, en su conjunto de organismos individuales de la generación anterior, por más que mucha gente dice que las generaciones cada vez vienen peores, en realidad, cada generación viene con una potencialidad más grande para desarrollar los atributos que tiene ese sujeto vivo. Entonces, trato de volver a esto... Esto es una condición para la existencia del sujeto vivo: el desarrollo de esta potencialidad. Eso tiene forma concreta entre otras cosas de vida individual limitada, y de vida de la especie. En el caso del ser humano, yo digo que es un género porque no es una forma concreta más de reproducir el sujeto vivo. Es una forma que es genéricamente distinta a la de todas las demás especies animales. Si yo lo miro como que el género es la vida, y digo, sí, la vida humana es una especie. Pero si yo miro que el género son formas concretas de vida, ahí es donde digo, no, el género humano es un género distinto de las especies animales. Su diferencia genérica está dada porque produce su vida a través del trabajo, que es una acción consciente y voluntaria. Y los otros producen su vida a través de apropiarse directamente del medio o de transformarlo en una escala muy limitada". No es una ... (?) en las potencialidades del sujeto vivo. Miro a los sujetos vivos y adelante mío hacen todo esto, todo el tiempo. Me miro a mí mismo como sujeto vivo y me veo portador de esta necesidad. Es una de las determinaciones que yo llevo conmigo. Me pregunto por qué en mi condición individual soy un sujeto mortal, y la respuesta que me doy es esa, porque este proceso de vida lleva una potencialidad que trasciende la individualidad. Y entonces está portada de esta forma. La ameba, en principio, si uno la pone en un medio que le renueva, la ameba vive indefinidamente. Si uno la pone en el medio, y se lo come la ameba, y se descompone todo su medio, la ameba, se muere. Pero si uno le va reponiendo el medio, la ameba, así dicen por lo menos, se reproduce indefinidamente. ¿Por qué tiene la capacidad de reproducirse indefinidamente? Porque tiene una capacidad absolutamente ilimitada para apropiarse del medio. El virus que tiene una capacidad que es hasta menos desarrollada que la de la ameba, lo que hace es cambiar todo el tiempo, porque como no lleva consigo la capacidad para reproducirse necesita... Si yo no me acuerdo mal es porque tiene sólo una cadena de ADN, y entonces tiene que buscar la otra para combinarse y reproducirse. Por eso rápidamente necesita transformarse para buscar dónde encuentra a otro sujeto vivo que sacarle la cadena ésta. Entonces, esto es una condición propia de todo sujeto vivo. En el ser humano tiene una forma particular.

Y quisiera cerrar, si podemos, un minuto más, cerrar con esto... Si me acuerdo, porque me acuerdo que tenía que hacer con algo, pero no me acuerdo con qué... Era esto, que el ser humano tiene historia... Que tenía historia porque cada generación es el producto de la acción consciente y voluntaria de la generación anterior, que era lo que vos habías planteado... Entonces, uno mira el proceso de vida humana y lo que tiene delante es un proceso natural. Es un proceso material, es una forma de existencia de la naturaleza, que tiene la potencialidad de convertirse en el sujeto de toda la vida de la naturaleza. Hace que toda la naturaleza funcione para este proceso de vida. Como este proceso se basa en el trabajo, por lo tanto, toma forma concreta en el desarrollo de la conciencia y la voluntad, la conciencia y la voluntad es la forma en que cada individuo porta consigo la capacidad para organizar su trabajo individual y para organizar el carácter social de su trabajo. Entonces, enfrentado a eso, ¿por qué decimos carácter social del trabajo? Uno puede decir hay sociedades animales, pero no organizan su proceso de metabolismo de esta forma que es propiamente humana. Entonces, sólo para distinguir dos formas igualmente naturales, que son la organización de la vida de las especies animales y la organización de la vida humana, es que uno dice que eso mismo que hacen los animales, esas formas de organización, cuando me refiero a la vida humana lo que hablo es de relaciones sociales. Pero son relaciones sociales no porque se está en el mismo lugar o se forma parte de la misma unidad. Son relaciones sociales porque ésa es la forma en que se organiza el trabajo social. Entonces, es nada más que para distinguirlos y para no tener que decir "esto es una relación natural que tiene como rasgo propio que es consciente y voluntaria, etcétera". Lo que uno hace, y lo que vamos a hacer de acá en más, cuando hablamos de relaciones sociales, nos estamos refiriendo a las relaciones naturales propias de los seres humanos

que, por lo tanto, se distinguen genéricamente de cualquier otra relación natural, de cualquier otro sujeto vivo, y por eso contraponemos lo social a lo natural. Pero lo social es una forma de la naturaleza. Es natural. Y lo otro lo llamamos simplemente natural. Con esto voy a haber producido más irritación todavía que lo que veníamos mirando, yo diría que por hoy terminemos, y la próxima, entonces, volvemos a retomar la discusión.

[Un compañero interviene, no se entiende]

Lo que hace Darwin es... La respuesta va a ser muy externa... Lo que hace Darwin es extrapolar las relaciones propias de los productores de mercancías al proceso de vida animal: lo que no es la competencia, la competencia de quién es el más apto, son individuos aislados, no hay unidad, no hay una unidad de la cual el individuo es portador de determinaciones de la unidad. Todo esto es lo que le aparece... Ya la próxima supongo que arrancaríamos con la conciencia de los productores de mercancías, es decir, cuando Marx va a desarrollar el fetichismo de la mercancía. Esas son todas las formas propias de la conciencia del productor de mercancías. Se ve a sí mismo como un individuo aislado. Le parece que sus determinaciones genéricas son antinaturales y que le vienen de afuera de él, y que le coartan su pura existencia individual. Esto es lo que va a aparecer reflejado después.

[Intervención de un compañero, no se entiende]

Más vale, porque no hay ningún motivo para llevar las formas de la naturaleza a lo que es propio de la vida humana... Perdón, Es más complicado... No hay ninguna necesidad de explicar la vida humana simplemente por lo que es propio de la naturaleza. Sí hay una necesidad de llevar lo que es propio de la vida humana a la naturaleza para devolverlo a la vida humana como si fuera natural.

7 - La mercancía como relación social - 12/05/2009

Primero, ¿algo que quieran que empecemos viendo?

A mí no me queda muy claro, volviendo a la pregunta de cuál es la necesidad de que los seres vivos nuevamente se expandan para poder desarrollarse cada vez en forma progresiva el medio, es como que yo no veo la explicación...

Pongámoslo así, porque yo no quiero ir de las formas más simples de la determinación a llegar a eso, pero yo voy a volver a decir lo que dice la vez pasada. Mucho más no voy a poder decir. Toda forma concreta, toda existencia concreta, es una existencia actual que lleva consigo una o muchas potencias a realizar. Tomémoslo en los términos más groseros y exteriores. Miro toda forma de existencia concreta, y lo que tengo adelante, viva o no viva, es una existencia actual, es un concreto que tiene una potencia a realizar. Y que, por lo tanto, al mismo tiempo, es en este sentido una forma abstracta, porque cuando realice su potencia va a devenir un concreto distinto de lo que es como potencia a realizar. Entonces, voy a llamar a “potencia a realizar” a esta forma abstracta, y “existencia realizada” o “potencia realizada” a la forma concreta. Pero cuando miro la forma concreta, siempre lo que veo es que es al mismo tiempo una potencia a realizar. Como es una potencia a realizar, realiza su potencia. Miro las formas no vivas de la materia, y lo que tengo adelante es que cuando se realiza esa potencia, la forma existente se transforma en algo que es distinto a lo que era en su existencia actual. Hemos dado el ejemplo de la piedra y el viento. La piedra tiene una potencia... Es una existencia actual que tiene la potencia de ser desgastada por el efecto del viento. El viento es una existencia actual que tiene la potencia de gastarse, desgastando a la piedra. Pero tomando a la piedra, uno podría decir que cuando la piedra es desgastada por el viento se afirma en su potencialidad, porque realiza su potencialidad transformándose en algo distinto a lo que era. Cuando uno mira los sujetos vivos... Que además uno dice, son sujetos por lo que viene a continuación... Mira la existencia viva, y la existencia viva es una existencia actual que tiene una potencia a realizar. Tiene muchas potencias a realizar, pero vamos a concentrarnos en la que lo define como sujeto vivo. ¿Cuál es la potencia a realizar? Se niega como existencia actual, se consume como existencia actual, para afirmarse como el mismo sujeto vivo que era antes. Entonces,

por eso, en primer lugar, volvió a salir el término sujeto, pero por eso uno habla de un sujeto. No tendría sentido hablar de la piedra como un sujeto de su desgaste, porque no es el sujeto de su desgaste. Sufre el desgaste. La diferencia entre la materia inanimada y la materia viva es que la materia viva es una forma más desarrollada de la materia inanimada, porque de ahí sale además... Es esa materia inanimada que se afirmó mediante su propia negación, dejando de ser una existencia que sólo se transforma por el efecto exterior a sí mismo, por las acciones exteriores a sí mismas, y se convirtió en una forma de la materia que se transforma por la acción que ella misma tiene sobre sí misma. Y entonces, es una existencia actual que tiene una potencia a realizar. Su potencia es reproducirse como existencia actual que tiene la misma potencia que antes a realizar, que la realiza. Se reproduce como existencia actual que tiene esta potencia a realizar, hasta que llega un momento en que la potencia que tiene ya no es la de reproducirse a sí misma, sino dejar de ser un sujeto en el proceso y convertirse en una sustancia inanimada, que se transforma por la acción de otras formas concretas.

Juan, entonces vendría a ser algo así como que lo que define en tanto sujeto tiene que ver con su participación activa, por decirlo de alguna manera, en la definición de su potencialidad con respecto al medio que lo rodea, a diferencia de la materia que no es viva.

Esta es una forma de existencia de la materia (porque también es una forma de existencia de la materia) producto del desarrollo de la materia inanimada, no viva, que es más potente que la materia no viva. Porque lo que la materia no viva no puede hacer, que es reproducirse a sí misma, ésta sí lo puede hacer. Lo que hace es constantemente reproducirse a sí misma. Para reproducirse a sí misma, la negación que tiene que hacer es que se tiene que gastar a sí misma. Para realizar esa potencia, lo primero que hay que hacer es gastar al cuerpo, porque hay que apropiarse del medio. Ésa es la forma concreta a través de la cual se reproduce.

Eso es el desarrollo dialéctico, ¿no?

Yo lo voy a plantear así, tampoco quisiera meterme tanto en esa discusión. Lo dialéctico es la forma del proceso de conocimiento de esto. En ese sentido, hago una distinción. No es que la materia es dialéctica. La dialéctica es una forma en la cual un sujeto vivo, para realizar esa determinación que es propia de los sujetos vivos, necesita apropiarse de la potencialidad que tiene su acción respecto de la potencialidad del medio, bajo una forma concreta determinada que es el conocimiento dialéctico. Entonces uno tiene que explicar por qué el sujeto vivo llega un punto en que necesita organizar su acción (porque eso es el conocimiento) bajo esta forma concreta en particular.

Esa era mi pregunta también, ¿cuál es la necesidad de eso?

Esa es la pregunta que tenemos desde el primer día. El primer día dijimos ¿qué estamos haciendo acá? Lo que estamos haciendo acá, supongamos que fuera desarrollar un conocimiento que tiene esta forma. ¿Cuál es la necesidad de eso? Y en principio, la necesidad de eso es una necesidad de la acción política, la necesidad de desarrollo de una conciencia que necesita saber. Entonces, la pregunta que uno podría tener de inmediato es por qué necesita saber. La pregunta que entonces tenemos es por qué hay una forma de acción política que necesita organizarse bajo la forma de esta forma de conocimiento... Y si todavía ni siquiera podemos contestarnos por qué el trabajo abstracto socialmente necesario, cuando se hace de manera privada e independiente, se representa como valor...

Lo que nosotros tenemos es un desarrollo, una materia que no es capaz de reproducirse a sí misma, que se transforma en una materia que es capaz de apropiarse del resto de la materia, por decir así, que es su medio, para reproducirse a sí misma. Uno lo podría plantear así... Que incluso así va a aparecer en el desarrollo que vamos a ir mirando sobre el modo de producción capitalista. Bueno, la forma más simple de esto es una simple reproducción. Siempre se tiene la misma capacidad. Lo mismo que pasa cuando uno quiere explicar la reproducción simple del capital, nunca le puede encontrar el punto de arranque, porque el punto de arranque implica que antes hubo un proceso que no es de reproducción simple. Y cuando nosotros decimos que se pasó de una existencia inanimada a una existencia viva, uno nunca podría explicar la existencia viva por una

reproducción simple de la existencia viva, porque entonces uno nunca podría decir de dónde salió. Si lo que uno tiene es un sujeto que tiene la potencia para reproducirse a sí mismo, la forma más desarrollada de esa potencia es multiplicar permanentemente esa potencia. Cada vez ampliar la capacidad para reproducirse a sí mismo. Porque ésa es la necesidad que está ya en la simple existencia del sujeto vivo. Que se diga como existencia actual para reproducirse a sí mismo, eso quiere decir que se tiene que gastar para apropiarse de su medio y transformar ese medio en una parte de su propio cuerpo. En eso ya está la necesidad de desarrollar esa potencia de manera creciente. Si no, tendríamos simplemente una situación de reproducción de sujetos vivos que siempre son siempre idénticos a sí mismos. Entonces, cuando nosotros miramos el proceso del conocimiento decíamos, el proceso de conocimiento es un gasto que se hace para economizar, por así decir, el gasto. Eso implica un sujeto vivo que tiene una cierta complejidad, aunque la forma de conocimiento sea muy elemental. Para poder hacer eso, para poder hacer un gasto limitado, hay que tener una ADN que tiene doble hélice, porque si tiene una sola hélice no se puede hacer, porque lo que se gastó no se puede reponer. En cambio, cuando hay dos hélices, lo que se gastó de una es lo que está preservado en la otra. Entonces, el sujeto puede regenerarse a sí mismo. El que tiene una sola hélice necesita agarrarle a otro, sacarle, y convertirla en parte de eso. Cuando nosotros miramos el propio surgimiento del conocimiento, aún en las formas más simples (ni siquiera el conocimiento humano, en las formas más elementales de reconocimiento), lo que uno tiene delante es ese proceso: un sujeto que está desarrollando su capacidad para no gastarse en el proceso de reproducirse a sí mismo. Y entonces, uno mira esto en el proceso humano, y lo que ve es que cada vez, en términos relativos, es un gastarse limitado, con una potencia que cada vez es más grande. Y entonces, uno se encuentra con que el desarrollo del proceso de conocimiento humano es la expresión de esa misma determinación más simple, sólo que uno no lo puede explicar por la determinación más simple, lo tiene que explicar con todas las mediaciones de las determinaciones concretas. ¿Cuál es la primera mediación? El trabajo humano. Que el proceso de metabolismo no es una apropiación directa del medio, es un apropiarse del medio transformándolo, para después apropiarse del medio transformado y reproducirse a uno mismo. Uno lo mira, y es incorporar el medio al cuerpo de uno. Esto aparece como una necesidad general de lo que es la existencia viva. Tiene la potencia de producirse a sí misma, y la expresión plena de esa potencia es multiplicar la producción de sí misma. La multiplicación de la producción de sí misma es cada vez tener más capacidad para apropiarse del medio. Cada vez poder hacer esa apropiación gastando menos el cuerpo.

Entiendo que el sujeto individual es consciente del trabajo que va a realizar individualmente, valga la redundancia, pero no termino de comprender cuál es la interrelación del trabajo social con la acción consciente individual. Creo que aparece en Marx algunas veces, la inspiración de otras formas de vivir en sociedad en las que recalca que la división social del trabajo, aún no tan desarrollada como con el capitalismo, pero no pudiendo entender al hombre fuera de la sociedad, en la transformación del medio es de la sociedad toda. Y si bien hay un proceso consciente, hay una transformación del medio en pos de la reproducción material de la sociedad toda. Porque si no sería como una lucha del individuo por reproducir al medio individualmente y sin ningún otro condicionante para reproducirlo... Me termina cerrando como el desarrollo individual del individuo y no el desarrollo Social. No termino de entender eso.

Iba a arrancar más o menos con eso, así que, haciendo la síntesis de la vez pasada, pero voy a hacer más hincapié en esto que vos planteás. ¿Qué es lo que nosotros estuvimos viendo, cuando volvimos a mirar la pregunta ésta de por qué el trabajo abstracto socialmente necesario, cuando se hace de manera privada e independiente, se representa como este atributo de cambiabilidad del producto de ese trabajo, es decir, como el valor de la mercancía? Lo que nosotros habíamos estado mirando era este proceso de vida humana, que lo que nos encontrábamos era que la diferencia genéricamente de cualquier proceso de vida animal, de cualquier otro proceso de vida, es que se realiza a través del trabajo. El trabajo es un gasto del cuerpo que se hace para transformar al medio en un medio apto para la apropiación y la reproducción del cuerpo. Cuando nosotros miramos este proceso con las dos determinaciones que habíamos mirado de carácter general de los sujetos vivos, lo que nos aparecía era que la forma propiamente humana del desarrollo de la capacidad para apropiarse del medio es el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo. Y lo que habíamos visto

era que el trabajo es una actividad ante todo individual, porque está portado en la subjetividad del individuo que trabaja. Ahora voy a ir a lo que vos planteabas. Yo no puedo trabajar si no gasto mi cuerpo individualmente. No existe el trabajo fuera del gasto de cuerpos individuales. Y, por lo tanto, las fuerzas productivas de ese trabajo están portadas en la subjetividad productiva del individuo que trabaja. Porque ahí está puesta, en otro lugar no puede estar puesta, porque es una determinación del trabajo, y el trabajo está portado en esa subjetividad. Ahora, esas fuerzas productivas no brotan abstractamente. Están portadas en la subjetividad del individuo que trabaja, no brotan abstractamente de esa subjetividad. No brotan de esa subjetividad porque el trabajo es una acción de carácter social. Está portada en la individualidad del que trabaja, pero sus fuerzas productivas brotan del carácter social del trabajo. Yo nunca hice una separación diciendo que el trabajo es una acción individual. No. El trabajo es una actividad que se realiza a través de la subjetividad individual, que es portadora de fuerzas productivas que no brotan abstractamente de esa subjetividad individual, que están puestas en esa subjetividad individual por el trabajo de otros individuos. Cuando miramos lo del trabajo social, lo que habíamos planteado es: vamos a referirnos estrictamente a “trabajo social” cuando nos estemos refiriendo al gasto del cuerpo productivo que hace un individuo para que otro individuo reproduzca el suyo, o realice su condición de persona humana trabajando sobre el producto de ese trabajo. Y después habíamos dicho, bueno, para hacerlo simple, inmediato en la exposición, consideremos el gasto de cuerpo que hace un individuo para que otro individuo reproduzca el suyo. El otro está metido en el medio entre estos dos. Yo daba el ejemplo de las fuerzas productivas de mi trabajo. Están portadas en mi subjetividad individual. Si yo por alguna razón no pudiera hablar, entonces no podría estar haciendo esta forma concreta y específica de trabajo. Pero no brotan de mi subjetividad individual. Y no brotan de mi subjetividad individual en una multitud de aspectos. Para poder hacer esto, tengo que comer, y todo lo que yo como es producto del trabajo social. Son otros individuos que gastaron su cuerpo para que yo pudiera reponer el mío. Necesito vestirme. Todo es producto del trabajo social. Necesito aprender. Es todo producto del trabajo social. Hay otros individuos que gastaron su cuerpo para que yo pudiera hacer el mío portador de esta fuerza productiva. Entonces, el trabajo es esta unidad de ser una actividad que está portada en la subjetividad individual, y que, al mismo tiempo, sus fuerzas productivas brotan del carácter social del trabajo. Hay fuerzas productivas que uno puede decir, sí, esas brotan del carácter puramente individual del trabajo, si es que pudiera llegar a decirse así... Pero yo daba el ejemplo: si para un determinado trabajo hace falta una determinada fuerza física, bueno, el individuo que por, llamémosle, “naturaleza” tiene en su cuerpo esa fuerza física... Está bien, la tiene porque es producto del trabajo social, pero en última instancia, uno podría decir, bueno, eso es el aporte puramente individual a su fuerza de trabajo social. Y esto se va a reflejar en que uno mira procesos de trabajo y dice “hay individuos que hacen mejor este proceso de trabajo y hay individuos que lo hacen peor”. Y es el mismo proceso de trabajo, y son portadores de las mismas fuerzas productivas del carácter social del trabajo. Pero hay determinaciones de carácter, que hacen a la subjetividad individual, que hacen que uno tenga más habilidad, más fuerza, más velocidad, lo que sea. Yo creo que había comentado esto. Marx en los *Grundrisse* hace esta observación, diciendo todos los seres humanos son distintos. Porque producen mercancías que se cambian como equivalentes es que surge el prejuicio popular de que todos los seres humanos por naturaleza son iguales.

Entonces, nosotros tenemos hasta acá esto. Y para seguir con lo que vos planteabas, paro un cachito en esto... Cuando uno mira la segunda determinación general, que es la forma en que el sujeto vivo organiza su acción de apropiarse del medio, lo que nosotros tenemos acá es que el trabajo es una mediación. Hay una mediación cada vez más grande entre el momento en el que se desencadena el gasto el cuerpo y el momento en el que se repone el cuerpo, que además como el trabajo es de carácter social, es el cuerpo de un individuo distinto al que hizo el gasto. Cuando uno se enfrenta a esto y se pregunta cuál es la forma en que se ha desarrollado esa necesidad del sujeto vivo de no lanzarse inmediatamente a la acción sobre el medio, sino apropiarse de la potencialidad que tiene su acción respecto de la potencialidad del medio, es que dijimos que a medida que se van extendiendo los pasos que hay, la forma simplemente animal de conocer esa potencialidad tiene que desarrollarse hasta que se convierte en una forma que es sólo propiamente humana, que es la conciencia y luego la voluntad. Yo estoy organizando mi acción porque sé que lo que estoy haciendo es organizar mi acción. Ahora, ¿qué es entonces la conciencia y la voluntad? La conciencia y la voluntad es la forma en la cual en la subjetividad de cada individuo está portada su capacidad para

organizar su trabajo individual como parte del trabajo social. Como elemento, como órgano del trabajo social. Yo miro la conciencia y la voluntad y digo “ahí es donde está puesta la capacidad para organizar el trabajo social”. Es un atributo individual de la conciencia. Está dentro del individuo. Es la forma, no simplemente en la cual el individuo organiza su trabajo individual: es la forma en que organiza el carácter social de su trabajo. Entonces, cuando nosotros estamos mirando al productor de mercancías, justamente, lo que tenemos para preguntarnos (inmediatamente después de que nos contestemos por qué esto se realiza de la forma en que se realiza) es qué forma tiene la conciencia y la voluntad del productor de mercancías. Que lo que sabemos hasta acá es que realiza su trabajo social de manera privada e independiente, y que por lo tanto, es un individuo libre. Es un individuo que no está atado, que tiene la conciencia y la voluntad de un individuo libre. La pregunta es ¿qué quiere decir eso en su determinación concreta? Pero hasta acá todo lo que nos enfrentamos es a esto. Entonces, no hay un planteo de ajenidad al carácter social del trabajo: es el carácter social del trabajo. De lo que estamos hablando es... No voy a decir “pura y exclusivamente” porque aparecen momentos en los cuales mira el trabajo que el individuo hace para sí mismo, que no es un trabajo social (yo creo que hice la aclaración la vez pasada, es un trabajo que está hecho dentro de la sociedad, pero no es un trabajo social), y lo que tenemos delante es siempre ese carácter social del trabajo. Entonces fijate hasta qué punto estaba esto en lo que yo planteé la vez pasada, respecto de que el género humano, el ser humano, es el único sujeto vivo que tiene historia porque cada generación es el producto de la acción consciente y voluntaria de la anterior. Con lo cual uno está hablando del carácter social del trabajo. Es una generación que produjo, no simplemente para sí misma, sino que produjo las condiciones de producción de la generación siguiente. Entonces, esto es lo que nosotros tenemos delante. La conciencia y la voluntad está portada en el individuo. Puede tener una forma objetivada exterior al individuo, pero objetivada exterior al individuo en sí misma no sirve para nada. Sirve para que otro individuo producto del trabajo social produzca su propia conciencia. Yo tengo un libro, en el libro lo que tengo es una conciencia objetivada. Vamos a decir que específicamente es un libro de carácter científico... Lo que tengo es el producto de una conciencia que, en lugar de quedarse dentro de la subjetividad individual, se volcó a una forma objetiva que la hace apropiable por otras subjetividades individuales. Ahora, el libro en sí mismo no es portador de la conciencia. Es el vehículo para que otro pueda producir su conciencia en un proceso potenciado, porque es un proceso de reconocimiento y no un proceso de conocimiento original. Entonces, no existe el proceso abstractamente individual de vida humana. A veces cuando uno hace estos planteos, aparecen... Especialmente después, cuando uno mira la conciencia, la forma concreta que tiene la conciencia del productor de mercancías... Aparecen los planteos, entonces, de las fantasías propias de la producción de mercancías, del individuo aislado. Entonces, aparece el planteo de “bueno, entonces uno es un individuo aislado”. Bastante difícil... Pero si uno fuera un individuo aislado, lo primero que tiene que hacer es producir su comida. Pero para producir su vida, lo primero que tiene que hacer es producir los medios de producción para producir su comida. Y para eso, tiene que producir los medios de producción que hacen falta para producir los medios de producción, etcétera. Y entonces, lo que se produce es la fantasía de un individuo (que es producto del trabajo social y que por eso sabe hacer un montón de cosas), puesto como si pudiera ser el producto del desarrollo de su abstracta conciencia individual. Si yo agarro a un individuo y lo pongo en esas condiciones, no pasa de la vida del ser humano más primitivo, por ponerlo así. No puede pasar de eso. Ni siquiera podría alcanzar eso, porque eso es el producto de un trabajo social. Lo primero que le pasaría, si lo agarro ni bien nace, es que se moriría, porque uno nace como producto del carácter social del trabajo, y se reproduce como producto del carácter social del trabajo. Entonces, yo lo aislo cuando nació, y se murió.

En la película El naufrago de Tom Hanks, hay una escena muy buena. A él le cuesta muchísimo prender el fuego. Cuando lo rescatan y vuelve a la civilización, agarra un Magiclick y lo prende así, como una ironía, como diciendo “qué fácil que es acá, cuánto cuesta estando solo”.

Sí. Pero ni siquiera sabría lo que es el fuego, en realidad, el individuo ése puesto aislado. Entonces, no existe. Después, cuando miremos la conciencia del productor de mercancías vamos a ver por qué es que eso aparece como si fuera la forma natural de la existencia humana. Porque está representado como si fuera la forma natural. Además, son planteos que justamente aparecen como planteos de vuelta a la naturaleza. Y la vuelta a la naturaleza del ser humano es la vuelta al carácter

social del trabajo, sólo que con una forma de organización distinta de la actual. No es la vuelta al carácter individual del trabajo, porque eso no es ninguna vuelta, porque nunca existió. Yo quiero hacer esta observación. ¿Por qué yo hago la insistencia en que está portado en la subjetividad individual? Porque, así como aparece la fantasía de la pura subjetividad individual, aparece la fantasía de que la conciencia y el trabajo es algo que más o menos flota en el aire, que no son atributos que están portados en un individuo, sino que andan por ahí. Y entonces, a mí me parece fundamental hacer hincapié en esto. Y esto tiene referencia al proceso de la producción de la conciencia en este sentido. Tal vez es medio abstracto a esta altura, pero en este sentido. Nadie le puede producir la conciencia a otro individuo. Cada uno produce su propia conciencia. El producto del trabajo social puede ser la producción de la conciencia del otro individuo, pero es el proceso en el cual el otro individuo produce su propia conciencia. Entonces, esto tiene que ver con las formas del método y con la forma en la cual se desarrolla el conocimiento mismo. Porque el conocimiento sólo puede ser desarrollado por cada individuo por sí mismo. Lo que los otros individuos pueden hacer es actuar en el proceso en que cada individuo produce su conciencia, pero no le pueden producir la conciencia al otro individuo. Y esto tiene toda una serie de connotaciones o consecuencias en las formas de acción política, cuando se plantea una acción política de producción de conciencia: ¿yo tengo que hacer la conciencia del otro o tengo que actuar en el proceso en el cual el otro produce su conciencia? Entonces, a mí me parece fundamental, de entrada, tener en claro que el trabajo humano, la acción humana, encierra esta determinación: de que es una acción que está portada en la subjetividad individual, pero que no brota abstractamente de la subjetividad individual, y lo que expresa son potencias sociales (que quiere decir el producto del trabajo de los otros, que quiere decir la cooperación con los otros).

En realidad, no sé si se puede determinar así sencillamente, pero cuando nos alejamos del mundo de las mercancías, yo me apropio de valores de uso producidos por otra persona que es parte de la sociedad. En la organización del trabajo social, ¿qué fuerzas determinan la organización del trabajo social o qué cosas determinan qué cosas hay que producir? ¿Se puede explicar de algún modo?

Hagamos así. En primer lugar, nosotros todavía no terminamos de contestarnos cómo se organiza el trabajo social en el modo de producción capitalista. Pero en lo que vimos hasta acá del modo de producción capitalista, es apenas el principio, el arranque. Cuando uno se está enfrentando a esto, y cuando nosotros arrancamos y dijimos, bueno, es el análisis de la mercancía, cuando miramos la mercancía y fuimos mirando y encontrando las determinaciones que encierra, lo que dijimos es que es un valor de uso, y que es un valor de uso social. Es un valor de uso para otro distinto del que lo produjo. Y hasta acá no nos pudimos contestar qué es lo que determina que esto sea un valor de uso y esto otro no sea un valor de uso, porque en realidad, el hecho de enfrentarnos a la mercancía no nos puso frente a esa pregunta. Nos puso frente a la situación de que es un valor, y que no importa de dónde salga, esto que plantea Marx, si de la fantasía o del estómago, eso es un valor de uso. En realidad, nosotros a la pregunta que vos te hacés en este momento, todavía no llegamos a enfrentarnos. Podríamos hacer dos cosas: o saltar y tratar de contestarla... Pero si todavía no sabemos por qué las mercancías son lo que son, entonces mal podemos contestarnos por qué una determinada mercancía es un valor de uso, y por qué otra cosa que se le parece mucho no es un valor de uso y no es una mercancía. Entonces, la otra alternativa que nos queda es registrar que tenemos esta pregunta y seguir adelante, y demandar del desarrollo que sigue adelante que en algún momento nos conteste esta pregunta. Y en realidad, no podemos dar por terminado el desarrollo hasta que no nos conteste esta pregunta. Si el desarrollo no nos pone delante... Lo que dijimos es que es un modo de producción, eso quiere decir un modo de organizar la producción social. Como esto es un proceso de consumo basado en el consumo del producto del trabajo, la producción es lo que determina qué es lo que se puede consumir. Por eso es que uno habla de modo de producción. Éste es el modo como se organiza la producción social. Bueno este modo en que se organiza la producción social nos tiene que contestar qué es una necesidad social y qué no es una necesidad social. Hasta ahora, lo que nosotros tenemos es que la mercancía es el producto de este trabajo que es para otros, hecho de manera privada e independiente. Y esta es toda la condición que conocemos respecto de qué necesidad tiene que satisfacer la mercancía. Y no tenemos más que esto. Nos queda abierta esa pregunta. Esa pregunta va a estar contestada. Al revés, me adelanto. Va a estar contestada a largo del Tomo I, pero va a estar terminada de contestar

en el Tomo I, va a seguir estando presente en el Tomo II, y recién va a estar plenamente contestada (si es que uno puede decir plenamente contestada) en el Tomo III. Hasta acá uno tomó una mercancía aislada. La respuesta a eso se refiere a la unidad de este proceso. Entonces, hasta que uno no se enfrente a la unidad de este proceso, mal se puede enfrentar a la respuesta de tu pregunta. Entonces, veamos cuándo llegamos a la unidad. Porque nosotros miramos el modo de producción capitalista y no se nos presenta como una unidad. Se nos presenta como una inmensa acumulación de mercancías, y la mercancía como su forma elemental. Entonces, esto es todo lo que nosotros tenemos hasta ahora delante. La forma elemental de la riqueza social en el modo de producción capitalista.

Juan, vos dijiste que el ser humano tiene historia. Hay dos expresiones que usa Marx que yo no entiendo cuál es el alcance que tienen. En algunos puntos habla de “historia evolutiva” y en otros de “historia natural”. No sé si es pertinente que lo veamos ahora...

Yo haría este planteo. Cuando yo hablo de historia, lo hablo en este sentido, porque digo “es el producto de la acción consciente y voluntaria”. Por lo menos que yo lo tenga presente, no está planteado así por Marx. No está planteado así como que la historia es porque es el producto... Está puesto de otras formas, no está explícitamente así en los términos que yo lo planteé antes, en esto de que el ser humano es el único que tiene historia porque produce... Pero sí aparece implícito esto en los desarrollos. Yo me refería a la historia natural humana. Esto de la historia natural humana es el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social, y, por lo tanto, es la historia de las formas de organización del trabajo social. Marx se va a referir en otros términos a esto mismo diciendo, no me acuerdo la cita exacta, es de los *Manuscritos* de 1844, diciendo que en realidad hay una sola historia, que es la historia de la naturaleza humanizada o la historia natural humana, que es la historia de la apropiación o de la transformación de la naturaleza por la acción del ser humano. Marx lo que dice es que en algún momento va a haber una sola ciencia. Y dice algo así, yo no me acuerdo textualmente, pero dice algo así como que la historia natural humana o la historia de la naturaleza humanizada, diciendo la historia humana es la historia de la transformación del ser humano en su acción sobre el resto de la naturaleza produciéndose a sí mismo. En el prólogo, en esto que hablamos alguna vez en la primera reunión, va a hacer una referencia diciendo que mira al proceso de vida humana como un proceso de historia natural, y va a usar ese término así, sin aclaración. A mi entender, lo que nosotros estamos mirando es el proceso de historia natural humana. Cuando Marx se refiere a un proceso de historia natural, bueno, ésta es la historia natural. Yo contesto y no contesto tu planteo. Porque no podría decirte exactamente, así suelto y fuera de contexto, en qué es lo mismo y qué no es lo mismo. Después va a haber otras referencias a la historia. Yo no me acuerdo si es... Creo que es en los *Grundrisse*, pero no estoy seguro, donde Marx hace referencia a que la superación del modo de producción capitalista, eso va a ser el inicio de la verdadera historia humana. Que, a mi entender, a lo que se refiere es a la plenitud del proceso en el cual el ser humano se produce a sí mismo de manera consciente y voluntaria, con una conciencia que se conoce a sí misma más allá de cualquier apariencia. Y que entonces, los procesos anteriores son conciencia que tienen una capacidad limitada para, pongámoslo así, para conocerse a sí misma... Tiene otras cosas, pero para conocerse a sí misma. Y la superación del modo de producción capitalista va a aparecer como el proceso (lo pongo exteriormente a todo lo que estamos viendo hasta acá) de una organización consciente de la vida humana, de la vida social. No quiero agregar nada más porque sería saltar un montón de cosas y vamos a entrar en una serie de discusiones que me parecen demasiado prematuras. Pero en este sentido, dejo ahí semi-contestada tu intervención.

Cuando vos hablás del proceso de producción de conocimiento, solamente lo puede hacer una persona, y en todo caso, acá intentamos intervenir en el proceso de producción de conciencia de otra persona. ¿Qué otras formas habría, pensando la acción política? Ya que no puedo ponerle por fuera mi conciencia al otro, ya que es un proceso que hace la propia clase, ¿de qué manera uno interviene y no solamente pensando en un taller como éste?

Vos usaste el término “clase” que acá todavía ni siquiera apareció. Las formas concretas dependen de las condiciones concretas, pero, llamémosle así, la forma genérica es una sola. Uno no puede,

como bien dijiste vos, ponerle su cabeza al otro. Y entonces, uno siempre interviene en el proceso en el que el otro produce su conciencia. Y uno tiene que ver qué formas hay, frente a las determinaciones concretas de esas conciencias y de la conciencia de uno... Porque no es que uno interviene porque no tiene determinaciones: uno es portador de ciertas determinaciones, el otro es portador de ciertas determinaciones, entonces se establece una forma de relación en la cual los dos participan de la producción de la conciencia del otro. No quiere decir que sea simétrico esto, ni mucho menos. Yo no estoy de acuerdo con los que dicen que... No quiero detenerme mucho en eso, que el proceso de desarrollo del conocimiento no es un proceso simétrico. Tiene un largo transcurso en el cual es un proceso asimétrico. Y se espera que uno intervenga en el proceso de formación de la conciencia del otro. Y si el otro interviene en el proceso de conciencia de uno, es una especie de resultado secundario que a nadie le importa. No sé si soy claro, pero me refiero a planteos que dicen que los docentes que cobran por enseñar explotan a sus alumnos porque aprenden de sus alumnos. Es un planteo hecho por algunos de los que hoy tienen la representación gremial de los docentes en la Facultad de la Universidad de Buenos Aires. Entonces, es preocupante. Y niega que, en realidad, el proceso del conocimiento sea un proceso progresivo y, justamente, en el cual el individuo que tiene un determinado desarrollo en ese proceso, lo que tiene que hacer es aportar elementos para que los otros puedan hacer el proceso de desarrollo. Y no decir "y bueno, como lo vamos a hacer horizontal, yo me guardo las cosas que tengo, y que cada uno vuelva a hacer el proceso de conocimiento original por las suyas" ... Porque entonces no tendríamos *El Capital* escrito, para empezar, y entonces cada uno de nosotros tendría que sentarse a pensar cuál es el punto de partida. Entonces, eso se lo tiene que contestar... Dos cosas: primero, se lo tiene que contestar cada uno, porque no le puede decir al otro qué es lo que tiene que hacer, porque si no estaría suponiendo que ocupa el lugar de la conciencia del otro. Cada uno es el que resuelve qué es lo que tiene que hacer. De vuelta, no brota de la abstracta individualidad, ni mucho menos. Y entonces, eso depende de las condiciones concretas en que uno aprende. No tiré la pelota afuera, pero... Yo me lo pregunto, y mi respuesta inmediata es, bueno, yo hago este taller. Ésa es la forma en que intervengo en el proceso de producción en el que otros individuos producen su conciencia. Eso no quiere decir que ésta sea la forma. Es una forma determinada por mis determinaciones, más las determinaciones de todos ustedes. No sé si hay algo más. Entonces sigamos adelante con lo que habíamos planteado la vez pasada.

Yo les hago una aclaración, porque hubo algunas consultas por mail. Yo mandé la grabación de la clase, no sé si llegó o no llegó. Más adelante estábamos viendo de estructurar alguna cosa regular con eso, pero vamos a ver todavía... Y alguno me preguntó por la biografía. Esto que yo planteé la vez pasada, que es algo de lo que estuvimos discutiendo ahora y lo vamos a seguir viendo, es... Yo tengo hecho ese desarrollo en el libro mío, que se llama *Conocer El Capital Hoy. Usar críticamente El Capital...* Esto que estábamos viendo, si no estoy errado, es el punto 4 del capítulo 2. Ese libro se refiere sólo al desarrollo de la mercancía del capítulo 1, pero tiene el último capítulo, que es lo que yo fui exponiendo, siguiendo el desarrollo de *El Capital*. Y los otros capítulos son los planteos estos que estamos mirando ahora, a mi entender, complementarios de ese desarrollo o con algunas discusiones sobre cosas que aparecen, y con un desarrollo sobre el fetichismo de la mercancía que se refiere a formas del fetichismo que son todas posteriores a la época de Marx. Son un barrido de versiones modernas, llamémosle así, del fetichismo de la mercancía. Bueno, pasado el chivo, voy a retomar lo que estaba planteando en la respuesta que te daba. Acá, nosotros miramos el trabajo. Nosotros miramos el proceso de metabolismo basado en el trabajo (actividad portada en la subjetividad individual que realiza fuerzas productivas del trabajo social). La conciencia y la voluntad es la forma en la cual el individuo que trabaja... Hasta acá tenemos al individuo que trabaja, hago la aclaración... El individuo que trabaja organiza su trabajo individual como parte del proceso de trabajo social (porque es inseparable las dos condiciones). Pero la conciencia y la voluntad me sirven para organizar mi trabajo individual, y al mismo tiempo, para organizar el carácter social de mi trabajo. Y hago esta otra aclaración: hasta acá la conciencia y la voluntad no tienen ninguna otra determinación más que ser las formas en que se organiza el trabajo individual y el carácter social de ese trabajo. Y cuando nosotros mirábamos el proceso de metabolismo, lo que teníamos cerrando este proceso... Que siempre arranca entonces, con la organización del trabajo social, que va a ser realizado por los individuos miembros de la sociedad... El otro punto es el proceso de consumo, de vuelta, productivo. Mirémoslo, para mirarlo en términos simples, el proceso de consumo individual. El proceso de consumo individual, habíamos dicho, es un

proceso de carácter individual. Nadie puede consumir si no se apropia materialmente del valor de uso. Si no se apropia materialmente del valor de uso, yo no puedo consumir, no puedo reproducir mi cuerpo o reproducir mi persona. Y al mismo tiempo, como es un consumo de los productos del trabajo social, es un consumo que está determinado por mi necesidad de poder participar en el proceso de trabajo social. Cuando lo miro en el medio, cuando lo miro como un consumo de medios de producción, los medios de producción son el instrumento para mi trabajo social. Y entonces, yo consumo lo que necesito para participar en el proceso de trabajo social. Y después, si lo miro desde el punto de vista de mi reproducción individual, tengo que consumir (aunque más no sea mirado en estos términos muy abstractos) lo que me va a permitir seguir participando del proceso de producción y, luego, de consumo social. Y entonces, la cuestión que uno tiene adelante es que, para ponerlo en términos sintéticos: acá hay un carácter individual del trabajo, hay un carácter social del trabajo, hay un carácter individual del consumo, hay un carácter social del consumo. Y, por un lado, está el trabajo (y por lo tanto la producción), y, del otro lado, está el consumo. Y entonces, cuando uno dice “la organización del proceso de metabolismo social”, de lo que está hablando es de cómo se establece la unidad entre el carácter individual del trabajo y el carácter social del trabajo, el carácter individual del consumo y el carácter social del consumo, la producción y el consumo. Cuando uno está preguntándose por cómo se organiza el proceso de metabolismo social, está preguntándose por cómo se establece esa unidad; unidad que tiene que estar portada en la conciencia y la voluntad de los individuos que participan en el proceso de trabajo social, en el proceso de consumo social. Es el único lugar donde se puede establecer o estar portada, en lo que conocemos hasta acá, esa unidad.

Había otra cosa más que quería agregar de esto, pero se me acaba de ir de la cabeza. Dejaremos que vuelva... Vuelvo a insistir en esto, cuando uno dice “modo de producción”, a lo que se está refiriendo es a esta organización. ¿Por qué lo llama “modo de producción”? Porque arranca con el trabajo. Cada ciclo del proceso de metabolismo humano, proceso de metabolismo social, arranca con la organización del trabajo. Y organizar el trabajo quiere decir establecer esta unidad. Pero, ante todo, quiere decir que se le asigne, a cada uno de los individuos que va a realizar el trabajo social, su parte de trabajo social. Esto es organizar el trabajo social. Que cada individuo en su conciencia y voluntad sea portador de saber qué trabajo útil concreto le toca hacer, qué lugar tiene dentro de esta organización general del trabajo social. Y entonces, uno puede mirar esto, y yo suelo dar un ejemplo que, de vuelta, es tosco, pero me parece que es ilustrativo para arrancar con esto. Uno se puede plantear una sociedad que está formada por un grupo de amigos que resuelven que el día domingo lo van a pasar juntos haciendo, comiendo un asado y compartiendo su proceso de vida. Y entonces, lo que uno tiene cuando mira eso es una sociedad, un pequeño fragmento de sociedad, pero en sí mismo vamos a considerarlo como constituyendo una sociedad. Esa sociedad, para poder realizar su proceso de metabolismo, lo primero que tiene que hacer es organizar su trabajo; trabajo que va a tener un carácter social, va a haber una división del trabajo. Y entonces acá, el punto de partida es asignarle a cada uno qué parte del trabajo social útil va a tener que realizar. Y acá, entonces, hay que repartir ese trabajo. ¿Y de qué forma este grupo va a organizar ese trabajo? Lo va a hacer a través de relaciones personales directas. Se sabe quiénes son los que forman el grupo de amigos, cada uno lo reconoce en la persona del otro, reconoce este vínculo, y entonces este grupo de amigos, sobre la base de esta relación personal directa, va a asignarle a cada uno los distintos trabajos útiles concretos que hay que hacer, porque hay determinadas formas de relación personal directa. Yo uso el ejemplo del que va a hacer el asado como ejemplo este problema que vos planteabas. Ahí es fundamental los atributos productivos de esa subjetividad individual. Si el individuo no sabe hacer bien el asado, le estropeó la comida a todos los demás. Ahora, el individuo sabe hacer bien el asado porque aprendió de otro, porque otro pone el carbón, porque otro pone la carne, porque otro le prende el fuego. Entonces, es portador de un montón de fuerzas productivas del trabajo social, pero ahí importa en particular como las lleva él en su subjetividad individual. Entonces, tenemos esta asignación: a uno le toca hacer la ensalada, a otro le toca hacer la carne, a otro le toca prender el fuego, a otro le toca hacer el asado, a otro le toca se supone que comprar el vino. Y cuando uno mira esto, lo que puede tener es una sociedad que dice: nosotros tendríamos de una fuerza de trabajo social de todos nosotros, pero hay uno de nosotros que todos sabemos que no le gusta hacer nada, que le gusta estar tirado a la sombra viendo como los demás están haciendo el asado. Y entonces, como somos amigos, no le vamos a decir a ése “vos tenés que hacer esto”. Ahí hay una sociedad que resuelve sacrificar una parte de su fuerza de

trabajo sobre la base de esta relación personal directa. Y podría tener más cosas para consumir, pero prefiere no tenerlas. Está hecha la producción, y ahora viene el momento del consumo, que acá va a aparecer como un simple consumo individual. Y ahora, lo que sigue es asignarle a cada uno de los miembros de esta sociedad qué es la parte que le toca en el producto del trabajo social. Y acá de vuelta lo que impera son las relaciones de amistad. Y entonces, no se va a decir “a todos le tiene que tocar necesariamente la mismo”. Al que le gusta mucho comer carne no le vamos a andar privando de comer carne, porque somos sus amigos. Entonces, no le vamos a decir “a vos te toca esto y nada más que esto”. Y al que es vegetariano no se le va a decir “vos tenés la obligación de comer carne porque estás en un asado”. Se le va a decir “vos comé más verduras”. Y al que estuvo tirado a la sombra no se le va a decir “ahora seguí a la sombra porque no podés comer”, se le va a decir “bueno, te toca esto porque sos amigo”. Va a haber transcurrido el domingo, esa sociedad va a haber reproducido su vida, va a haber reproducido sus relaciones de amistad (o no, pero supongamos que sí), y va a haber resuelto el problema que tiene toda sociedad humana que es cómo establece la unidad entre el trabajo social y el trabajo individual, el consumo social y el consumo individual, y la producción y el consumo. Ahora, uno puede tomar formas históricas que puede decir que son más rigurosas, pero menos agradables, como puede ser la sociedad esclavista, donde (vamos a tomarlo en términos muy genéricos) el amo de los esclavos tiene la potestad de asignarle a cada esclavo qué parte concreta va a tener que hacer en el trabajo social. Y tiene la potestad de asignarle a cada esclavo qué es lo que va a consumir de ese producto del trabajo social. Y Marx tiene ahí una referencia, un ejemplo, diciendo que, el que vendría a ser el capataz de los esclavos, ése no consume lo mismo que los demás esclavos porque ése no tiene el gasto de su fuerza humana de trabajo que tienen los otros esclavos. Y entonces, suponiendo que es el amo (y tiene esta potestad, y no la ha delegado en alguno de sus esclavos), en este problema que vos planteabas antes, en este caso, por una cuestión de la experiencia práctica, sabe que ese individuo no tiene que comer tanto como comen los otros para tener capacidad para trabajar. Si nosotros miramos la sociedad feudal, lo que nos encontramos es una forma donde han cambiado una serie de determinaciones, pero esencialmente queda esta determinación: es la potestad personal de alguien respecto de otras personas de organizarle el trabajo social. Potestad personal que tiene la forma del ejercicio de la violencia directa, si el otro se niega a hacer el trabajo que se le asignó. Y entonces esa es una forma, es un modo de producción en el cual está resuelto este problema a través de las relaciones personales directas, a través de las relaciones de dependencia personal. Pero como también va a referir Marx ahí en el texto, no me acuerdo si es en esta parte exactamente o un poquito más adelante, acá esto es un vínculo que involucra personalmente a los individuos. Se es señor del siervo o el vasallo. Se es siervo o vasallo del señor. El siervo no es siervo genéricamente, es siervo de este señor. El señor no es señor genéricamente, es señor de estos individuos que, uno podría decir con pelos y señales, que se es uno y se es el otro. Si nosotros vamos más atrás y miramos la comunidad primitiva, el comunismo primitivo, lo que nos encontramos es que esta organización del proceso de metabolismo social arranca sobre la base de relaciones puramente animales, y en el proceso que estuvimos viendo la vez pasada, se va convirtiendo en relaciones de dependencia personal. Se van convirtiendo en relaciones personales directas. Uno toma el individuo de esa comunidad, lo separa de la comunidad y el individuo está muerto, porque fuera de su comunidad no es reconocido como persona. Después vamos a volver sobre esto seguramente. Entonces, hasta acá, esta organización, esta unidad de producción y de consumo...

Juan, ¿por qué lo de genérico? La especificación de que no es señor genérico y es siervo genérico... Digamos, cada uno personificaría...

Yo quise decir genérico en el sentido de que no se es el siervo de cualquiera. Se es siervo de este señor...

Pero no porque personifica en la persona, valga la redundancia, algo que es genérico de esa forma societal.

Está, te entiendo. Es un modo de producción feudal donde la forma general de la organización del trabajo social... Esto tiene toda una serie de vericuetos adicionales, pero vamos a tomarlo en términos muy gruesos... Es atributo del señor organizar el trabajo de sus siervos. De *sus* siervos. De

los siervos que no son de él no es atributo personal del señor. El señor es señor de sus vasallos, pero no es señor en abstracto. No sé si queda claro esto. Lo lleva como un atributo personal, es inseparable de su persona, mientras estén en la sociedad en la cual él es el señor y el otro es el siervo. Si sale de esa sociedad, si pudiera salir supongamos, puede ser que entonces no se le reconozca como persona el atributo. Pero uno no es vasallo de cualquier señor. Es vasallo de su señor. Como en esto hay jerarquías, hay algunos que son más señores que otros. Pero no sé si queda claro en este sentido. Es un atributo personal. Yo soy vasallo de ése.

[Compañera hace una intervención, no se entiende]

Vamos a ponerlo así por una cuestión que viene después. No es que hay genéricamente siervos y genéricamente señores. Yo puedo hacer esa abstracción y decir, sí, hay siervos y hay señores. Pero a lo que me estoy refiriendo es a la forma concreta que tiene esa relación: hay siervos de este señor, señor de estos siervos... Este señor de estos siervos no es señor de cualquiera: es señor de estos siervos. Miremos los productores de mercancías. Los productores de mercancías, lo que nosotros vimos, es que son individuos libres, que realizan su trabajo social libres de toda relación de dependencia personal. Y entonces, la libertad es esa determinación de carácter genérico. Yo no tengo dependencia personal respecto de nadie. Entonces, no es simplemente que yo puedo decir, bueno, genéricamente hay señores y hay siervos. Pero en realidad hay señores de ciertos siervos y siervos de ciertos señores, y es un atributo que está en la persona de cada uno. Acá yo tengo una relación de independencia personal, que tiene un carácter genérico. Yo soy libre respecto de todos los demás, tomémoslo primero así. Entonces, recién acá apareció una forma de organizar el proceso de metabolismo social, en la cual no hay relaciones de dependencia personal. Y porque no hay relaciones de dependencia personal, entonces puede ser una relación de carácter universal, una relación de carácter general. La otra no puede llegar a ser de carácter general porque estoy vinculado con esa persona. Acá no estoy vinculado con nadie. Yo tengo el mismo vínculo con todos los demás individuos.

Si yo hablo de forma genérica, lo que elimino, justamente, es el lazo de dependencia personal...

Cuando lo puedo poner en un término que, en concreto, en mi determinación concreta, yo tengo una relación que es de carácter general es porque no tengo ningún atributo personal.

O sea, digo, si sobre las relaciones del feudalismo, hablamos en términos genéricos, lo que eliminamos ahí es justamente la principal diferencia que sería la existencia de lazos de dependencia personal.

Ahora, yo no quiero ser confuso en esto. Podemos hablar genéricamente del feudalismo. Pero cuando uno dice que son relaciones personales, genéricamente se está refiriendo a la relación. Pero eso quiere decir que un determinado cuerpo es el que ocupa un determinado lugar en esa relación. Cuando nosotros miramos la producción de mercancías, una sociedad de individuos libres es indiferente el cuerpo de cada uno, la persona de cada uno es irrelevante. Yo lo iba a poner después, pero cuando hicimos el ejemplo de la relación de amistad, uno no es libre respecto a sus amigos. Respecto a sus amigos tiene una dependencia personal. ¿Qué quiere decir esto? Que yo miro a esa persona y cuando la miro a esa persona digo "ése es mi amigo". No puedo decir genéricamente "soy amigo", ni eso está separado de la persona del otro. Cuando yo digo un vínculo familiar, me estoy refiriendo a que tengo una relación personal directa, no soy libre respecto del otro. Pero es de la persona ésa, no es de cualquier persona. Yo puedo decir que la relación de paternidad es una relación general que involucra a todos los individuos ("padres y madres" como se dice en castellano, y no se usa la letra aroba), es una relación de paternidad genéricamente. Ahora, yo soy padre de mis hijos, no soy padre en general. Yo conozco a esas personas, las miro, y digo "yo puedo distinguirlas como personas de los demás" ... La diferencia de los individuos libres es que es, al mismo tiempo, la forma concreta que tiene la relación. Ya no es solamente que yo hablo en general de la relación. Ahora, la forma concreta que tiene la relación es que es una relación de indiferencia respecto de las personas. Lo que es la otra persona para mí es irrelevante, porque yo no tengo ningún vínculo personal, no lo puedo distinguir como persona de otro. ¿Está claro, entonces, este

problema? Entonces, lo que nosotros tenemos es cómo organizan los individuos libres su proceso de metabolismo social, que quiere decir cómo arrancan asignándole a cada uno de los miembros de la sociedad su parte concreta en el trabajo social, qué es lo que cada uno de ellos va a hacer para los otros.

Una pregunta. Esta sociedad de productores de mercancías, en realidad, es como una simplificación histórica, ¿no? Es como mirar como se mira la relación entre dos mercancías...

Esa es una pregunta que ha dado lugar a discusiones en cantidad. Pero vamos a volver a hacer el recorrido que nosotros hicimos. Nosotros dijimos que en las sociedades donde impera el modo de producción capitalista, la riqueza social aparece como una inmensa acumulación de mercancías, y la mercancía como su forma elemental. Entonces, nosotros estamos en el modo de producción capitalista, nos enfrentamos a la mercancía. Y cuando miramos la mercancía, para hacer rápido, terminamos diciendo que es valor de uso y valor. ¿Qué quiere decir que es valor? Que es una materialización de trabajo abstracto socialmente necesario hecho de manera privada e independiente, que se representa como el atributo social que tienen las mercancías de cambiarse entre sí, de ponerse una en el lugar de la otra. Esto es lo que conocemos hasta acá. Y entonces, la condición para hacer el trabajo de manera privada e independiente es ser un individuo libre. Uno trabaja sin tener un vínculo personal directo, en particular respecto de aquel para el cual está trabajando. Cada uno tiene el control pleno sobre su trabajo individual. Su conciencia y su voluntad es la que le dice qué es lo que tiene que hacer para los otros. Y uno está privado de participar en la organización del trabajo que los otros hacen para uno. Los demás están privados de participar en la organización del trabajo que uno hace para los otros. Entonces, esto quiere decir ser libre. Tengo el control pleno. Mi conciencia y mi voluntad actúan en el proceso propiamente humano que es el proceso de trabajo, de manera libre. No está atada a dependencia respecto de ninguna otra conciencia y voluntad. Esto es lo que tenemos hasta acá.

O sea, es libre en tanto y en cuanto se manifiesta la conciencia y la voluntad en el proceso de producción, y no porque después ese intercambio de mercancías devenga de aquí, aquél o el otro, sino sólo por eso: en tanto la conciencia y la voluntad intervienen en el proceso de producción.

Vamos a ir por partes. Nosotros hasta acá vimos el proceso de producción. Y ahí es donde uno dice: ¿dónde el ser humano realiza la plenitud de su condición propiamente humana? Trabajando. Eso es lo que lo distingue de los demás animales, como un género distinto de todas las demás especies. Bueno, en el lugar donde el ser humano se afirma en su condición de ser humano es en el proceso de trabajo. ¿Qué le pasa a este ser humano productor de mercancías? En ese lugar tiene el control pleno sobre su trabajo individual, que es un trabajo para otros. Lo que él controla es el carácter individual de su trabajo. No está atado a vínculos personales con nadie, y entonces, hasta acá lo conocemos en lo que es la actividad propiamente humana y es un individuo libre. Depende de su conciencia y de su voluntad qué es lo que va a hacer cuando se afirma como ser humano, es decir, cuando va a trabajar. Pero no sólo va a trabajar, sino que además va a trabajar para los otros. Va a hacer un trabajo que social y esto, lo que Marx va a decir, es la esencia del trabajo humano. Cuando uno trabaja para uno mismo, se produce a uno mismo, produce valores de uso para uno mismo, se produce a uno mismo como ser humano, porque crea para uno mismo las condiciones del consumo (?) humano. Cuando uno trabaja para los otros, produce a los otros como seres humanos. Ésa es la plenitud de la afirmación que Marx llama el ser genérico humano.

Pero yo decía esta diferencia de lo que es la libertad en el proceso de producción para Marx, pensándolo por ahí en contra de Smith. Creo que es Smith quien dice es libre de ir y vender su producto de trabajo en el mercado. Y acá estamos hablando de otro concepto de la libertad. A eso me refiero.

A ver, dejémoslo así porque ya va a aparecer. Después va a haber una serie de discusiones. De todas formas, yo diría esto. ¿Qué es la libertad? La libertad es como plantea Engels, la necesidad conocida. Es el tener el poder de actuar con conocimiento de causa, esto quiere decir, conocer las propias determinaciones. Y entonces ¿qué es lo que nosotros tenemos acá? Un individuo que está

en la plenitud del conocimiento de sus propias determinaciones en cuanto trabajador individual. Tiene el control pleno sobre eso. Y entonces, si nosotros llamamos libertad a esto, al actuar con conocimiento de causa, el poder controlar las propias determinaciones porque uno las conoce, lo que tenemos en el productor de mercancías es la plenitud de eso: el individuo que sólo de su voluntad y su conciencia depende qué es lo que va a hacer, cómo lo va a hacer, cuánto va a hacer, cómo lo va a hacer. Y entonces, esto es la conciencia libre. Y de esto seguramente vamos a seguir discutiendo cuando sigamos avanzando un cachito más.

Entonces, la pregunta que tenemos delante es cómo se establece esa asignación del trabajo social a cada uno de los miembros de esta sociedad de individuos libres, donde cada uno tiene el control pleno sobre su trabajo individual, donde nadie tiene la potestad para decirle a otro qué es lo que tiene que hacer para ese otro. Si nosotros miramos qué relación social nos aparecen teniendo estos individuos en el momento en que tienen que dar ese paso, lo que nos encontramos es que la única relación social que hay entre ellos es que, en el cuerpo de cada uno de ellos, esté portada una cuota de la fuerza de trabajo de la sociedad, una cuota individual de la fuerza de trabajo de la sociedad. Pero no está portada bajo la forma de la realización de un trabajo concreto determinado. Está portada bajo la forma de la capacidad para realizar cualquier trabajo social. Para gastar ese cuerpo de cualquier forma concreta en que se haga ese gasto. Esto es lo único que tienen como relación social entre sí los productores de mercancías, estos individuos libres, en el momento en que tienen que organizar su trabajo social. ¿Cómo se resuelve entonces esta organización? Cada uno de ellos gasta esa cuota de fuerza de trabajo social en general, su capacidad para realizar trabajo abstracto, de una forma concreta determinada que está dictada por su conciencia y su voluntad libres. Por eso tiene el control pleno sobre su trabajo individual. Le da una forma concreta determinada a su único vínculo que tenía con los demás, que era la fuerza de trabajo para realizar trabajo en general. Ahora lo convirtió en una fuerza de trabajo para realizar trabajo en general, que tiene una forma concreta determinada. Lo que no puede resolver es si esto tiene un carácter social o no. Si lo que hizo es un trabajo socialmente útil o no. Puso su conciencia y su voluntad apuntando a realizar un trabajo socialmente útil, pero no es una potestad de su conciencia y su voluntad el decir que esto que hizo es útil o no es útil. Eso es una potestad de los otros, para los cuales trabajó. Pero al mismo tiempo, cada uno tiene esta potestad respecto del producto del trabajo de los otros. Y esto es una potestad que no se puede ejercer a título personal, porque uno no tiene ningún vínculo personal con los otros. ¿De qué forma se resuelve entonces la unidad entre la producción y el consumo social? Se resuelve bajo la forma de que ese gasto de fuerza de trabajo abstracto que se realizó de manera privada independiente, es decir, que se realizó bajo el control pleno de la conciencia del productor libre, se representa como la capacidad que tiene el producto de su trabajo para entrar en relación con el producto de otro trabajo, de otra cuota de fuerza de trabajo social para realizar trabajo en general que se materializó en una forma concreta determinada. Y que entonces, ese gasto se representa, a condición de haber sido socialmente útil, como el atributo que tienen estos productos del trabajo social, hecho de manera privada e independiente, para cambiarse unos por otros, para ocupar el lugar de uno, para que uno ocupe el lugar del otro, y viceversa. La relación que había en el momento en que se organizaba la producción era esta relación de indiferencia respecto de que cada uno porta en su persona la capacidad para realizar trabajo social en general. Esa capacidad, si se realizó, se materializó efectivamente como un trabajo social, es lo que se representa como el valor de la mercancía. Entonces, cuando uno se plantea esto en términos más simples que todo este desarrollo, y uno dice ¿dónde se establece la unidad del proceso de producción y consumo sociales en una sociedad de productores de mercancías? La respuesta obvia es en el mercado. Porque ahí es donde se pone de manifiesto esa unidad. ¿Cómo se pone de manifiesto la unidad? Bajo la forma del valor de las mercancías, que no se puede expresar como cantidades de trabajo porque para expresarse como cantidades de trabajo, el trabajo tendría que ser directamente social. Esto quiere decir, la asignación de esa fuerza de trabajo social tendría que estar hecha antes de que la producción se realice. Y acá lo que va a ocurrir es que el productor de mercancías va a producir, al mismo tiempo que produce su producto material, lo que está haciendo es producir su relación social. Cuando nosotros llegamos a la forma del valor y decíamos que la forma del valor desarrollada en la forma dinero... ¿Cuál es la función del dinero? Es representar el trabajo social. Es la forma con que se puede reconocer un trabajo social. ¿Por qué el valor de las mercancías no se puede expresar en cantidades de trabajo, sino que se tiene que expresar como valor de cambio (y la expresión plena del valor de cambio es la forma precio y el valor de las

mercancías)? Lo que teníamos delante era el modo en que se organiza el trabajo social en una sociedad en la cual no existen vínculos personales directos, y por lo tanto en una sociedad de individuos libres.

Yo entiendo el desarrollo que vos acabás de hacer, pero igual no se me deja de presentar como paradoja, porque en algún punto... Si bien entiendo este desarrollo, y si bien entiendo que bajo un modo de producción, la sociedad necesita reproducirse, o cada individuo necesita reproducirse, cada uno individualmente en su conciencia por lo menos elige libremente de qué modo va a concretizar el trabajo social. Pero no todos hacemos lo mismo, no todos los que estamos acá damos clase del taller El Capital. Con lo cual, como que no me termina igual de cerrar...

¿La unidad?

O sea, yo entiendo la necesidad de que todos desarrollaremos una parte concreta del trabajo social distinta, pero no entiendo cómo se lleva a cabo, se distribuye.

Yo voy a plantear dos cosas. Lo que en primer lugar nosotros nos habíamos contestado hasta acá es de qué modo se organiza el trabajo social, por qué este individuo resuelve producir esta mercancía y no producir esta otra mercancía. Hasta acá no lo podemos contestar. Y en realidad, si nosotros nos detuviéramos a esta altura, nunca lo podríamos contestar. Hace al mismo problema que vos planteabas antes. Esto es el proceso de metabolismo social. Yo voy a hacer un pequeño salto, y nada más, para dejarlo planteado. De esta forma se reproduce la vida humana. Esto quiere decir que, en principio, bien o mal, los individuos asignamos nuestra fuerza de trabajo social a hacer cosas que resultan valores de usos sociales, porque si no no se podría reproducir la vida. Ahora, cuando uno dice bien o mal (ahora voy a hacer hincapié en el mal), ésta es una forma de organizarse el proceso de metabolismo social que lleva consigo un gasto de fuerza de trabajo social inútil que es inevitable, porque siempre hay individuos que se equivocan, que producen algo que creen que es una mercancía, que creen que es un valor de uso social (y que por tanto va a ser portador de valor), y que no lo es. Entonces, esto es una forma de organizar el proceso de vida social que siempre encierra un desperdicio de fuerza de trabajo social. Eso lo podemos contestar. Esto es lo que se manifiesta de inmediato. Tardíamente se sabe si uno hizo un trabajo que era socialmente útil o no. Y como uno lo sabe tardíamente, ya no tiene nada que hacer con lo que hizo. Se encontró en la situación en que, si se equivocó, perdió. Si nosotros miramos esto... Yo no sé si ahí estoy haciendo un salto o no... Lo que yo dije antes, cuando uno está trabajando produciendo mercancías, en ese momento está produciendo su relación social, porque uno no tiene relación directa con los demás. La relación es indirecta a través de la mercancía. Entonces cuando uno materialmente trabaja, al mismo tiempo está produciendo su relación social si lo hizo bien, y no produciendo ninguna relación social si lo hizo mal. Esto quiere decir que el que se equivoca se quedó sin relación social, y, por lo tanto, se quedó sin posibilidad de participar en el proceso de organización de la producción y el consumo social. Como se equivocó en la organización y es un individuo libre, lo que le pasa es que no tiene participación en el consumo social. Cosa que a los individuos que tienen relaciones personales directas no les pasa: siguen teniendo su vínculo personal. Tienen un lugar dentro de la organización del trabajo social y del consumo social. El productor de mercancías, individuo libre, que se equivocó y produjo un no valor de uso social, se quedó sin relación social. Por lo tanto, se quedó sin posibilidad de participar en el consumo social, por lo tanto, se murió un error. Vamos a ser dramáticos... Un destino fatal, error y no hay vuelta atrás. Esto nos tenemos que detener a mirar qué significa, porque esto no es que uno lo dice y siguió adelante: hay que detenerse a mirar qué significa esto, cómo esto determina la conciencia y la voluntad del productor de mercancías, que sabe que lo que tiene que hacer es producir una mercancía, y, por lo tanto, un objeto portador de valor. Ahora, esto se entronca con el planteamiento de si esto tenía un carácter histórico o no tenía un carácter histórico. Si uno quisiera contestarse a esta altura por qué justo se producen más o menos las cosas que hay que producir, se encontraría con que no tiene explicación... Sí, porque la gente piensa, y como piensa, trata de no equivocarse, y más o menos, el grueso no se equivoca, y algunos sí se equivocan... Y vuelvo a hacer hincapié en esto: esto siempre es una sociedad que dispone de una cantidad de trabajo, que la gasta, y que el resultado que tiene es el producto una cantidad de trabajo más chica. Con lo cual tiene limitada su

reproducción. Podría reproducirse más si todo ese gasto de fuerza humana de trabajo hubiera sido hecho de una forma socialmente útil. Una parte es para tirar a la basura. Y al mismo tiempo otra parte que haría falta no existe. Porque no se produjo porque nadie produjo eso que hacía falta. Entonces, es una forma limitada de organizar el proceso de metabolismo social. Si nosotros miramos ese proceso de desarrollo de las fuerzas productivas, esto es una forma que ahora después tendremos que preguntarnos, pero creo que alguna vez ya hablamos de esto: el trabajo libre tiene fuerzas productivas que no son las mismas del trabajo forzado, porque como el individuo se afirma plenamente en su condición propiamente humana, entonces tiene atributos productivos que no tiene el individuo que está mutilado en esa condición propiamente humana, porque está sometido al dominio personal de otro, no tiene control pleno sobre su trabajo individual. Esto tiene fuerzas productivas que no tiene el trabajo que no es libre. Pero al mismo tiempo, es un modo de organizar la producción social que lleva consigo una mutilación de las fuerzas productivas del trabajo social. Simplemente en este sentido que lo vimos hasta acá. En otro sentido que lo que estamos viendo hasta ahora, acá no se puede cooperar de manera directa, porque para cooperar de manera directa yo tengo que tener un vínculo personal con el otro. Y entonces, el carácter social del trabajo está mutilado porque es un trabajo de carácter puramente individual. No se puede estar trabajando junto con otro. Esto es la forma más simple que nos presenta la producción de mercancías. Ahora, si nosotros nos detuviéramos acá estaríamos mal, porque no nos podríamos haber explicado cómo se establece la unidad, no nos podríamos haber explicado que estamos haciendo acá, qué estamos cooperando, no nos podríamos explicar toda otra serie de cosas que es claro que todos tenemos delante. Y yo simplemente lo enuncio porque después eso va a quedar para ver un poquito más adelante. En realidad, esa pregunta de la unidad de la producción y del consumo sociales, visto desde los dos planteos, es incontestable cuando uno se enfrenta a esto que tiene hasta acá, que es una simple producción de mercancías. Y simplemente para adelantarlo: a tu pregunta de si esto tiene un carácter histórico, la simple producción de mercancías nunca existió. Como forma general de la organización del trabajo social nunca existió, porque no puede dar cuenta, por sí misma, de la unidad de la producción y del consumo sociales. Entonces, con más razón, nosotros no tratemos siquiera de insinuar de qué forma el individuo... De qué forma concreta le va apareciendo al individuo el establecimiento de la unidad: cuando se equivoca, cómo se da cuenta de que sigo equivocó, y por qué cambia. Entonces, sigamos adelante y eso nos va a ir apareciendo a medida que vayamos avanzando.

O sea, aparece en el desarrollo por el desenvolvimiento del método, digamos.

Sí, porque uno se enfrentó la mercancía y esto es lo que la mercancía le dice hasta acá. No dice otra cosa la mercancía. Entonces sigamos escuchándola.

¿Y la referencia que hace de la edad feudal...?

Por eso, yo no quiero saltar porque ahí... Justamente, está planteado cómo en los intersticios de esa sociedad aparece la producción de mercancías. No es la forma general de organización del trabajo social en esa sociedad. Si uno quisiera tomar un ejemplo histórico concreto de lo que es este productor de mercancías que estamos mirando hasta acá, en realidad, se tendría que remontar, por ejemplo, al artesano libre de la sociedad feudal, que es un individuo cargado de relaciones de dependencia personal. Sabe lo que tiene que hacer porque es miembro de un gremio donde está establecido (y sólo puede hacer eso, no puede hacer otra cosa) que primero tiene que pasar por la condición de aprendiz, después pasar por la condición de oficial, y recién cuando hizo la obra maestra es que puede producir eso que él puede producir, y no puede producir ninguna otra cosa. Produce mercancías, pero sabe lo que tiene que hacer porque está inmerso en un conjunto de relaciones de dependencia personal. Sin embargo, es un productor de mercancías. Y después, cuando sigamos avanzando vamos a ver que lo tomamos como ejemplo histórico del individuo libre. Y cuando uno lo mira en concreto, no es eso. Entonces, donde aparece en esa sociedad antigua, o en las formas anteriores al modo de producción capitalista, la producción de mercancías es como una forma que está metida dentro de una organización del trabajo social, eso lo va a hacer sobre relaciones de dependencia personal. Cuando uno mira en la Grecia clásica, hay producción de mercancías, es donde aparecen los individuos libres (así, puesto en el desarrollo histórico como la

expresión más clásica de la aparición del individuo libre), y el producto del trabajo es producto del trabajo de esclavos, que tienen relaciones de dependencia personal respecto de los poseedores de mercancías, que son libres entre sí pero que no son libres respecto del esclavo, ni el esclavo es libre respecto del amo. Entonces, nunca aparece en la plenitud de su condición de individuo libre, y después vamos a ver por qué.

Juan, en función de eso mismo que acabás de decir, ¿podría pensarse que tenemos la posibilidad de comprender, este proceso que estamos haciendo ahorita de conocimiento, porque existen las formas desplegadas? Vos hablaste del dinero, del precio... Entonces, cosa que Marx decía en alguna parte, que Aristóteles no podría haber comprendido algunas cosas porque en su momento histórico no había las formas desplegadas, ¿podría pensarse si hoy en día es posible que no comprendamos algunas cosas que socialmente están ocurriendo porque son cosas que no podamos comprender porque no están en su forma desplegada?

Sí, sí. Por eso es que Marx dice que no va a escribir recetas para la cocina del porvenir. Vamos a ponerlo así. Acá hay un problema que es un problema de la acción. Uno cuando actúa siempre actúa sobre lo que está en potencia, no actúa sobre lo que tiene su existencia ya realizada. Es lo que les decía antes: una existencia actual que tiene una potencia, una potencia a realizar. La acción quiere decir que uno se convierte en la forma concreta que tiene la realización de esa potencia. Entonces, en primer lugar, el problema del conocimiento siempre es el problema del conocer qué es lo que está en potencia, no lo que ya está realizado. Necesito mirar lo que está realizado porque eso es lo que es portador de la potencia. Pero el problema que tengo es: ¿cuál es la potencia? ¿qué formas tiene mi acción como potencia, de manera que se pueda convertir en la forma de realizarse la potencia de eso sobre lo cual quiero actuar? Entonces, uno siempre tiene que conocer algo que sólo existe en potencia. Y sólo lo puede conocer como potencia. No lo puede conocer como existencia realizada porque no está realizada. Pero si uno lo mira al revés, en realidad, sólo le interesa como potencia, porque si eso ya estuviera realizado entonces a uno no le interesaría, porque no sería el objeto de la acción de uno. Entonces, si uno mira el proceso... Vamos a saltar de vuelta... El proceso de su creación del modo de producción capitalista, suponiendo que hubiera tal proceso, el problema que uno tiene no es cómo va a ser la sociedad que ha superado el modo de producción capitalista. El problema que uno tiene es cómo es la acción que supera al modo de producción capitalista. Esa acción, uno podría plantearse y tiene que contestarse, si existe como potencia actual o no. La otra, más que como potencia actual, no existe como realizada. Entonces, es irrelevante cómo es esa otra forma de sociedad. ¿Para qué importa esa otra forma de sociedad hoy? Para contestarse cuáles son las potencias cuya realización tiene la forma de esa superación. Entonces, acá yo hago esta observación, que tengo una diferencia respecto del planteo que hace Marx... O, por lo menos a mí, se me hace problemático... Es el planteo que hace Marx diciendo "*La anatomía del hombre es la clave para la anatomía del mono*", y no al revés. Uno no puede descubrir en el mono las potencialidades que se van a desarrollar en el ser humano. Digamos, puede ser. Ahora, el problema que uno tiene es que tiene que descubrir en el mono las potencialidades que tiene para transformarse en el ser humano. Y eso es a lo que uno se enfrenta. No sé si quedó más o menos claro. Uno tiene que enfrentarse a las potencialidades que tiene el modo de producción capitalista de engendrar una sociedad que haya superado el modo de producción capitalista. No tiene delante la sociedad que le haya superado. Es como si en la sociedad feudal uno tuviera que descubrir la necesidad de la sociedad feudal de engendrar al modo de producción capitalista. Haciendo toda la salvedad de qué hay en el medio, la pregunta es por qué en la sociedad feudal no se puede hacer eso, y en el modo de producción capitalista, no sólo se puede hacer eso, sino que ésa es la forma en que está portada la superación del modo de producción capitalista: por qué es que la superación del modo de producción capitalista está portada en una conciencia que conoce su propia necesidad. Cosa que en la sociedad feudal no tiene esa forma. Entonces esto, por una parte. Había otra cosa más. Yo creo que esto lo planteo la primera reunión. En realidad, nosotros estamos en una posición muy ventajosa respecto de la posición que estaba Marx, porque nosotros tenemos ese concreto sobre el cual nos proponemos actuar mucho más desarrollado que el que enfrentaba Marx. Lo que para Marx sólo existía en potencia para nosotros existe como una potencia realizada. El problema es que tenemos que enfrentarnos ahora a lo que existe en potencia, o a eso que estaba ya antes en potencia... O que no estaba en potencia, no importa, bajo una forma mucho más

compleja. Y nosotros, entonces, tenemos una doble situación. Primero, tenemos un concreto que es mucho más desarrollado. Y, en segundo lugar, lo que tenemos es que avanzamos en nuestro proceso de conocimiento utilizando como herramienta para ese proceso, la producción de la conciencia que hace Marx, que le da una forma objetiva. Si se lo hubiera guardado dentro de la cabeza estaríamos fritos. Entonces, tenemos una doble potencialidad: tenemos un concreto mucho más desarrollado, y nosotros, que nos podemos enfrentar haciendo, en lo que estaba presente cuando lo miraba Marx, un proceso de reconocimiento, desde el punto de vista social. Estaba conocido y nosotros lo volvemos a conocer. En esas potencias que Marx no se podía enfrentar porque no estaban con la forma concreta desarrollada, o no estaban, o lo que fuera, entonces, tenemos que hacer un proceso de conocimiento original. Bueno, esto sería el planteo. Entonces, el problema que uno tiene siempre es que tiene que encontrar en la forma más primitiva, la potencia para ser la forma más desarrollada. Porque la acción consiste en ser el portador de ese desarrollo... O el problema es que la acción de uno sea el portador de ese desarrollo. Entonces no tiene más remedio que mirar la forma primitiva, y de esa forma primitiva encontrarle cuáles son sus potencias. No puede esperar a que esté realizada porque entonces pasó el momento de la acción. Vos querías decir algo...

Pensando en la acción política, no hay una sola potencia, sino varias posibilidades de que se desarrolle esa potencia. Hay como un abanico de posibilidades...

Y, hay muchas potencias. Esto yo creo que lo había planteado la vez pasada o lo planteo después en alguna discusión marginal. Esto es: uno puede decir hay una necesidad simple (que eso quiere decir que, como realizada esa potencia, no es más que eso que era como necesidad simple) y el desarrollo de la necesidad es una necesidad que como potencia tiene formas concretas realizadas que son incompatibles entre sí, que ha negado la posibilidad de realizarse. Y entonces lo que uno tiene en ese caso es el género y tiene las especies, porque en el género están todas las potencias y en las especies cada una de ellas es realización de una o de ciertas potencias del género. y creo que fue de lo que hablamos después al margen, hago esta aclaración si lo planteo en la reunión... Cuando uno mira la especie, ¿por qué la especie es realización de esa potencia del género? Lo que le aparece que no hubiera ninguna necesidad, parece que fuera la pura aleatoriedad. es un accidente. ¿Por qué la jirafa tiene el cuello largo y el antílope no tiene el cuello largo? Cuando uno lo mira desde el punto de vista de la jirafa y el antílope eso aparece como pura accidentalidad. Cuando uno lo mira desde el punto de vista del género, que es el proceso de vida animal que necesita desarrollar su capacidad para apropiarse del medio, entonces dice, sí, hay algunos que van a estirar el cogote y hay otros que no van a estirar el cogote. Yo tengo un ejemplo más trágico, que siempre lo planteo, que es con el proceso de vida, y un ejemplo que es mecánico. Si yo estuviera en este cuarto vacío y tiro un dado de seis caras, es una necesidad simple que el dado se caiga al suelo, porque es portador de una determinación, llamémosle simplemente "gravedad", y no puede hacer otra cosa que caerse al suelo. Ahora, la necesidad de que se caiga sobre una cara determinada, en el dado está portado como una necesidad que es que todas tienen la misma posibilidad y son excluyentes. Cae sobre una cara o cae sobre otra. Entonces, cuando yo lo miro en potencia al dado, yo puedo decir, sí, su necesidad simple es terminar en suelo, sobre una cara. ¿Sobre cuál cara? Esto va a tener la forma concreta para mí (cuando yo tengo que decir sobre qué cara va a caer), tiene la forma concreta de la posibilidad: puede ser, como éste es un dado que tiene su peso repartido (esa es la determinación de la gravedad) de forma uniforme, puede caer sobre cualquiera de las seis caras. Ahora, yo agarro el dado y lo meto adentro del cubilete siempre en forma idéntica, agito el cubilete en forma idéntica y el dado, por su materialidad, puede caer sobre cualquiera de las seis caras. ¿Por qué? Porque eso que tenía la forma de la posibilidad, en su realización (que es el movimiento del dado en el aire hasta que se cae) tiene todo el tiempo la forma de la posibilidad. Y como el dado es uniforme, así como en un momento de su movimiento pasó por una posición de canto, se podía ir para allá o se podía venir para acá. Entonces, la forma en que se realiza esto, es la forma general de la necesidad. La forma general de la necesidad es la posibilidad, la forma general de realizarse la posibilidad es que está mediada por la posibilidad. Cuando yo estoy mirando algo que está en potencia, lo conozco plenamente cuando lo conozco en esa determinación. Ahora, ¿cómo actúo yo, y transformo esa posibilidad en una necesidad simple? Yo agarro, cargo el dado, y el dado empieza a caer en la cara que yo quería que me cayera. ¿Qué hice? Le cambié las

determinaciones: en lugar de ser un cuerpo uniforme es un cuerpo cuyo peso en relación con la gravedad está distribuido en una forma irregular. Y entonces, transformé lo que era una posibilidad, lo que tenía la forma de una posibilidad, mediado por la posibilidad... Digamos, lo cargué tanto que sólo puede caer sobre una sola cara... Lo convertí en una necesidad simple. Eso tiene la forma de una acción consciente y voluntaria, porque yo tengo que saber cómo se carga el dado para poder hacerlo. Mi ejemplo más trágico es...

Perdón, antes de pasar al ejemplo trágico. El dado no tenía ninguna necesidad, o yo no le veo ninguna necesidad. Vos le diste conscientemente una necesidad, que era tirar, y entonces ahí tuvo la necesidad de caer. Pero si yo lo tiro a la luna...

Va a tener una manifestación distinta de su necesidad... Por eso yo tomé la situación del dado, que yo lo tiro, dije, en este cuarto así... Porque si yo lo tiro en este cuarto, así como ésta... Dije "en este cuarto vacío". Si yo lo tiro en este cuarto como está, existe la posibilidad, primero, de que no se caiga al suelo. Segundo, que caiga sobre un canto, porque caiga sobre las piernas de alguien, y entonces se quede así... Ahora, esas son todas determinaciones que están puestas en el cuerpo del dado. Yo opero sobre esas determinaciones que están puestas en el cuerpo del dado...

Operás sobre la necesidad también, no sólo sobre las determinaciones...

Pero yo cuando digo "determinación" y "necesidad" estoy diciendo lo mismo. El dado es portador de la necesidad de caerse. Es un atributo del dado, en su relación con el resto de la naturaleza de la cual forma parte. ¿Por qué? Porque es portador de la determinación de la gravedad, de lo que uno llama gravedad. Está en el dado la gravedad, no es que está afuera del dado. La explicación de que es una fuerza, o una deformación en el espacio, no. Es un atributo que está puesto en ese cuerpo. Como portador de ese atributo, yo le pongo algo en el camino y no se cae al suelo. Le modifiqué la necesidad que tenía. Ahora, se la pude modificar sobre la base de las determinaciones que tiene el dado. Si yo quiero que no se caiga, supongamos que le pongo un chorro de aire de abajo para arriba... Pero yo tengo que saber que ese chorro tiene que tener la intensidad suficiente para que el dado no se caiga. Tiene que vencer las determinaciones de la gravedad del dado y del chorro de aire. Entonces, siempre uno actúa sobre las determinaciones de los objetos, de la acción. Por una cuestión de hora, me ahorro el ejemplo trágico.

La próxima vez retomamos esta discusión, y entonces, vamos a entrar a mirar qué pasa con la conciencia y la voluntad del poseedor de mercancías. Primero, vamos a mirar tal como está planteado por Marx en el fetichismo de la mercancía, donde aparecen cosas que nosotros estuvimos viendo, de mirar formas del producto del trabajo social que no son mercancías. Y vamos a avanzar con eso, y llegamos hasta dónde llegamos... No sé si pasaremos o no el punto del fetichismo... De vuelta, yo después voy a hacer el planteo, tal como está en El Capital, voy a hacer un planteo desarrollado sobre esa base.

8 - El fetichismo (causa) - 19/05/2009

Bueno, arrancamos. No sé si quieren plantear algo antes de que arranquemos, como siempre, con lo que vimos hasta aquí.

Yo tengo una pregunta, ¿cómo encarar las nuevas determinaciones de las mercancías que Marx no pudo ver por el contexto en el que vivió? [La pregunta está cortada, no se entiende bien el audio]

¿Cuáles serían las nuevas determinaciones?

No, digamos, un capitalismo que hoy es diferente.

A ver, lo que tendrías hasta acá es si en las mercancías tenés diferencias. Si en las mercancías tenés diferencias, tendrías que contestarte. Ahora, si mirando a la mercancía no aparece una diferencia, bueno, todavía no hay motivo para contestarse sobre algo que no es distinto a lo que se enfrentaba Marx. Entonces, la pregunta es si en la mercancía misma aparece o no aparece una

diferencia. Y hay toda una serie de discusiones... Hago esta salvedad: nunca está visto como que la determinación del valor es el trabajo abstracto socialmente necesario hecho de manera privada e independiente, con lo cual, ya la discusión empieza pisando donde no está el planteo. Pero tal vez la versión que más aparece de esto es lo que se empieza a llamar el “trabajo inmaterial”. Se empieza a hablar del trabajo inmaterial, que es una discusión que aparece ya inmediatamente cuando uno mira la mercancía. Mi planteo respecto de eso es, en primer lugar, no hay trabajo inmaterial, porque todo trabajo es un gasto material de cuerpo humano. Por lo tanto, a eso que se llama “trabajo inmaterial” es un trabajo que tiene una materialidad particular. Esto nos remonta a algo que hablamos, creo que en las primeras reuniones, de las formas materiales del valor de uso. En primer lugar, el valor de uso de la mercancía siempre tiene una existencia objetiva exterior al que lo produce, si no el otro no se lo podría apropiar. Ahora, esa objetivación puede tener dos formas: una forma es que se objete y que esté separado el momento de la producción del momento del consumo (esto es lo que Marx toma cuando habla de las mercancías). Pero otra forma de valor de uso es cuando la actividad del individuo se objetiva exteriormente a él, pero es inseparable el apropiarse de ese valor de uso del proceso de producción. Marx hace muchas críticas, donde dice que el término “servicio” les presta muchos servicios a los economistas. Muchas veces aparecen contrapuestos: se habla de “mercancías” y “servicios”. En realidad, los servicios son mercancías. Su diferencia está solo en este aspecto de su materialidad: si (siendo los dos objetivaciones de un trabajo humano) su consumo se puede separar del proceso de producción, o si, al estar objetivado en una existencia que es inseparable del proceso de producción, sólo se puede consumir cuando se lo produce. Entonces, en primer lugar, lo que uno tiene es esto. Y ahí entiendo que hay un montón de discusiones sobre el trabajo inmaterial, donde se mezclan los cortes de pelo con la producción de software, y lo meten en una misma cosa. Justamente, una de las diferencias esenciales que hay es que el corte de pelo sólo puede ser apropiado en el momento en que se está produciendo, y el software sólo puede ser apropiado separado de su proceso de producción. Pero como a los dos se lo llama “trabajo inmaterial”, terminan puestos juntos en esto.

Lo que va a aparecer ahí... El problema es que lo que sigue a esto ya entra en el movimiento del capital, con lo cual es medio prematuro, pero veo si puedo tomarlo separado de eso... Lo que va a aparecer es el producto de un trabajo abstracto socialmente necesario que está hecho de manera privada e independiente, y que, cuando uno se apropia del producto de ese trabajo, lo puede reproducir... Voy más atrás... Cuando uno mira la producción de un auto, dice “para producir un auto hay trabajo muerto y trabajo vivo”. Vamos a tomar la matricería para hacer la carrocería del auto. Nadie dice “la matricería se hace para hacer el primer auto, y los demás autos no tienen en su valor incluido el trabajo de hacer la matricería, porque estaba toda gastada para hacer el primer auto”. ¿Se entiende el planteo? A nadie se le ocurre decir eso así. Cuando se mira el software, cuando se mira la música (esto gira en torno a la producción de música), lo que se dice es “el primer CD es el que lleva todo el trabajo. Después, el resto de los CDs no llevan trabajo”. Y, en primer lugar, el trabajo que se gastó en hacer el primer CD no es para hacer un CD, sino que ese CD es para venderlo a un valor enormemente alto. El trabajo que se gastó está portado en una cantidad, llamémosle “normal” (para no complicar más), de producción. El problema que aparece ahí es que... No es la primera vez, pero empieza a aparecer mucho [en la] producción de valores de uso (en las cuales se gasta, no para producir una unidad, se gasta para producir una cantidad x de unidades), pero si alguien se apropia de ese valor de uso, está en condiciones de reproducirlo de manera privada e independiente, sin que le cueste más que lo que le costó el fragmento que tuvo que comprar del trabajo total que se gastó en producir ese valor de uso. ¿Se entiende la cosa? Es decir, yo me compro el CD con el programa, y al que hizo el programa le costó una cantidad de trabajo abstracto socialmente necesario hecho de manera privada e independiente. Y yo, de manera privada e independiente, puedo reproducir el programa sin haber gastado más que el haber comprado este pedacito, más un poco de mi trabajo vivo para hacer la grabación. Entonces, no es que cambian las determinaciones de la mercancía, no es que cambian las determinaciones del valor. Lo que aparece acá es la posibilidad de apropiarme de un valor de uso que encierra una cantidad de trabajo abstracto socialmente necesario (que corresponde al paquete de esa producción), y yo me lo puedo apropiar ese trabajo sólo apropiándome de un pedacito del paquete. Entonces diría, bueno, la única diferencia es esta parte. La diferencia no está en lo que cuesta producir el valor de uso ese, sino que yo me lo puedo apropiar y reproducirlo sin haber gastado toda esa cantidad de trabajo. Y esto, lo que va a hacer es que, como forma mercancía, no hay diferencia. Pero la diferencia va a parecer en

algo que no vimos hasta acá, que es la forma que toma el cambio de mercancías desde el punto de vista de la relación que se establece entre los poseedores de mercancías. Que, para que no sea tan críptico, son las relaciones jurídicas. Entonces, como acá hay un problema de qué forma se puede apropiar y reproducir el trabajo social que se hace de manera privada e independiente, lo que va a cambiar son las formas jurídicas. Cuando aparece todo el desarrollo del sistema de patentes, lo que está reflejando es eso. En todo caso, esto dejémoslo para cuando veamos el capítulo 2, que es donde aparece el problema. No se me ocurre mucho más sobre lo que se discute ahora, donde aparece esto... Entonces, aparece el planteo, que está tomado de una cosa que Marx plantea en los Grundrisse, de que el trabajo vivo prácticamente se reduce de manera absoluta dentro del valor de cada mercancía. Lo que uno no se tiene que olvidar es que el valor es la forma en que se organiza el trabajo vivo, y entonces, no es que uno dice, por un lado, está la organización del trabajo vivo, y, por otro lado, está el valor. Cuando uno mira el valor, lo que está viendo es cómo se organiza el trabajo vivo, haya mucho o poquito dentro de cada mercancía. Lo que tiene es que es la forma en que se asigna ese trabajo vivo a cada trabajo útil concreto. Entonces, no sé si alguno tiene alguna duda...

Recién hacías una crítica del trabajo inmaterial, pero creo que no lo definiste y no sé lo que es.

No existe el trabajo inmaterial. Lo llaman trabajo inmaterial por eso. Los que discuten sobre el trabajo inmaterial tienen discusiones a su interior, porque aparece como el trabajo... El trabajo inmaterial aparece asociado con el trabajo intelectual. Esto es lo que va a terminar llamándose trabajo inmaterial. Pero al mismo tiempo aparece mezclado con esto de que el trabajo inmaterial tiene que ver con los servicios. Entonces, ¿qué es un servicio? Si es el corte de pelo o si uno tiene que poner juntos los cortes de pelo con la producción de software y la música... La música está considerada otra de las formas... Cuando se habla de trabajo inmaterial se habla de este tipo de cosas. Entonces, en realidad, como inmaterial no existe. Tiene una determinada materialidad que es distinta a la de otros trabajos, pero es tan material como el de los trabajos. Y, desde el punto de vista del trabajo abstracto, es idéntico a cualquier trabajo abstracto. Hay que gastar consciente y voluntariamente fuerza de trabajo para realizarlo.

[Un compañero hace una intervención, no se entiende]

Hasta acá no vimos trabajo productivo y trabajo improductivo, porque ni nos apareció. Porque todo trabajo que produce mercancías es un trabajo productivo. La mercancía es un valor de uso para el proceso metabolismo social. Y entonces, nosotros tenemos que, hasta esta altura, lo único que podríamos hablar como determinación específica del trabajo productivo es que el trabajo productivo es todo trabajo que produce un valor de uso. Lo que uno se encuentra en el modo de producción capitalista, con lo que vimos hasta acá de la mercancía, es que puede haber trabajos que tuvieron la intención de ser productivos, y se convirtieron en improductivos, desde el punto de vista social, porque no produjeron un valor de uso social. Y en algo que tampoco terminamos... Está implícito en lo que vimos hasta acá, pero tampoco lo miramos con todo el detenimiento que lo vamos a mirar después... Está bien, en ese caso era un trabajo improductivo en cualquier sentido: algo que no produce valores de uso sociales es un trabajo improductivo en cualquier sociedad, desde el punto de vista material. Pero acá, lo que uno podría llegar a encontrarse es que hay un trabajo que, en realidad, podría satisfacer una necesidad social (es un objeto útil para alguien), pero que, al mismo tiempo, no es portador de valor. Porque esa necesidad social no se puede representar, para tomarlo en términos simples, a través del dinero, porque es una necesidad humana que no tiene capacidad para comprar. Y entonces, uno ahí empieza a hacer la distinción diciendo, trabajo productivo es todo trabajo que produce un valor de uso social. Pero en el modo de producción capitalista, con lo que conocemos hasta de la mercancía, no basta con producir un valor de uso social: hay que producir valor. Hay que producir un valor de uso social. El trabajo que lo produjo, el trabajo abstracto, etc., debe ser capaz de representarse como la capacidad de cambio de la mercancía. Si no se representa de esa forma, el trabajo que produjo una cosa que era un valor de uso social, no cuenta como valor de uso social, y es un trabajo improductivo.

Entonces podríamos decir que el trabajo productivo es aquel que genera valor...

Que produce valor.

Que produce valor, y no un valor de uso.

La condición para producir valor es haber producido un valor de uso social. Pero uno a esta altura puede encontrarse con dos situaciones. Decir, se gastó el trabajo, se lo gastó improductivamente porque no se produjo ningún valor de uso social en términos, llamémosle “absolutos”. Era una sociedad de vegetarianos y produjo carne. Bueno, eso era un trabajo socialmente inútil. Eso es un trabajo improductivo porque no produjo un valor de uso. Pero vamos a suponer que es una sociedad en la cual hay individuos que comen carne y hay individuos que se están muriendo de hambre. Y el trabajo que produce la carne puede convertirse en un trabajo improductivo si eso, que es un valor de uso social, no puede relacionarse en el cambio con otra mercancía. Y entonces, ese es el punto en el cual no basta con producir valores de uso para otros. Tienen que ser valores de uso que se representen como valor, que sean portadores de valor.

Como que Marx hace una descripción de trabajos necesarios, pero no necesariamente productivos. Como que de forma indirecta ayuda en la producción, pero no son en sí productivos. Por ejemplo, los trabajadores estatales que asfaltan una carretera. O sea, a partir de eso, por ejemplo, el producto puede venderse más o más rápido. O sea, un trabajo necesario, pero no productivo.

Para contestarte esto tendríamos que avanzar un montón más, porque ni siquiera se nos apareció el Estado. Entonces, lo tenemos pendiente y vamos a ir avanzando sobre esto, con esta aclaración... Pasan dos cosas: aparecen los trabajadores que son improductivos, no sólo en esto, sino que son los trabajos de la circulación. En el Tomo I esto no aparece ni mencionado, por decir así. Por ahí alguna referencia, pero va a aparecer en el Tomo II, en un primer paso. Y después va a parecer otra vez, porque necesita un paso siguiente para mirarlo. Esto tiene como dos pasos. Yo les voy a proponer (pero después, cuando avancemos ya sobre el capítulo 2), detenernos en la cuestión ésa, porque para mí juega un papel central y uno no lo puede dejar pendiente para más adelante. Uno se puede hacer una pregunta, a esta altura, que requiere contestarse, sobre qué es trabajo productivo e improductivo desde el punto de vista la producción de mercancías. Pero no vamos a poder contestarlo desde el punto de vista de la valorización del capital, porque todavía no vamos a haber visto eso. Y eso recién queda para mirarlo después. Y eso, en general, si yo no me acuerdo mal, siempre lo dejamos para mirar en el Tomo II. Pero la otra parte sí la miramos ahora, que es la que no está en *El Capital*.

A mí me queda una duda con respecto a la clase pasada, que vos decías que no estabas de acuerdo en el ejemplo que Marx decía que para entender el cuerpo humano no se lo puede explicar desde el mono, porque es un sistema menos complejo. Y vos decías que el sistema feudal necesariamente (o no, eso es lo que no entendí) brota el capitalismo, y del capitalismo no necesariamente va a brotar el socialismo...

No, no es que brota o no. Los términos son: “*La anatomía del hombre es la clave para la anatomía del mono*”. Miro la anatomía del mono, y no puedo prever en la anatomía del mono el desarrollo que eso va a tener en el ser humano. En cambio, miro el ser humano, y puedo explicarme de dónde vino, y, por lo tanto, me estoy explicando la anatomía del mono. Lo que yo planteé es que eso tiene un problema. El problema es que uno siempre tiene que actuar sobre lo que está en potencia. Con lo cual, no tengo el más desarrollado, sino que tengo que actuar a partir de lo que sólo está en potencia (en lo que está menos desarrollado que esa potencia, que lo que yo voy a hacer es realizarla). Y entonces, tengo que conocer cuál va a ser el resultado de mi acción, supongamos el ser humano, cuando lo que soy es un mono. Y me tengo que mirar en mi condición de mono, y descubrir en mi condición de mono que, si yo realizo estas potencias, me transformo en un ser humano. Entonces, para mí, la afirmación uno no la puede tomar así, porque el problema que uno tiene siempre es al revés. Con un agregado más, que es medio prematuro. No sé si yo lo planteé la vez pasada. Si yo miro la sociedad feudal y su tránsito al modo de producción capitalista, me queda claro que ese tránsito no necesitó de ninguna conciencia que conociera su potencialidad de manera objetiva, llamémosle “plena”. Porque miro para atrás y me doy cuenta que no existía (nada más que

porque la miro), que esa conciencia no existía, y que el tránsito se hizo sin la necesidad de esa conciencia.

¿No era la conciencia de la burguesía?

Sí, pero no una conciencia objetiva plena. Es una conciencia que, en lo que estamos mirando acá, aparece en la economía política que naturaliza las relaciones propias de la producción de mercancías. Ahora, yo lo dejo como pregunta o como planteo nada más, porque después sí lo vamos a discutir antes de terminar el capítulo. Si lo que yo estoy mirando es una organización del trabajo social, que se rige de manera automática, y que, en lo que vamos a avanzar hoy, determina la conciencia de los individuos (y determina la conciencia de un modo en el cual los individuos no se pueden reconocer en sus propias determinaciones), esto es el fetichismo de la mercancía. Es mirar la mercancía como si fuera un objeto que, por naturaleza, tiene la capacidad de dominar a su productor. Esto es la forma en que se organiza el trabajo social hecho de manera privada e independiente, que quiere decir que el que lo realiza tiene el control pleno sobre su trabajo individual, no tiene ningún control sobre el carácter social de su trabajo. Quiere decir que, mirado así nomás a esta altura, éste es el punto de partida del modo de producción capitalista, esto es lo más simple en las determinaciones del modo de producción capitalista. Bueno, si yo miro esto digo ¿qué es lo que, en potencia, es la superación del modo de producción capitalista? Una conciencia que tiene el dominio pleno de su trabajo individual, y que tiene el dominio pleno sobre el carácter social de su trabajo. ¿Está? Nada más que mirando así de afuera la relación. Una conciencia que tiene el dominio pleno sobre su trabajo individual y sobre el carácter social de su trabajo, es una conciencia objetiva plena. Y entonces, a partir de una conciencia que no puede ser objetivamente plena, yo tengo que decir: la única conciencia que puede ser portadora de esta superación del modo de producción capitalista es esa conciencia que no es objetivamente plena y que se produce a sí misma como objetivamente plena. Y no puedo ir a buscar eso en el individuo del capitalismo superado, sino que lo tengo que ir a buscar en el individuo del modo producción capitalista, que lo que tiene es una conciencia fetichista. Ya después voy a hacer otro hincapié en torno a todo esto. Entonces, el problema al que me enfrento es... Cuando Marx dice “no voy a dar recetas para la cocina del porvenir”, lo que está diciendo es “yo no me puedo poner hablar de cómo va a ser la organización de la vida social superado el modo de producción capitalista”. ¿Por qué? Porque no lo tengo adelante. Lo que yo tengo está en potencia. Lo único que puedo decir de ese modo de producción es lo que hoy me aparece en potencia. Y a lo largo de *El Capital*, en varios lugares Marx va a decir “éste es el germen de otra organización de la vida social”. Pero es el germen con todas las cosas contradictorias que son propias del modo de producción capitalista. Entonces, ahí aparece el problema de que uno siempre va a producir algo que no existe, y que, por lo tanto, tiene que partir de lo que está menos desarrollado para conocer cuál es el resultado de su acción, que es algo que está más desarrollado pero que uno nunca tiene adelante. Entonces, volviendo atrás: si esto es el problema de la superación del modo de producción capitalista, entonces, en el propio modo de producción capitalista es que, a diferencia de lo que ocurría en la sociedad feudal, se tiene que poder dar cuenta, de manera objetiva, cuáles son las potencias que tiene el sujeto de la superación del modo de producción capitalista. No sé si quedó claro esto. No puedo esperar a que eso se haya expresado. Lo tengo que encontrar en el propio modo de producción capitalista, porque la superación del modo de producción capitalista está portada en una organización consciente del trabajo social.

[Un compañero hace una intervención, no se entiende]

veamos Hacia dónde va... veamos que le encontramos nosotros como potencia Hacia dónde va... yo hago una aclaración, no sé si lo habré planteado antes, pero qué hacer con esto. es una forma ideológica hoy, que después uno podría preguntarse el por qué, que existe una especie de espanto respecto a la determinación. Lo hablamos la otra vez cuando hablamos del dado y demás... Hay un aborrecimiento de la determinación. Lo primero que uno se encuentra frente a eso es que, si uno no es un sujeto determinado, entonces, lo primero que le pasa es que no tiene ningún sentido tratar de conocer. Porque el conocer es conocer las propias determinaciones, es conocer la potencialidad que uno tiene. Ahora, si lo que yo tengo que decir es no hay determinación, entonces no tengo objeto

para conocer. Si yo me pongo a conocer, primero no tengo objeto, porque si no hay determinación, ¿qué es lo que voy a conocer de mí mismo? Pero, en segundo lugar, es “al cuete”, porque así como puede salir para acá, puede salir para allá, puede salir para allá... Y yo no tengo forma de organizar mi acción para que salga para allá. Porque yo solo puedo organizarla para que salga en un sentido determinado, porque yo soy portador de determinación. Cuando yo digo “el conocimiento es apropiarse de la potencialidad que uno tiene respecto de la potencialidad que le ofrece el medio”, lo que está diciendo es que estoy conociendo mis determinaciones, estoy conociendo las determinaciones del medio. Y sólo por eso puedo actuar de manera consciente, y sólo por eso puedo actuar de manera voluntaria. Entonces, también yo creo que en el desarrollo deberíamos llegar a enfrentarnos a esto, por qué aparece... Por ahí nos lo podemos enfrentar enseguida... Por qué aparece una conciencia objetiva (o que pretende ser objetiva) que en realidad dice que no se puede conocer objetivamente, y que en realidad no existe la determinación, y que todo intento de plantear que hay una determinación es atribuir una finalidad a los procesos que se dice no tienen finalidad... Y que no tienen finalidad como finalidad de intención, pero que lo que tienen es una determinación que lo lleva en una determinada dirección. No es que tengan por finalidad llegar a ese lugar, sino que van a hacia ese lugar, porque eso es lo que son...

Y la otra cosa que aparece es la reducción de la determinación a una determinación simple. Cuando nosotros la otra vez hablamos, la necesidad tiene una forma simple de realizarse que es una potencia a realizar que se realiza, llamémosle así, idéntica a sí misma. Pero después, lo que hablamos es que la necesidad aparece como posibilidad, que son un montón de necesidades que están juntas, algunas de las cuales se pueden realizar en un concreto determinado, y otras no se pueden realizar. Y lo que hablamos la última vez fue, la forma general de realizarse la posibilidad es la posibilidad misma. Y entonces, no es que la necesidad es de carácter mecánico, que es lo que se asocia con la necesidad inmediata. La necesidad tiene formas extremadamente complejas de realizarse. Y parte de esas formas extremadamente complejas son sólo acciones conscientes y voluntarias. Yo la vez pasada dije que tenía un ejemplo trágico, y ahora voy a usar el ejemplo trágico. Supongamos que a mí en este momento me da un infarto, que es una posibilidad de la cual yo soy portador. Ahora, esto es una posibilidad que yo porto en mi organismo. No es una necesidad inmediata. Lo que yo sí porto como necesidad inmediata simple es la necesidad de morirme. Esa no es una necesidad que está mediada por la posibilidad. Todo individuo vivo (salvo formas extremadamente simples de vida), porta en su cuerpo la determinación de ser un sujeto que es individualmente limitado en el tiempo. ¿De qué forma se realiza la necesidad simple de morirse? En primer lugar, se realiza a través de la negación de esa necesidad, porque se realiza a través de la reproducción de la vida. Cuando nosotros hablábamos la vez pasada de la vida, hasta acá soy un sujeto que me gasto para reproducirme. En el momento en que me muero, soy un sujeto que me gasto y no me reproduzco. Por eso dejo de ser sujeto. Entonces, supongamos que, a mí, portador de la necesidad simple de morirme, llevo la realización de esa necesidad bajo la forma de la posibilidad. Desde que uno nace lleva consigo la posibilidad de que se puede morir en el momento siguiente, posibilidad que va creciendo con la edad, y que llega un momento en que se va convirtiendo prácticamente en una necesidad simple. Y llega un momento que es una necesidad simple porque ningún individuo vive más allá de una cierta cantidad de años. Entonces, yo no puedo decir que soy libre de la determinación y no llevo esa determinación conmigo. Como sé que llevo esa determinación conmigo, le doy a la realización de esa determinación una forma consciente y voluntaria. Voy a lo del médico, y el médico dice, bueno, hay que hacer esto, hay que hacer esto, no hay que hacer esto otro, hay que tomar esto otro... Y ésa es la forma en la cual la necesidad simple portada en la naturaleza, llamémosle “originaria”, humana, de morirse a cierta edad, bueno, yo ya la pasé largo... La pasé largo por la acción consciente y voluntaria mía, y de los otros que han participado de este proceso de vida. Ahora, tengo esta posibilidad. Supongamos que ahora me da el infarto. Y, de vuelta, la mediación de qué me va a ocurrir frente a ese infarto está realizada a través de la posibilidad. Puede ser que yo, cuando me caiga por el infarto, me pego con la cabeza en la manija ésta, y no sólo que tengo un infarto, sino que me rompo la base del cráneo. Y ahí sí lo convertí en una necesidad simple. Puede ser que no me caiga, puede ser que me caiga graciosamente sin que me quede... Entonces, si yo digo ¿qué forma tiene la realización del infarto? Que es una posibilidad y está mediado por la posibilidad. Entre esas posibilidades, ¿qué resultado va a tener el infarto? Va a aparecer que hay ciertos resultados que sólo pueden estar realizados por una acción que es consciente. ¿Qué es lo que hay que hacerle a un individuo que tiene un infarto?

Sólo ciertos individuos saben qué acciones hay que hacer para que el infarto pase y no se convierta en la muerte inmediata del individuo. Y eso está portado en ciertos individuos. Si ese individuo no interviene, entonces el infarto es fatal. Ahora, si ese individuo interviene, un médico, entonces la posibilidad se puede realizar: que el infartado reproduzca su vida. Pero resulta que el médico viene en una ambulancia, que existe la posibilidad de que cuando cruza la calle, choque con otro auto, el médico se rompa la cabeza (hablando de tragedias), y no llegue. Entonces, hay una necesidad simple que se realiza bajo la forma de la posibilidad. Sus formas concretas de realizarse están mediadas todas por la posibilidad. Ésa es la forma que tiene la necesidad. ¿Cuándo conozco yo plenamente mis determinaciones? Yo conozco plenamente mi necesidad simple cuando sé que soy un individuo mortal. Y ahí conozco mi determinación. Ahora, sé que la realización de esa necesidad simple está portada bajo la forma de la posibilidad. Y yo sé plenamente eso. Podría salir a la calle y que me pase como a los dibujitos animados, que están subiendo un piano y me cayó sobre la cabeza... Existía como posibilidad. Yo la conozco plenamente cuando la conozco como posibilidad, como cosa que está en potencia. A mí me puede pasar esto, me puede pasar aquello... No me voy a preocupar por todas las cosas, pero sí me voy a preocupar por aquellas que me muestran la posibilidad más grande. Cuando vaya a cruzar la calle, voy a mirar a ver si viene un auto o no viene un auto. Voy a hacer una acción que es consciente y voluntaria, que es la forma en que se realiza esa posibilidad. Entonces, yo conozco plenamente mi necesidad cuando la conozco por la forma que tiene hoy la posibilidad. Voy a ir a lo del médico porque digo ésa es una forma de que esta posibilidad se realice como yo quiero, y no bajo la forma que yo no quiero. Las formas que tiene la necesidad son extremadamente complejas, y uno las conoce íntegramente cuando conoce su existencia actual y su potencialidad. Yo lo que no puedo conocer es la potencialidad realizada, porque entonces no es una potencialidad, es una potencialidad realizada. Ya es esa existencia actual. Esa potencialidad realizada, que ya es existencia actual, tiene después potencias a realizar. Ésas son las que yo tengo que conocer. Yo no puedo decir que la vida del ser humano tiene por finalidad morirse. Ahora, lo que puedo decir es que sin duda la vida de los individuos humanos, indefectiblemente, se realiza en un proceso en el cual el individuo se muere.

[Un compañero pregunta sobre las formas de ordenar las posibilidades, si se recurre a la experimentación, pero no se entiende bien]

No. Yo puedo preguntarme qué forma tiene este conocimiento. Yo puedo tener un conocimiento vulgar que consista en decir bueno, sí, pianos en la cabeza es improbable que se me caigan, pero que me atropelle un auto puede ser. Ahora, ¿cómo aprendí yo a mirar cuando voy a cruzar la calle? Y, porque mis padres cuando era chico me decían “mirá que tenés que mirar antes de cruzar la calle”. No porque tenían un estudio estadístico de cuántos se mueren cruzando la calle, sino porque esto es parte del conocimiento inmediato. Lo que no es parte del conocimiento inmediato es lo que sabe hacer el médico cardiólogo para que yo no tengo infartos. Entonces, yo me miro a mí mismo, me pregunto por mi necesidad y digo “y.... a mí no me pasa lo que me pasaba a los 20 años”. No necesito mirar a otro, ni necesito de la estadística para saber que a mí no me pasa lo mismo que a los 20 años. Yo siento que no me pasa lo mismo que a los 20 años. Entonces, acá tengo dos opciones: o dejo que esto transcurra, o le doy a la posibilidad una forma concreta. Mi parte de la forma concreta es que voy al médico. La parte de la forma concreta de él es que me da un tratamiento, que no me vuelve a los 20 años ni a palos, pero me permite reproducir mi vida. Entonces, yo puedo tener formas de conocimiento que sí se basen en estadísticas. Y tengo formas de conocimiento que se basan en el conocimiento inmediato. En la vida práctica o cotidiana uno se maneja esencialmente con el conocimiento inmediato. Hay partes que se manejan sólo con el conocimiento científico, de uno y del otro que va a actuar, en este caso que estamos mirando, sobre uno. Y entonces, un individuo que tiene una formación científica tiene (estas son de las diferencias concretas en las condiciones de reproducción de la vida de los individuos) tiene la formación de la conciencia científica. Aislado de todas las demás condiciones de vida, tiene más probabilidades de tener una vida más larga porque sabe conocerse en sus determinaciones. No importa hasta dónde, pero se conoce en sus determinaciones más que el individuo que no conoce nada de sus propias determinaciones, y que un buen día se cayó redondo porque sus determinaciones lo encontraron sin que pudiera verlas venir.

Entonces, ¿ahí conciencia científica qué sería?

Es una conciencia objetiva. Es conocer las determinaciones tal y como esas determinaciones existen en cuanto yo me las estoy enfrentando. Yo me tengo que mirar a mí mismo como sujeto... Es medio difícil acordarme, es un problema de términos exactos, pero es medio difícil en el momento... El conocimiento objetivo consiste en que el sujeto se enfrenta a las determinaciones del objeto sobre el cual va a actuar, y se enfrenta a sus propias determinaciones de sujeto como si fuera un objeto. Se conoce en sus determinaciones tal como esas determinaciones van a realizarse. Esto quiere decir que yo no meto determinaciones que broten abstractamente de mi subjetividad. Ni en mi subjetividad, ni en el objeto sobre el cual voy a actuar. Y entonces, si mi proceso de conocimiento inevitablemente mete determinaciones en el objeto sobre el cual yo voy a actuar, tengo que mirar a esas determinaciones que metió de manera objetiva. Tengo que decir, sí, cuando yo estoy mirando eso, lo estoy transformando de esta forma. Por lo tanto, el sólo hecho de mirarlo implica que yo no voy a actuar sobre el objeto tal como es antes de que yo lo mire, sino que voy a actuar sobre el objeto tal como es en el momento que yo lo estaba mirando. Esto tiene que ver con problemas y cuestiones de la física... Y si el pensamiento humano tuviera la capacidad para transformar los objetos exteriores, cosa que está por verse, debería considerar que cuando estoy pensando sobre esos objetos, ese objeto, objetivamente, no es lo mismo que cuando yo no estoy pensando sobre el objeto. ¿Está más o menos esto? No sé si hay alguna cuestión más...

No quería prolongar más el asunto, pero te quería preguntar si vos tenías la percepción de que (en esta explicación que das de necesidad simple y potencia y las formas concretas), si vos dirías que el sistema capitalista tiene una necesidad simple que en este caso sería superarse a sí mismo.

Hasta ahora no te puedo contestar. No sé. Fijate que la pregunta con la que nosotros partimos es ¿cuál es la necesidad de nuestra acción política? Y entonces, en realidad, ésa es la respuesta a la pregunta de la cual uno partió. Pero todavía estamos lejos de siquiera poder decir, salvo de una manera muy exterior, que es la que yo dije antes. Diciendo, bueno, si esto es una organización inconsciente del trabajo social (en el sentido de que el productor directo tiene en sus manos el control pleno de su trabajo individual, no está sometido a nadie en esa organización, no tiene ningún control sobre el carácter social del trabajo) ... Y dijimos que todo sujeto vivo necesita desarrollar su capacidad para apropiarse del medio, y la forma propiamente humana es el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo humano, bueno, lo que faltaría es lo otro: es la organización consciente del trabajo individual y del trabajo social. Pero es una explicación que va casi al nivel de "todo lo que nace necesita morir". Con eso yo no puedo explicar por qué el modo de producción capitalista tiene un carácter histórico. Hay que tener paciencia.

Entonces, vamos a entrar en la cuestión de qué es la conciencia del productor de mercancías. Lo que conocemos hasta acá es que es un individuo que tiene el control pleno sobre su trabajo individual, y no tiene control sobre el carácter social de su trabajo porque lo realiza de manera privada e independiente. Entonces, yo había planteado que lo que vamos a hacer es, primero acompañar el desarrollo que hace Marx en el acápite "El fetichismo de la mercancía y sus secretos", y después volver a mirar eso. Si nosotros nos paramos acá para acompañar el desarrollo que va haciendo Marx, lo que tenemos es que el desarrollo de la mercancía llegó hasta el punto en que hay una mercancía que se separó de las demás, que funciona como dinero (y que es el movimiento de las mercancías la que separa a ésta que va a funcionar como dinero) y que ésa es la forma en que se representa el trabajo social. Entonces, lo que uno dice es: esto es un objeto natural que lo que tiene son propiedades completamente antinaturales. Porque lo natural es que sea un valor de uso, no que sea todas estas cosas. Entonces, ahí es donde Marx arranca el desarrollo éste del fetichismo de la mercancía, diciendo que las mercancías, cuando uno arrancó, parecían que eran objetos simplemente materiales, servían para satisfacer necesidades sociales. Esto era más o menos obvio. Y resulta que están llenos, como plantea Marx, de "*sutilezas metafísicas y de resabios teológicos*". Después vamos a tratar de ver, en el desarrollo de la forma de la conciencia, no sólo por qué las sutilezas metafísicas, sino los resabios teológicos. Creo que acá, en parte, es porque tienen la capacidad de separar a una y convertirla en la figura que representa a todas las demás. Entonces, si uno mira hasta acá a la conciencia de los productores de mercancías, lo que tiene es un individuo que realiza su trabajo social de manera privada e independiente. La organización de ese trabajo

social depende pura y exclusivamente de su conciencia y su voluntad. Y entonces, debería tener un dominio pleno sobre el producto de su trabajo, si él es el que controla por sí mismo la realización de ese proceso de trabajo. Y, sin embargo, lo que va a aparecer es que se enfrenta al producto de su trabajo como este objeto que tiene las sutilezas metafísicas y los resabios teológicos; como el producto que tiene la capacidad para entrar en una relación de cambio uno con otro, es decir, que tiene un atributo de carácter social... Que las cosas no pueden tener atributos de carácter social, las cosas son cosas inanimadas... ¿De dónde sacó esa potencia? Y entonces, la conciencia libre del productor de mercancías se enfrenta al producto del trabajo, al producto de su ejercicio... Porque la conciencia (nosotros vimos, que es la forma en que se organiza el trabajo individual y el trabajo social) se empieza a enfrentar a algo que tiene una existencia exterior a esa conciencia, y que, sin embargo, es la que tiene la capacidad para organizar el trabajo de la sociedad. Porque es a través de la relación de cambio donde se establece la unidad entre el proceso de trabajo y el proceso de consumo social. Y entonces, lo que aparece es: ¿por qué la mercancía tiene este carácter misterioso? Y empieza un proceso análisis, que es lo que nosotros hicimos acá en paralelo cuando mirábamos las determinaciones del valor, pero que ahora está puesto al final de haber hecho todo el desarrollo. Y empieza diciendo...

Esto es lo que él ve...

¡No! Pero uno dice: esto es un objeto natural...

Estoy pensando en paralelo con lo que ven los economistas burgueses, que ellos ven solamente el despliegue de la vida de las personas, conscientes, etc.

Fíjate hasta qué punto no es tan simplemente así. Voy a tratar de plantear esto. Cuando Smith dice “si en el estado rudo y primitivo de la sociedad, cazar un castor lleva el doble de tiempo que cazar un ciervo, es natural que un castor se cambie por dos ciervos”, lo que le aparece ahí es que un objeto, que es un castor y es un ciervo, tienen un atributo que es sobrenatural, que es la capacidad de transformarse uno materialmente en el otro sin que nadie le toque la materialidad. Eso es un milagro...

Porque en realidad para la economía burguesa es un simple intercambio por hora de lo que costó cazar una cosa y la otra, no ven más allá de la mercancía... [No se entiende bien]

Pero eso es un atributo que es natural de la mercancía. Después, vamos a llegar a todo esto. Entonces, lo que aparece es que el individuo se dé cuenta de eso o no, no quiere decir que esto no sea algo misterioso ¿Cómo es que un castor por naturaleza tiene el atributo de cambiarse por dos ciervos?

Eso yo lo entiendo, pero me parece que en todo caso no recuerdo haber leído a algún economista, Ricardo o Smith, que digan “¡qué cosa milagrosa es esto!”

No, a ellos les parece que es natural.

Exacto, por eso digo, esta cosa misteriosa de la mercancía que tiene esa capacidad de ser cambiada por otra materialmente distinta es una cuestión para el análisis de Marx, que no puede entender cómo pueden ser cambiables. Sin embargo, los demás no lo ven así.

Yo no te quiero dar el ejemplo concreto que me reservo para más adelante, que expresa esto en los términos más vulgares que puede haber. Todo el mundo tiene conciencia de que ciertas cosas tienen atributos que le pertenecen a la cosa y que no les pertenecen a las personas. Entre otras cosas, la capacidad para relacionarse socialmente no es un atributo de las personas. Es un atributo de las cosas. Esto es una cosa que es sorprendente. Si yo me paro a mirarlo, digo ¿cómo cosas que son objetos inanimados tienen estas capacidades para vincularse entre sí? Fíjate en qué contexto hace Marx esta observación, que yo no me acuerdo si en la edición de Siglo XXI hay una aclaración... Cuando Marx va a hacer la figura ésta del fetichismo, va a hacer esa comparación de

que la mesa, que es un objeto material tiene en su cabeza, porque es un atributo de la mesa, el poder relacionarse con otra cosa. y hace la comparación con la figura de las mesas... Yo tengo alguna duda de si son chinas o si la expresión... Porque la expresión "china", lo mismo que en inglés, en alemán quiere decir "porcelana". Entonces, a mí siempre me quedó la duda de si en realidad eran las mesas y China, o si es la mesa y la vajilla empezaron a bailar para animar a los otros... No importa. Lo que hace es compararlo con una cosa fantástica. Hace la relación con una cosa fantástica: esto se puede mover por sí mismo. Para tomar un ejemplo, que no es el que después voy a usar, en la comedia musical Cabaret, que basta con escuchar Crónica TV cuando pasan las cotizaciones de la bolsa, hay una frase que dice "el dinero pone al mundo a andar". Ahora, ésta es una cosa fantástica. ¿El dinero es una cosa y pone al mundo a andar?

Es que yo lo entiendo eso. De hecho, cuando miro la realidad de alguna forma, yo no veo personas interactuando, veo productores que intercambian, y que, de hecho, yo como sujeto me tengo que valorizar de alguna manera para vender mi fuerza de trabajo. Todo eso yo lo entiendo. Ahora, me parece que los economistas burgueses no lo ven de esa manera. No sé, me parece que si hay algo que logra Marx es desnaturalizar a la mercancía diciendo que todos los movimientos que encierra en su intercambio son fantasmales...

¿Qué quiere decir fantasmal en ese sentido?

En el sentido de que en apariencia tendrían vida propia para poder ser intercambiables o que tienen algo que les permite ser intercambiables...

El problema es que tienen vida propia. No es que parece que tuvieran vida propia. El problema es que tienen vida propia.

Yo lo que digo es lo siguiente. Para mí Marx es el que de alguna manera decreta o establece este fetichismo de la mercancía. Para la economía burguesa no existe ningún fetichismo de la mercancía. Dicen, no, son simplemente sujetos libres que intercambian.

No, no... Vamos a ir avanzando sobre eso, pero ¿qué es un fetiche? Es un objeto inanimado al cual yo le atribuyo potencias sobre mi persona. Y la mercancía es un objeto inanimado al cual yo le atribuyo potencias sobre mi persona. Por eso es que va a decir "el carácter fetichista de la mercancía". La mercancía tiene la potestad de dominarme... Vos dijiste "yo tengo que tratar de tener una mercancía para vender". Es la capacidad para relacionar... Ya estoy salteando mucho del desarrollo... Pero la capacidad para relacionarse socialmente no es tuya, es de tu mercancía. Y si vos no tenés la mercancía, no tenés capacidad para relacionarte socialmente. Entonces, sintetizando todo el desarrollo... El fetichismo está portado en la conciencia inmediata de todos los productores de mercancías. No es que Marx descubre que hay algo a lo cual uno puede llamar "el fetichismo de la mercancía", en el sentido de "el individuo no se comporta frente a la mercancía como si fuera un fetiche, pero yo sí le descubro, le señalo eso". El individuo se comporta frente a su mercancía como si fuera un fetiche.

Pero ese comportamiento yo estoy diciendo que es justamente lo que no ve la economía burguesa...

Vamos a ponerlo así. No puede dar cuenta de eso, y al mismo tiempo, se lo enfrenta y trata de explicarlo. Hay momentos en que trata de explicarlo. No es la economía política, pero cuando Marx hace la relación con Aristóteles, dice "Aristóteles se la está enfrentando, y no puede encontrarle la respuesta". ¡Y se la está enfrentando! Porque dice "acá tiene que haber algo, no puede ser que esto se explique por su apariencia inmediata. Acá hay un misterio en esto..." Y lo que va a aparecer es que Aristóteles no lo puede contestar. Creo que te entiendo el planteo, pero me parece que uno no tiene que decir "la cuestión misteriosa no está más que si uno lo mira así". La cuestión Misteriosa está si uno lo mira como lo mire. Al contrario, así es como se le diluye el misterio. Pero si uno lo mira sin desarrollar las determinaciones de la mercancía, lo que tiene delante es un misterio.

Pero los economistas no lo pudieron develar a ese misterio. A eso voy. O sea, cuando uno mira el proceso de vida social, uno puede ver justamente productores desenfrenados, individuales, etcétera, de mercancías, que sólo se reconocen como sujetos en el intercambio. Sin embargo, la economía burguesa va a decir somos todos sujetos libres, conciencia libre, etcétera, individual, que producimos para vivir. O sea, yo lo puse porque cuando estaba leyendo “El fetichismo de la mercancía” digo, bueno, sí, indudablemente la mercancía es la que domina el proceso social, la reproducción del proceso de la vida. No son los individuos. Y en torno a eso es que los individuos se relacionan. Para mí está claro, pero no he visto un desarrollo parecido...

[Otro compañero interrumpe] Pero la economía vulgar te diría que el movimiento de los precios de las cosas organiza la producción. Vos sabés que, si las cosas aumentan de precio, la gente va a producir más de eso, y si bajan los precios, va a producir menos. El precio de las cosas organiza la cantidad producida...

Yo te voy a dar el ejemplo donde aparece que esto es misterioso en la economía política y en el punto de partida de la economía política. Cuando Adam Smith empieza hablando de la riqueza social, la riqueza social es una masa de valores de uso. Y, por lo tanto, la clave para multiplicar la riqueza social es multiplicar la productividad del trabajo. La clave para él de la multiplicación de la productividad del trabajo es la división del trabajo. ¿Por qué existe la división del trabajo? Dice “esto no está en los animales, sólo está en el ser humano, porque en el ser humano hay una propensión a cambiar, a permutar...” y no me acuerdo nunca la tercer cosa... Y dice que esto está en la naturaleza del ser humano. Hasta acá lo que vos venís diciendo. Sigue avanzando y dice, bueno, ¿por qué antes no se multiplicaba si esto está en la naturaleza del ser humano? Porque antes no se multiplicaba la riqueza por un tamaño del mercado. Recién cuando se desarrolló el mercado pudo llegar a expresarse plenamente esta naturaleza humana. Y sigue avanzando en esto, y le empieza a aparecer esto: hay una propensión a cambiar, a permutar, y entonces los objetos tienen el valor en uso (que es donde arrancó), y también ahora tienen valor en cambio. Y Smith dice “acá hay un problema” ... No sé si dice “misterioso”, pero hay una cosa que es llamativa: hay cosas que tienen un gran valor en uso y muy poquito valor en cambio, y otras cosas que tiene muy poco valor en uso y un gran valor en cambio. Y éste es el problema que uno tiene que explicar. Y a partir de ahí es cuando va a empezar con la explicación del valor en cambio. A él le aparece como una cuestión misteriosa: ¿cómo es posible que, si la riqueza es una masa de valores en uso, haya cosas que son muy necesarias para la vida humana y que, sin embargo, en este otro aspecto que él le está descubriendo a la riqueza que es ser un valor en cambio, no tienen valor en cambio? Y esto, lo que estamos viendo adelante, es el problema del carácter misterioso de la mercancía. Si no fueran mercancías, no tendría ninguna necesidad de preguntarse esto. Si fueran simples valores en uso, diría que la riqueza social... En la sociedad feudal, la riqueza social uno puede decir que es una masa de valores en uso. Punto. No tiene nada de misterioso esto. En cambio, en la mercancía esto es misterioso. Resulta que la riqueza social tiene dos contenidos que son contrapuestos. Y Smith nunca termina de contestar cuál es la riqueza social: si es la cantidad de valor en cambio o es la cantidad valor en uso. Y porque no se puede contestar, además. Porque la riqueza social en el modo de producción capitalista es una masa de valores en uso que tienen la forma social de valores en cambio, para usar los términos de Smith. Entonces, a él ya mismo le aparece como una cuestión que tiene un carácter misterioso.

Claro, pero no es alrededor de ese misterio que se organiza toda la vida social. Pero Marx me parece que sí está planteándolo en esos términos. Empieza alrededor de ese misterio es que se organiza la vida social.

Es claro que hay una diferencia en el darse cuenta de ese carácter. Ahora, no es que la economía no se enfrenta a ese carácter misterioso. Lo que pasa es que lo resuelve naturalizándolo, pero se enfrenta a ese carácter. Hay que explicar cosas que son inexplicables. En Ricardo, para tomar otro ejemplo... Ricardo empieza diciendo “acá vamos a poner las cosas en claro, no como esos problemas que tiene Smith”, y dice que el valor en cambio (ya ni se preocupa si es valor en uso es la riqueza social o no) está determinado por el trabajo en general, o por la escasez en los casos particulares, la condición es que tenga valor en uso. Y después de haber explicado todo esto, y decir

que es natural que se cambie, etcétera, de repente dice que, además, depende de las proporciones entre lo que él llama “capital fijo” y “capital circulante”, que las relaciones de cambio no son éstas. Y no puede explicar... Y para él es una cosa... Ahí no dice natural, ahí plantea el problema, da los ejemplos numéricos porque no puede explicar qué es lo que tiene adelante. Pero es claro que él se enfrenta a una contradicción: primero dijo una cosa, y después se da cuenta, mirando, que acá hay un contenido que no es simplemente eso que él dijo. No lo puede explicar, sólo lo puede ejemplificar. Pero se lo enfrenta como algo que necesita una explicación. Tiene un carácter misterioso. Entonces, está puesto como misterio, esto es una cosa que no se entiende... No está reconocido por qué tiene el carácter misterioso, pero sí está reconocido de que acá hay cosas para explicar que no son naturales, y que se resuelven naturalizándolas. Simplemente eso. Hay una diferencia abismal entre Marx y la economía clásica. Lo que va a plantear después, y va a explicar por qué hay esa diferencia abismal, que viene de una cuestión (que es lo que uno se está preguntando) que tiene que ver con el método que cada uno está usando. Pero que es un misterio, es un misterio. El misterio de la vida cotidiana: ¿por qué yo, que soy una buena persona, no puedo hacer esas cosas que le corresponden a la buena persona? Y, supongamos porque no tengo dinero. Y para mí es un misterio, porque lo que sería justo es que las buenas personas podamos... ¿Por qué las buenas personas no podemos actuar como buenas personas si, por ejemplo, no contamos con el dinero?

Me parece que la forma de organización de la que hablan los economistas clásicos es que bueno, sí, es naturalmente así, pero no lo conceptualizan de que es alrededor de ese misterio que se construye la vida humana. Me parece que la clave de lo que Marx muestra es eso, que justamente alrededor de ese fetiche o de la producción de la mercancía como fetiche es la que nos domina para desarrollar nuestra vida.

Dejémoslo ahí, porque en ese planteo hay un riesgo, que no sé si está presente o no en lo que vos decís. Lo que nosotros conocemos hasta acá de la mercancía es que es el producto de la acción consciente y voluntaria humana de individuos libres. Por lo tanto, y esto me parece que siempre es importante refrescarlo... No sé si estaba implícito o no en lo que vos decís... No es que la mercancía me domina a mí, ¡qué desgracia que me cayó encima! Eso es lo que yo soy. No es que la vida gira en torno a este fetiche. Uno podría decir que la forma en que se organiza la vida social ES este fetiche, pero no es que yo estoy subordinado al fetiche. ¿Está claro? No es que desde afuera me subordino. Esto es lo que soy yo. Así es como produzco la organización de mi vida social. Así es cómo sé qué es lo que tengo que producir para los otros, así es como los otros saben qué es lo que tienen que producir para mí, y reproducimos nuestro proceso de vida social. Esto después va a tener mucha implicancia cuando miremos las formas políticas, y formas actuales del fetichismo de la mercancía.

Una cosa que se relacionaba con esto, es solamente un comentario, pero la economía neoclásica tiene un montón de problemas cuando se empieza a enfrentar con el concepto de dinero. Me parece que son problemas que surgen generalmente de estas cosas del análisis de la mercancía. Son preguntas que se ven más adelante pero acá se quedan sin respuesta. Llega un punto en que no puede avanzar más, y eso es también un misterio.

Sí, sí. Se enfrentan a algo que no tiene respuesta para el desarrollo que están haciendo. La religión habla de los misterios, y con eso resuelve las contradicciones que no puede contestar. La economía habla de la naturaleza, y con eso resuelve los misterios que no puede contestar. Pero los dos se enfrentan algo que, más allá de eso, no se puede ir. Y hay algo que está más allá de eso. Sigamos avanzando y van a aparecer todas las cuestiones. Entonces, no sé si hay alguien que quiera plantear algo más... Entonces, lo que va a ir haciendo Marx es, eso que nosotros hicimos ahí en paralelo, diciendo ¿de dónde pueden brotar estos atributos, para no usar el término “misterioso”, estos atributos que tiene la mercancía de ser un objeto cambiante, que puede transformar su materialidad sin que nadie le opere sobre la materialidad? Y dice, primero, no puede brotar del valor de uso. El valor de uso sirve para satisfacer necesidades humanas. Esto es común a todas formas de sociedad. Siempre la sociedad necesita, en primer lugar, disponer de valores de uso que son producto del trabajo. Con lo cual, tampoco puede venir este carácter que tiene la mercancía, estas propiedades que tiene, de que las mercancías sean productos del trabajo. Ni de su materialidad

como valores de uso, ni del hecho de ser producto del trabajo. Pero primero, como uno lo está mirando como valor de uso, lo que tiene adelante es el trabajo concreto. Lo que a continuación va a mirar Marx es que el trabajo abstracto, que es un gasto del cuerpo humano, es un gasto productivo del cuerpo humano, esto tampoco tiene nada de misterioso. Es obvio que para trabajar uno tiene que gastar su cuerpo, y esto no tiene nada que ver con la forma social a través de la cual se organiza el trabajo. Esto es común también a toda forma de sociedad. Y si es un problema de magnitud, esto tampoco tiene nada de misterioso porque siempre que uno trabaja, trabaja en una determinada magnitud. Puede haber diferencias en hasta donde la sociedad tiene conciencia de la magnitud de trabajo que realiza, pero esto no cambia la cosa. Siempre se está gastando el trabajo en una determinada magnitud. Y no puede brotar del carácter social del trabajo porque en toda forma de vida humana, el trabajo tiene un carácter social. Hay una división del trabajo, hay individuos que trabajan para otro, y recíprocamente. Por lo tanto, esto no puede brotar de ninguna de las determinaciones que uno vio hasta acá. Y entonces, lo que Marx va a plantear en el desarrollo es de dónde brota este carácter. Y brota justamente de que tiene la forma de mercancía, que tiene la forma de ser un objeto cambiante, de ser un objeto que puede cambiar su materialidad sin que se opere materialmente sobre él. Entonces, lo que va a aparecer acá es lo que uno se había encontrado cuando aparecía el carácter privado del trabajo, y es que esta forma de mercancía media cuando la división social del trabajo hace que la organización de ese trabajo social se realice a través de trabajos privados e independientes unos de otros. Y entonces, lo que va a aparecer es que el gasto de fuerza humana de trabajo, es decir, el trabajo abstracto que cada uno realice va a aparecer puesto como si fuera un atributo que tiene la mercancía, como esa capacidad de cambio que tiene la mercancía. Y entonces, lo que va a aparecer es: ésta la forma en que se organiza el trabajo social, ésta es la forma en que los individuos organizan el trabajo social. Pero su carácter misterioso proviene de que esos mismos individuos miran esa forma, y les parece que es una forma de carácter natural, que no tiene que ver con su propia acción, sino que es un atributo de carácter natural que le da a las cosas una capacidad social (que es la capacidad de relacionarse entre sí en el cambio), y los individuos no tienen esa capacidad, los individuos no portan la capacidad para relacionarse directamente entre sí. Y entonces, lo que aparece es que los individuos no son capaces de relacionarse entre sí, las mercancías son capaces de relacionarse entre sí, los individuos están al margen de esta relación social. Es la forma en que organizan el trabajo social y, al mismo tiempo, se enfrentan a esa organización como si fuera ajena a ellos. Y entonces, va a hacer la relación con los resabios teológicos, justamente, haciendo el planteo del fetiche. Así como las formas o las figuras del mundo religioso son el producto de la conciencia humana, que al mismo tiempo se enfrenta a esa conciencia como si fuera algo que tiene la capacidad para dominarla (no sólo para dominarla, sino para engendrarla), acá aparece lo mismo. Las mercancías son el producto de la acción consciente humana, y se le presentan a la conciencia como si tuvieran vida propia y la capacidad para dominarlo. Y entonces, esto es la forma en que se organiza el trabajo social cuando se lo realiza de manera privada e independiente. Y lo que va a ir apareciendo es que si los sujetos de este proceso de metabolismo social sólo aparecen relacionándose entre sí cuando cambian sus mercancías, les parece que por naturaleza las mercancías tienen esta capacidad que les permiten a ellos relacionarse. Y entonces, lo que va a aparecer es que los trabajos privados son los que constituyen los órganos individuales del trabajo social, pero esa condición sólo se pone de manifiesto en la relación de cambio. Y por eso es que va a aparecer esta observación en la cual Marx va a decir que las relaciones que establecen los productores de mercancías entre sus trabajos privados aparecen como lo que son. No es que aparecen de una forma y son de otra forma. Aparecen como lo que son. El individuo trabaja, produce un valor de uso determinado para el otro y son las relaciones sociales entre las cosas las que tienen la capacidad para establecer la relación. No son las personas, son las cosas. Y esto no es como aparece, sino que esto es como es. Que no es lo mismo decir "son una apariencia". No, ésta es la forma concreta en que se realiza esta relación. Son relaciones entre personas, pero que tienen la forma concreta de relaciones entre cosas, relaciones sociales entre cosas. ¿Qué quiere decir esto de que aparecen como lo que son? Acá lo que está en juego, en términos generales, es que el contenido no es inmediatamente igual a su forma. El contenido es que esto es una relación social entre personas. Su forma es que es una relación social entre cosas. Pero no es que es una relación social entre personas que está, llamémosle "deformada" porque aparece como una relación entre cosas. Tiene la forma propia de

una relación entre cosas. Esa es efectivamente su forma. No sé si queda clara la diferencia entre las dos cuestiones.

Hay una nota al pie, que me parece que es pertinente, pero yo nunca terminé de entender. Está una página antes de hablar del carácter fetichista de la mercancía, en la página 84 de Siglo XXI. Entonces dice: "En realidad, la forma de intercambiabilidad directa general de ningún modo revela a simple vista que se trate de una forma mercantil antiética, tan inseparable de la forma de intercambiabilidad no directa como el carácter positivo de un polo magnético lo es del carácter negativo del otro polo. Cabría imaginarse, por consiguiente, que se podría grabar en todas las mercancías, a la vez, la impronta de ser directamente intercambiables, tal como cabría conjeturar que es posible convertir a todo católico en el papa. Para el pequeño burgués, que ve en la producción de mercancías el extremo insuperable de la libertad humana y de la independencia individual, sería muy apetecible, naturalmente, que se subsanaran los abusos ligados a esa forma, y entre ellos también el hecho de que las mercancías no sean directamente intercambiables." Esta última parte yo no terminé de entender. O sea, entiendo que está diciendo que hay una doble naturaleza de la mercancía que no existiría a primera vista. Pero bueno, no terminé de entender cuál es todo el sentido de esta cita.

Lo que va a venir en este desarrollo, y que después va a aparecer presente en el desarrollo del fetichismo de la mercancía, es qué forma tiene el trabajo social en el modo de producción capitalista. ¿Dónde veo trabajo social? Lo veo al individuo trabajando, y no sé si hace trabajo socialmente útil o inútil. Pero veo el dinero, que es inmediatamente cambiante por cualquier mercancía, y, por lo tanto, ése es el representante del trabajo social. Cuando Marx hace la crítica a Proudhon, que después va a estar de vuelta con lo de los bonos horarios... Eso está en el capítulo 3, creo... La pretensión de que todas las mercancías sean inmediatamente cambiables es la pretensión de que el trabajo que los produce no sea un trabajo privado, sino que sea un trabajo directamente social. Porque sólo si fuera un trabajo directamente social yo podría intercambiar de manera directa mi mercancía. ¿Está claro por qué? Estaría reconocido de entrada que yo lo que hice es un trabajo socialmente útil, entonces no tengo ningún problema, no necesito confirmar que eso es parte del trabajo social. Cuando Marx hace esta referencia del carácter antiético que está sintetizado en el dinero, cuando miro una mercancía cualquiera no tengo forma de ver si es un valor o no (por lo tanto, si es producto del trabajo social) si no está en relación de cambio con otra. Pero cuando veo el dinero, yo puedo ver que está encerrado en esa cosa que está aislada, este carácter social. Entonces, me basta con ver el dinero fuera de la relación de cambio. Lo que yo sé es que representa trabajo social. Lo que nunca puedo saber es cuánto trabajo social representa, pero sí sé que representa trabajo social. Entonces, está referido a esto. Entonces, el desarrollo de que la única forma que tengo de reconocer si mi trabajo es socialmente útil o inútil, es cuando lo veo bajo la forma del dinero, eso es lo que va a ser la expresión plena de la conciencia fetichista. Porque ahora, no es que simplemente yo veo que la mercancía tiene por naturaleza la capacidad de ser cambiante, porque a veces no la tiene el producto de ese trabajo privado. Y entonces, miro el dinero, y ese sí me parece que por naturaleza es el que tiene la potestad de disponer de todo el trabajo de la sociedad, de reconocer que es un trabajo socialmente útil, y, por lo tanto, tiene la capacidad de disponer del trabajo de la sociedad. Y, por lo tanto, es el portador del poder social. Ésa es la forma que tiene el poder social. Y de vuelta con el carácter misterioso. Si yo digo que el poder social tiene la forma de una cosa, es una cosa inexplicable, más cuando miro de qué sociedad venía. Venía de una sociedad en la cual el poder es un atributo personal. Y acá nadie tiene el atributo personal: el atributo del poder lo tiene el dinero. Hay que pensar, antes de Marx, las dificultades que tienen que haber tenido los economistas para poder contestar esto. Marx acá va a hacer una observación que tiene ya antes, y yo creo que hice una referencia en algún momento, de cuándo se descubre que hay una igualdad, ¿cuándo se puede ver que hay una igualdad en los distintos trabajos humanos? Cuando las mercancías entran en la relación de cambio. Ahí uno se da cuenta de que los trabajos que son todos distintos como trabajos concretos, al mismo tiempo, encierran esta igualdad. A partir de esa igualdad es que Marx va a decir (eso está en los Grundrisse): "todos los individuos son distintos, y, sin embargo, en el modo de producción capitalista, impera el prejuicio popular de que todos los individuos son iguales". Porque son todos poseedores de mercancías que cambian equivalentes. Entonces, eso está diciendo, en contraposición con la sociedad anterior, que el poder no es un atributo personal; el poder es un

atributo de las cosas. Marx hace citas por ahí... Cuando va desarrollando, pone la indignación que le produce a la vieja sociedad el surgimiento de esta nueva forma, diciendo ¡no puede ser! Y uno lo ha visto en la Argentina de otra época, donde había algunos resabios de estas cosas... No puede ser que todos los individuos sean iguales. Porque aparecía uno que decía “yo vengo de algo que es distinto de los demás”. Tan natural es el poder que uno lo lleva en la sangre. Hay individuos que tienen sangre azul y hay individuos que tienen sangre roja. Es un misterio desde ese punto de vista. Porque es claro que el poder está portado en ciertos individuos, que hay ciertos individuos que son los que tienen el ejercicio del poder. Y, sin embargo, aparece acá que eso que era hasta acá un atributo natural... Porque eso estaba explicado como un atributo natural. Por naturaleza se es, en este caso por la divinidad, se es Señor por la gracia de Dios... Ese cambia en algo en el cual el poder no es más la gracia de Dios. Es el dinero. Entonces, para esa sociedad tiene un carácter extremadamente misterioso.

[Una compañera hace una intervención acerca del poder como relación social. No se entiende bien]

Es una relación social. Uno siempre ejerce el poder se supone que sobre otros. Eso que se llama “poder” son formas, y por eso el poder es distinto en las distintas etapas históricas. Es una forma que tiene la relación social. Pero por eso produce una fuerte indignación porque el individuo que dice “por naturaleza el poder es mío”, se encuentra con que el otro, que no tiene esa naturaleza, tiene el poder, porque se lo da esa cosa. Y entonces, aparece hasta el deseo de tener la cosa, pero el desprecio por la cosa. Porque el poder es algo que uno tiene por sus atributos personales. Pero no aparece como una cosa a la cual... No se dice “porque yo tengo sangre azul”, es “por la gracia de Dios yo tengo sangre azul”. Entonces, no es el fetiche de la sangre azul. No es un fetiche porque no es una cosa, es una conciencia de carácter religioso. Esto es así. No se va a decir “por naturaleza”, se va a decir “porque ésta es la voluntad de Dios, y Dios nos hace distintos. Como nos hace distintos, esto es lo que le toca a cada uno”. Y no hay otra cosa, porque, además, ésa es la relación social. Y no hay otra cosa. Eso después vamos a mirarlo.

Yo lo que remarco a esta altura es algo que Marx pone en los *Grundrisse* o borradores, pero que después va a estar desarrollado. En *El Capital* no está puesto en esta forma sintética... Todavía en los *Grundrisse* no va a hablar de valor, sino que va a hablar de valor de cambio. No va a tener todavía claridad respecto del trabajo abstracto hecho de manera privada e independiente como determinante del valor... Pero sí lo que va a decir es que esta reducción de todos los productos y todas las actividades a valor de cambio presupone la disolución de todas las relaciones de dependencia personal, que es de carácter histórico... Y al mismo tiempo, implica una dependencia de carácter general, porque lo que va a decir es: acá la producción de cada uno no sólo depende de la producción de los otros (esto es por la división del trabajo, que uno puede producir sobre la base de los productos del trabajo de los otros), sino lo que lo que va a decir (y esto uno lo puede extender al consumo) es que el consumo de medios de vida de cada uno depende del consumo de todos los demás. Esto es, si yo no vendí mi mercancía, entonces no puedo comprar. Y si no puedo comprar, no puedo consumir individualmente. Entonces, lo que va a aparecer acá es el contraste. Acá no hay ninguna relación de dependencia personal, y, sin embargo, hay una interdependencia que tiene un carácter general, que es mucho más extensa que la dependencia personal. Porque la dependencia personal me ata a esa otra persona. Esto me ata a todos los otros individuos, y me ata en el sentido, no simplemente de que yo tengo que trabajar para los otros, sino que yo, para consumir para mí, tengo que depender de que los demás consuman para ellos. Y entonces, lo que va a seguir en ese desarrollo es que el poder social no es un atributo personal, es algo que cada uno lleva consigo en su bolsillo. Esto es, si yo tengo el dinero en el bolsillo, entonces lo que yo tengo es trabajo social. Si yo no tengo dinero en el bolsillo, no tengo poder social. No es un atributo personal, es un atributo que viene dado por la cosa. Y va a hacer otra cosa que sugiere un montón de cuestiones que uno debe mirar, dice: cada individuo tiene el poder social bajo la forma de una cosa. Si se le quitara esa cosa, el poder social, entonces habría que dárselas a una persona sobre otra persona, apareciendo la cuestión de que se es un individuo libre porque el poder social le pertenece a la cosa. Si el poder social no le perteneciera a la cosa, entonces no habría individuos libres. Habría individuos que están subordinados unos a otros como personas. Y en este sentido, uno tiene el poder que ejerce una persona sobre la otra. Implica que esta persona que tiene el poder está en una relación de dependencia personal respecto de esa sobre la cual ejerce el poder. La dependencia no es sólo de

arriba para abajo. El amo del esclavo está en una relación de dependencia respecto del esclavo. Si no, no puede reproducir su vida. Y entonces, lo que va a aparecer después de hacer este desarrollo, es cómo se le presenta, cómo se desarrolla en la conciencia del productor de mercancías. La próxima entramos con eso. Yo pienso que la próxima vamos a terminar este desarrollo, y vamos a volver a mirar lo que yo les planteaba, de volver a mirar esto de una forma que encierra otros aspectos que van a aparecer.

9 - Fetichismo y método de conocimiento - 26/5/2009

No sé si hay algo que quieran discutir de la vez pasada.

Mi pregunta es, dado que, a lo largo de la historia, en forma aparente, el hombre enajena su conciencia productiva en Dios, en el capital u otras cosas, si cabría preguntarse si hay alguna determinación en la especie humana que en forma concreta haga esto: que enajene su conciencia productiva en otra cosa. O sea, como un fetiche no sólo en el capital sino en general.

Básicamente, mi respuesta es esto. Nosotros nos encontramos con la conciencia como la forma en que está portada en la subjetividad individual, la capacidad para organizar el trabajo individual y el trabajo social. El que la conciencia se enfrente a las propias fuerzas productivas del trabajo como algo que es ajeno a ellas, que le pertenece a una cosa o que le pertenece a una figura que es separada del sujeto portador de esa conciencia lo tenemos que ir a buscar en la forma concreta que tiene el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social en cada momento, y que por lo tanto sólo nos íbamos a empezar a enfrentar a eso acá... Que en parte nos lo íbamos a enfrentar ahora cuando miráramos algo de la conciencia del fetichismo de la mercancía, o la forma como se presenta el fetichismo de la mercancía en la conciencia científica que trata de explicarse la conciencia del productor de mercancías como si fuera la condición natural de la conciencia humana. Y otra parte va a aparecer cuando lleguemos a la unidad final del Tomo I, cuando nos enfrentemos al papel histórico del modo de producción capitalista. Entonces, eso era básicamente la respuesta. Después se me presentó alguna cosa más en este sentido... Para no saltar, porque yo no quiero saltar al final y plantear cosas que todavía no han aparecido, pero, de todas formas, un aspecto donde uno puede agregar una cuestión adicional a esto, algo más para pensar esto... Lo que nosotros vimos es que lo que diferencia al ser humano como un género de las especies animales es el trabajo, y como es el trabajo, luego es la forma de organizar el trabajo que es la conciencia. Y también lo que había planteado es que el ser humano es el único sujeto que tiene historia, porque cada generación es el producto de la acción consciente y voluntaria de la generación anterior. Y esto es la forma en que yo expreso lo que Marx expresa en los *Manuscritos de 1844* cuando habla del ser genérico humano. Ese ser genérico es lo que está portado en el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social, y, por lo tanto, está portado en el desarrollo de la conciencia y la voluntad del individuo. Esto quiere decir que para que esa conciencia y voluntad se vean a sí mismas... Engendren algo a lo que después, a su propio producto ellas se sometan, esto quiere decir que esto tiene que ser expresión de que hay alguna mutilación en esa conciencia y voluntad. Porque si no, no engendrarían una imagen que les es ajena y que después las determina, si no que reconocerían, se reconocerían en sus propias potencias. Entonces, desde ya que el desarrollo de esa forma de conciencia tiene que estar encerrando alguna mutilación en este ser genérico humano. Y para no avanzar mucho más, pero voy a tomar lo que aparece en los *Manuscritos de 1844*, donde específicamente respecto del modo de producción capitalista, pero que uno lo puede mirar en esto general... Lo que va a aparecer es, cuando este ser genérico humano está mutilado de alguna forma, al individuo le queda sólo su subjetividad individual, y pierde el carácter genérico que tiene. Se enfrenta a sus propias potencias históricas como algo que no le son propias de su persona, de su ser, sino que están fuera de su ser. Y lo único que le queda como propio de su ser es la inmediatez de su vida individual. ¿Qué le pasa al productor de mercancías? Uno lo mira el productor de mercancías y es el que produce... Su trabajo tiene un carácter social, no sólo produce a los otros seres humanos, sino que produce el proceso histórico. Se mira a sí mismo y eso no es un atributo que le pertenece a él, porque como la organización del trabajo social no le pertenece, es un atributo de la mercancía, entonces se mira a sí mismo y se ve privado de ese ser genérico. Entonces, cuando uno va a mirar al proceso histórico, lo que se puede preguntar es sobre las distintas formas

de la enajenación, cómo es que son expresión de mutilaciones del ser genérico humano, que lo dejan al individuo reducido a su existencia individual inmediata. Cuando uno mira esto en las conciencias religiosas, lo que uno tiene para preguntarse es... Es decir, lo que uno tiene delante es un ser genérico que, en los términos prácticos, tiene un carácter eterno porque es el proceso de producción en el cual cada generación produce la generación siguiente. Y la otra vez dijimos, bueno, hay 1500 millones de años (se supone) por delante de vida de la humanidad, en las condiciones actuales sobre la Tierra. Eso, a los fines prácticos, es eterno. ¿Por qué en determinados... Y no es sólo propio del modo de producción capitalista, no es sólo propio del productor de mercancías... ¿Por qué aparece la imagen de que, en realidad, la existencia de ese ser genérico no está portada en una generación atrás de la otra, sino que debería estar portada en la subjetividad individual? Esto es lo que aparece en una de las formas de religión: la vida eterna del faraón es que, en la subjetividad individual del faraón, ahí está el ser genérico. Y en formas religiosas que son contrapuestas a esto, lo que aparece es que el ser genérico está fuera de la subjetividad individual: el individuo está privado de su ser genérico hasta que se muera. Y entonces, va a entrar en el proceso de vida eterna después de que se haya muerto. Su existencia individual es la negación... En lugar de aparecer inmediatamente como la afirmación del carácter genérico de la vida humana, aparece como la negación de ese ser genérico. Cuando uno dice "esto es la conciencia del individuo que se ve a sí mismo privado de su ser genérico", quiere decir que se ve a sí mismo privado de fuerzas productivas que tienen el carácter social de su trabajo. Se mira a sí mismo y no se puede reconocer como el portador esas fuerzas productivas. Entonces, uno tiene que preguntarse qué clase de mutilación tienen las fuerzas productivas a lo largo del desarrollo histórico para poder contestarse sobre las distintas formas de enajenación. Entonces, bueno, esa es la reflexión. Y después más adelante podemos volver a plantear alguna otra cosa sobre esto. No sé si hay algo más...

Pero entonces el desarrollo de esa conciencia, ya eso es mutilación del ser genérico...

Digamos, la conciencia es la expresión del desarrollo del ser genérico, porque el ser genérico es la producción consciente de una generación a otra. Lo que uno se encuentra en ese desarrollo es formas limitadas, no plenas, del desarrollo de ese ser genérico que hacen que el individuo mire su propio ser genérico y no lo pueda reconocer en su propia persona, que lo tenga que reconocer fuera de la existencia de su subjetividad individual, en un caso, o lo tenga que reconocer como atributo de una subjetividad individual que ésa es la que tiene la vida eterna, y ésa es la portadora del ser genérico. Entonces, son formas... Hasta acá esto es lo que tenemos. Hasta acá, esto lo que aparece, esta es la determinación. En el productor de mercancías nos aparece como esto, como lo que es propio del productor de mercancías, es esta enajenación de su conciencia como atributo de la cosa. Pero nosotros también tenemos pendiente, si queremos mirar esto para contestarnos por qué en el modo de producción capitalista subsiste la conciencia religiosa, que no es simplemente la enajenación respecto de las cosas, pese a que muchos aspectos tiene de enajenación respecto de las cosas. El pedacito, la verdadera cruz es el fetichismo... No de la mercancía porque después se vendía, pero es el fetichismo en el sentido estricto, está puesto en una cosa. Pero la conciencia religiosa no se reduce, en el modo de producción capitalista, a estar puesta en una cosa. Hay formas de conciencia religiosa donde lo que se mira es... El ser genérico, esto que está en el proceso de vida eterna o de vida indefinida humana, no es un atributo de los sujetos vivos, es un atributo de la divinidad que algún día se lo va a devolver a los sujetos vivos. Perdón, no a los sujetos vivos porque vamos a estar muertos, pero que se lo va a devolver a los individuos. Pero por ahora no tiene pendiente de devolución. Entonces, uno tiene que preguntarse también por qué esa conciencia, que cuando miramos el fetichismo de la mercancía uno podría decir, bueno, no necesita más forma que su enajenación en la mercancía, sin embargo, reproduce la enajenación religiosa. Pero veámoslo cuando sigamos avanzando.

¿Conciencia científica es lo mismo que conciencia objetiva?

A mi entender sí, porque la forma que tiene tener una conciencia objetiva en la cual... Esto quiere decir... Lo que voy a distinguir en esto es una conciencia inmediata, que es la conciencia que adquiero (y que además sólo se puede adquirir) en la práctica de la acción. La otra también se

adquiere en la práctica de la acción, pero me implica que yo tengo que ir más allá de las determinaciones que inmediatamente se me están presentando, y tengo que apropiarme de esas determinaciones de una manera que tiene un carácter objetivo. Ya no es simplemente que me las apropio en la relación inmediata que tienen con mi subjetividad. Me las apropio en la relación que tienen con mi subjetividad, pero mi subjetividad puesta como si fuera una naturaleza objetiva, y la naturaleza puesta como una existencia objetiva. Entonces, uno puede encontrar formas muy elementales de conocimiento científico, que además históricamente el conocimiento científico empieza teniendo la forma de un conocimiento religioso, “empieza” por así decirlo, hasta que llega un momento en el cual ya no puede, para sostener el desarrollo... Porque ¿qué es el conocimiento? El conocimiento es la forma de organizar el trabajo social. Ya no se puede sostener esa organización de trabajo social sobre la base de una conciencia religiosa. Ahora hay que ir más allá de esa apariencia de que es la divinidad la que determina, y hay que conocer objetivamente qué determinación está en juego. Entonces, llega un momento en que ese conocimiento objetivo no puede detenerse en las apariencias que él mismo ha ido generando y necesita ir más allá de eso. Lo que uno se pregunta, o se puede preguntar respecto de esto, es qué forma tiene el conocimiento objetivo de un individuo (todavía no lo terminamos de ver) que está prisionero del fetichismo de la mercancía, cosa que vamos a ver ahora... Tiene el conocimiento objetivo de un individuo que está prisionero del fetichismo de la mercancía. Porque ése tiene un conocimiento objetivo, ahora es un conocimiento objetivo que está portado en el fetichismo de la mercancía. Entonces...

Porque a mí me quedaba la duda de la vez pasada de si podía existir un conocimiento objetivo parcial, porque en definitiva es como que tiene un doble carácter decir “conocimiento objetivo”. Decir bueno, mi objetivo es producir conocimiento objetivo, o mi finalidad, y esto supondría, supongamos si uno lo dice en términos de construcción política, por ejemplo, esto supondría tener una conciencia plena de las determinaciones que uno tiene en este modo de producción, o cómo se organiza el trabajo social. Ahora, eso sería una acepción de conocimiento objetivo. Pero el médico (porque ese era el ejemplo), el médico que con su conocimiento objetivo sabe qué cosas debe y no hacer (que no quiere decir que las haga o no las haga) para retrasar su muerte también es un conocimiento objetivo, pero sin el cuestionamiento de sus determinaciones de cómo ese conocimiento se produce en la organización del trabajo tal cual existe. No sé si me explico cuál es el problema... Porque uno puede decir, nuestro objetivo es producir conocimiento científico y conciencia científica. Bien, ahora eso lo puedo hacer bajo cualquier cosa que se diga ciencia. Y en realidad, como sé que hay toda una crítica a cómo se produce ciencia, ciencia positiva o la ciencia burguesa, me parece como que es demasiado polisémico la idea de conocimiento objetivo.

Bueno, te contestaría, pero tampoco quiero avanzar demasiado en la discusión. Todavía no tenemos visto plenamente la determinación de la conciencia, y mucho menos de la conciencia. Hasta acá, ni siquiera aparece la necesidad en el desarrollo que fuimos haciendo, no aparece la necesidad de un conocimiento objetivo. Va a aparecer ahora, ya, pero todavía no apareció. Salvo con la forma que nosotros nos lo planteamos, que empezamos con la forma de organizar la acción política, nuestra propia acción política, y el planteo de que, por alguna razón que no podíamos contestar a esa altura, esa organización requería un conocimiento de carácter objetivo. No me bastaba con decir “yo voy a hacer esto porque estoy convencido de que esto lo que tengo que hacer, y no me importa que determinaciones hay detrás”, sino que habíamos dicho, bueno, acá hay que descubrir qué determinaciones hay, y qué determinaciones objetivas hacen de mí un sujeto. Entonces, ésta es la forma que hasta acá miramos esto. Ahora, yo voy a tomar un ejemplo: si uno dice... Tomando un ejemplo de la física, si uno toma la explicación de Newton sobre la gravedad, es el producto de un conocimiento objetivo, no es que le brotó de su práctica inmediata. No es que descubrió que para él esto es así y no se sabe cómo, que esto es así por un carácter que trasciende la subjetividad del individuo que está conociendo. Cuando aparece la física relativista, lo que hace es decir “esto no era así”. Digamos, hay otras determinaciones que acá no estaban tenidas en cuenta. Y entonces, avanza en el desarrollo del conocimiento objetivo. Y al mismo tiempo, las dos cosas tienen un atributo en común: que las dos teorías dicen que, en realidad, no pueden explicar qué es la gravedad; que lo que pueden hacer es medir la gravedad con mayor precisión una que la otra, pero que el problema de la gravedad como qué determinación es la gravedad, más allá de describirla por su manifestación, eso es un problema metafísico. Y cuando dice “metafísico” quiere decir que eso no

es objetivo, que eso no está en el objeto. Es una ciencia que, por algún motivo, no puede trascender... Es capaz de medir con una precisión enorme una cierta determinación, conocerla objetivamente en sus manifestaciones, sobre esa base avanzar en la capacidad para transformar la producción humana, y, sin embargo, objetivamente, no puede enfrentarse al contenido de lo que está conociendo. No puedo explicar lo que es. Lo que tiene es una descripción de la manifestación del fenómeno. Tanto la teoría de Newton como el planteo que hace Einstein es una descripción de la manifestación. No es descubrimiento mío, es una observación que hace Hegel sobre Newton. ¿Cómo explica la gravedad? Dice: porque hay una fuerza que atrae a un cuerpo hacia el otro. Y dice: si uno dijera que una persona va a una ciudad porque en la ciudad hay una fuerza que lo atrae, todo el mundo diría que eso no es una explicación de nada. Y, sin embargo, en la física, las explicaciones son así. Esto está aceptado como si fuera una explicación. Cuando uno toma el planteo de Einstein diciendo que la gravedad es una deformación en el espacio-tiempo que se produce porque las masas no están distribuidas de manera uniforme, uno podría decir exactamente lo mismo, bueno, las migraciones a las ciudades son una deformación en el espacio-tiempo social porque las masas de población no están distribuidas de manera uniforme en el espacio. Y entonces, por eso es que se producen migraciones del campo a la ciudad. A lo mejor se podría publicar en alguna revista, pero es claro que eso no es explicación de nada. Bueno, y se admite que en realidad eso no es explicación.

Esto, a los ojos de las ciencias sociales, es como si las ciencias naturales no tuvieran fundamento.

Las ciencias sociales aceptan que, para las formas naturales, así es como se explica. Y, además, las ciencias sociales, su curso va cada vez más hacia explicaciones de este tipo. Los economistas hace mucho tiempo, pero los científicos políticos cada vez más van a las explicaciones construidas sobre la base de modelos que relacionan magnitudes de distintas formas sociales. Entonces, está planteado como que ésta es la forma de la ciencia por naturaleza, y que ése es un problema que tiene la ciencia: que no puede ir más allá de enfrentarse a esto de esta forma, y que por eso siempre tiene que estar fundada en una filosofía. La filosofía es una construcción de carácter subjetivo, se basa en la subjetividad y, por lo tanto, no es una construcción objetiva. Y lo que uno se encuentra es una ciencia que lo que plantea es que es un conocimiento objetivo que no se puede fundar objetivamente (cosa sobre la cual después vamos a volver). Lo que se dice "científico" es lo que la comunidad de los científicos, que, en su subjetividad de individuos libres, dice que es científico. Así que hay que categorizarse y rendir cuentas de qué es lo que la comunidad científica dice de cada uno, etcétera. La pregunta que vamos a tratar de contestarnos a cierta altura es por qué tiene esta forma ese conocimiento objetivo. Pero es un conocimiento objetivo. Se detiene ante una apariencia y acepta esa apariencia, pero no dice "esto brota de mi subjetividad porque yo lo creé". *"Esto lo encontré en la existencia objetiva, y yo puedo mirar qué efecto tuvo mi acción subjetiva sobre ese objeto y lo transformé, cuando yo lo estaba conociendo, y por eso no lo conozco en su plenitud, y entonces tengo que buscar una forma de observarlo sin que mi observación interfiera"*. Todo ese tipo de cosas refleja que éstas son las formas del conocimiento objetivo. Lo que uno se tiene que preguntar es por qué esa forma de conocimiento objetivo, en la misma forma, es portadora de la negación del conocimiento objetivo, es decir, es portadora de la ideología. No ya de una ideología religiosa (que no pretende ser objetiva porque brota de la subjetividad), sino de una ideología contraria al conocimiento objetivo que está portado en el propio conocimiento objetivo.

O sea, hay que abolir esa ideología.

Yo lo voy a poner así para no seguir más allá de esto. Ésta es una forma de conocimiento, es una forma histórica de conocimiento. Nosotros estamos diciendo la conciencia es la portadora de la capacidad para organizar el trabajo individual y organizar el trabajo social. Por lo tanto, la conciencia es el producto de su propio desarrollo histórico. Las formas que tiene esa conciencia son el producto de su propio desarrollo histórico. Por lo tanto, la forma objetivada de esa conciencia en este caso... Puede haber muchas objetivadas, pero la forma objetivada de esta conciencia como una conciencia objetiva es una forma de organizarse el proceso de vida social. Todas las formas de organizarse el proceso de vida social tienen un carácter histórico. Por lo tanto, la conciencia objetiva portadora de la organización del proceso de vida social, esa conciencia científica, es una forma de organización de la vida social, es una relación social, y como tal, es una forma histórica. Entonces, lo que uno no

puede plantear es al revés, lo que uno no puede decir es: todas las relaciones sociales son históricas pero el método científico, que es una relación social, esa es natural. Ésa tiene por naturaleza la forma en que nosotros lo conocemos hoy. Entonces, la pregunta que yo me haría frente a tu pregunta es qué es a lo que yo llamo "teoría". Si yo voy a llamar a todo conocimiento objetivo teoría, entonces me tengo que preguntar por producto de qué forma y de qué método es. Y entonces, lo que puedo decir es: esa forma que tiene hoy dominante esta relación social es el producto de una conciencia enajenada, y, por lo tanto, es portadora de la enajenación. Y como portadora de la enajenación, porta esa enajenación no por su contenido, sino por su propia forma. No es que yo le puedo poner a ese método distintos contenidos, y entonces me va a salir portadora de un contenido ideológico o no, sino que la forma que tiene ese conocimiento es por sí misma portadora del carácter ideológico. Ahora, lo que nosotros estamos mirando es una forma de conocimiento que no es igual a esa. Nosotros, justamente, estamos diciendo que aparece en la ciencia natural una explicación de la gravedad, y eso no es una explicación de la gravedad. Eso hay que preguntarse cuál es la determinación que está presente ahí. Y, por lo tanto, ya de por sí no estamos planteando que el conocimiento objetivo tenga que partir de una abstracta subjetividad, sino que estamos diciendo que el conocimiento objetivo necesita ser objetivo. Y hasta acá, nos lo estamos planteando como un conocimiento que brota de una determinada subjetividad que se conoce a sí misma objetivamente. Entonces, no sé si contesté a tu pregunta, que tenía muchas connotaciones. Yo no contestaría en un término abstracto general porque se puede prestar a que se convierta en una abstracción, porque necesita todo un desarrollo de las determinaciones que están adentro para poder discutirlo. Entonces, si nosotros miramos, y ahora lo que vamos a seguir mirando es la conciencia del productor de mercancías que está enajenada en la mercancía, y que le aparece esto como un atributo natural de la mercancía... Esa conciencia objetiva va a estar, va a ser portadora de esta naturalización. Y, por lo tanto, va a ser portadora de un fundamento que no es objetivo.

O sea, es objetivo, pero es portadora de un fundamento que no... Es objetivo porque...

Sí, es objetivo porque va más allá de lo que la subjetividad individual, en la acción práctica, se enfrenta. Se pregunta por algo que no es mi determinación. No es que Adam Smith se pregunta por quién es él en su subjetividad individual. Lo que él se pregunta es por qué es él, pero en cuanto esa subjetividad lo trasciende en su individualidad. Y cuando se enfrenta a esto, se lo enfrenta de una manera objetiva: trata de explicarse por qué hay una determinada forma de organizarse la vida de la sociedad que él, a cierta altura, va a decir "porque esto es natural". Y ahí va a detener su desarrollo objetivo. Pero mientras, va a estar avanzando en un conocimiento que tiene un carácter objetivo.

Porque eso es natural como en otra época se hubiera dicho que era producto de Dios.

Sí, sí. Pero el problema es que, justamente, hay un avance en ese conocimiento objetivo porque se eliminó una construcción que era ajena a toda objetividad. Y esa es las discusiones que va a tener, y esto es el papel que van a jugar, en gran medida, todos estos teóricos de la época que van a estar superando las concepciones religiosas que dicen, por ejemplo, que los individuos por naturaleza divina no son todos iguales. Y estos lo que se van a contestar es que, por naturaleza, son todos iguales. No simplemente porque, por decirlo así, a mí me parece que son todos iguales, sino porque objetivamente lo van a mirar y en la relación social todos aparecen como iguales. Todos aparecen cambiando equivalentes, por lo tanto, indiferenciados unos respecto de los otros. Entonces, va a mirar eso y va a creer que es natural, pero va a ir un paso más allá de lo que era una conciencia que no se detenía a mirar esta condición.

En lo que viene a ser, a nivel universal, el desarrollo del conocimiento objetivo, yo me pregunto entonces, como que hay un retroceso, en el sentido de que la comunidad científica no admite que en realidad hay muchas dudas, hay muchos baches...

Estamos derivando demasiado. En primer lugar, pensar que la ciencia está en retroceso... La ciencia sigue transformando las condiciones de producción de la vida humana en una forma que, si uno tuviera que decirlo en términos muy generales, es cada vez más potente. Lo cual decir que está en retroceso sería hacer una abstracción... Vamos a ponerlo así. Ya que estamos derivando, vamos

a seguir derivando. Uno tiene que diferenciar acá entre los científicos prácticos y los teóricos del método científico. Los científicos prácticos, en general, ignoran de manera absoluta toda discusión en torno al contenido de lo que hacen, y su respuesta es “yo lo que hago sirve, así que no me vengan a decir que mi fundamento falla”. Entonces, en el terreno de los fundamentos de la ciencia, lo que va a parecer no es simplemente esto que vos decís. Lo que va a aparecer es, durante todo el siglo XIX y casi hasta la primera mitad del siglo XX, aparece esto de que el positivismo es la forma absoluta del conocimiento objetivo, y que no tiene ningún problema. Las críticas que se le hacen... Y ahora me voy a referir al mundo de los científicos en general normales, las críticas que se le hacen pasan totalmente desapercibidas, irrelevantes a su potencia. Y esa ciencia es la que va a revolucionar al mundo. A mediados del siglo XX, aparece todo el cuestionamiento de que en realidad esto no es así, el conocimiento objetivo no es posible; aparece esto de que toda teoría tiene un contenido de carácter ideológico, y de ahí es donde sale el planteo de que es la comunidad de los científicos... Como es imposible tener una verdad objetiva, porque no existe la verdad objetiva, no existe el conocimiento objetivo. El conocimiento objetivo siempre brota de la subjetividad del que conoce y por eso está viciado de subjetividad. Lo que va a parecer es, bueno, como no hay una forma objetiva de conocimiento objetivo, la única posibilidad de avanzar en este terreno es que esos cuya razón de existencia es la búsqueda de la verdad (que esos son los científicos, que son la plenitud del individuo libre, porque el conocer las propias determinaciones, ése es el desarrollo de la libertad; entonces esto es la plenitud dentro de la sociedad, ésta es la plenitud del individuo libre), se ponen de acuerdo y resuelven qué va a ser aceptado en determinado momento como una verdad objetiva. Eso es lo que va a aparecer como la forma única posible de avanzar en el conocimiento. Si uno mira la forma que tiene el método científico en general, que es la de una representación lógica, la observación de que esa representación no puede conocer objetivamente y que necesita parecer arrancando de un fundamento subjetivo es inobjetable. Y es inobjetable no sólo para las formas sociales (que son formas naturales, así que todo lo que uno dice de las formas sociales lo está diciendo de una forma natural), sino que tiene el mismo problema cuando uno trata de conocer eso que se llama las simples formas naturales. El conocimiento matemático está aceptado que no puede tener un fundamento lógico, que tiene que tener un fundamento de carácter o intuitivo, o tiene que tener un fundamento de carácter axiomático. Cuando se dice intuitivo, aparecen todos los problemas de que brota de la subjetividad, y entonces no es objetivo. Y si es axiomático, el primer problema que tiene es que toda construcción matemática tiene que empezar por un axioma que dice que esta es una construcción... Ahora no me acuerdo el término exacto, pero este axioma está bien construido. ¿Y como sé que este axioma está bien construido? Porque tengo un axioma que dice que ese axioma estaba bien construido, y nunca puedo cerrar el fundamento. Ahora, esto es aceptado así. Uno va a un teórico matemático que hace teoría de la matemática y le plantea esto, y lo saca corriendo porque dice “son cosas irrelevantes, yo parto de los axiomas y ya está”. Entonces, ésta es la situación general normal de la ciencia hoy. Así está planteado, y así está aceptado. Uno tiene los extremos de los que dicen “a mí qué me importa”, y en el otro extremo están todos los planteos que dicen que como el conocimiento objetivo es imposible, la poesía tiene la misma potencia cognitiva que una teoría científica.

Pero igual podría considerarse un avance el conocer los límites del pensamiento lógico. O sea, como conocer una determinación más de lo que se supone, de lo que se enfrenta...

[Otro compañero] Para mí le escapa al problema de cómo está determinada justamente... Porque dice: no existe conocimiento objetivo porque todo está mediado por la subjetividad del que conoce, pero de hecho no se pregunta al respecto de cómo está formada la subjetividad.

Dice “es un individuo abstractamente libre”.

Exacto, pero eso en realidad no lo problematiza.

No problematiza la propia afirmación que vos acabás de hacer. Si yo digo que no es posible tener un conocimiento objetivo y que toda brota de la subjetividad, lo primero que tengo que pensar es que esa afirmación brota de la subjetividad. No tiene por qué ser objetivamente así. Lo primero que efectivamente está ausente es el preguntarse por la propia subjetividad. Ahora, eso está aceptado

así, y esto es la forma general que tiene la ciencia hoy. Cuando vos decís que hay un avance en ese reconocimiento, uno puede poner en discusión dos cosas...

Lo decía comparándolo con el absolutismo del positivismo, cuando había una fe ciega en...

Sí, lo que pasa es que, primero, esa crítica existía con distintos grados de desarrollo, empezaba existiendo en Hegel. Hegel ya tenía críticas a ese tipo de problemas, con respuestas que él mismo no podía dar porque como las tenía que poner al revés como un problema de inmadurez del pensamiento, inmadurez en el desarrollo de la idea, entonces no podía explicarse por qué ésa era la forma histórica de la conciencia en un determinado momento. Uno lo puede reconocer en el desarrollo que hace Marx, donde aparece una forma de conocimiento que no es la misma que es la forma general de conocimiento. Y cuando uno lo mira a ese proceso y se lo enfrenta, no se lo enfrenta como un avance, en el sentido de decir "bueno, y ahora lo que tenemos que hacer es superarlo", sino que se lo enfrenta como lo que uno podría llamar un retroceso ideológico. Ahora no hay posibilidad de conciencia objetiva.

Una fatalidad...

No, es peor que una fatalidad. Esto, con algo que nosotros vimos hasta acá y hablamos la otra vez... Si uno dice acá lo que uno tiene adelante es una organización del trabajo social en la cual el individuo que trabaja tiene el control pleno sobre su trabajo individual y no tiene ningún control sobre el carácter social de su trabajo, la forma que supera a esto es un individuo que tiene el control pleno sobre su trabajo individual (porque si no es un retroceso en esto) y al mismo tiempo tiene el control pleno sobre el carácter social de su trabajo. Esto quiere decir que porta en su conciencia y voluntad el conocimiento objetivo respecto de qué parte del trabajo social está haciendo. Si yo digo que el conocimiento objetivo es imposible, entonces digo es imposible la superación del modo de producción capitalista porque estoy planteándolo... Es una barrera de carácter absoluta. Y es como esa barrera que nacen estos planteos. Y cuando nacen estos planteos, además, la forma más aparentemente crítica que van a tener, que es toda la construcción posmoderna... Lo que va a decir es, no sólo es imposible el conocimiento objetivo, sino que lo que va a decir es que todo intento de desarrollo del conocimiento objetivo, en realidad, lo que encierra es un intento de dominación, de coartarle la libertad al otro. Entonces, no sólo no se puede hacer, sino que es repulsivo.

Y ahí uno se encuentra con las dos caras de esto. Uno puede encontrarse con la cara de Lakatos, diciendo, bueno, uno puede disentir respecto de qué es el conocimiento dominante, pero es mejor que lo haga en privado en su casa, porque uno no puede ir impunemente contra el sentido común en el ámbito de los científicos. Y si alguien osa hacer eso, e ir a hacerlo en público, entonces lo que hay que hacer es evitar que tenga todo tipo de financiación, y evitar que tenga posibilidades de publicación. Ésa es una cara. Y la otra cara es los que dicen "esto es un atentado contra la libertad". Y entonces, uno escucha planteos cuando se hacen discusiones sobre organización del partido político de la clase obrera que dicen: "¡Horror! Ése es un intento de oprimir, ése el deseo que tienen unos miembros de la clase obrera de oprimir a otros miembros de la clase obrera". Cosa que yo he escuchado así, un poco más o menos en esos términos a alguien que estaba sentado, no voy a decir que, a mi izquierda en el sentido político, pero sí que estaba sentado a mi izquierda. Son dos caras del mismo tipo de planteos. Hay una discusión que me parece muy ilustrativa sobre todo esto. Está en internet todavía. Supongo que algunos de ustedes habrán oído hablar de esto, que es la discusión que tuvo Sokal (Sokal es un físico norteamericano neoyorkino) con... No sé si conocen la anécdota... Hace unos 5 años... Pasa el tiempo demasiado rápido, a lo mejor un poquito más... Habrá sido a mediados de la década del noventa, mandó un artículo a una revista norteamericana posmoderna diciendo que cada vez había más físicos que habían llegado a la conclusión de que el universo era una construcción lingüística. Que cuando los físicos hablaban del universo... No es exactamente "el universo", pero era algo por el estilo... Reconocían que eso era simplemente una construcción lingüística. Y los posmodernos le publicaron el artículo. Y a continuación, en otra revista, este Sokal publicó un artículo diciendo *"todo eso que yo dije ahí es un disparate, y el único objetivo que tenía era mostrar que los posmodernos son capaces de publicar cualquier cosa, y les resulta simpático. Está lleno de cosas que no quieren decir nada, hay citas de textos que no existen"*. Esos posmodernos son la izquierda de los intelectuales norteamericanos. Y entonces, empieza toda una discusión en la cual unos dicen "¡Qué horror! Esto no se hace, hay que tomárselo en serio";

otros, que festejan que los intelectuales de izquierda son todos una manga de chantas. Y la defensa que hace Sokal frente a esto... Dice que algunos amigos de él le dicen que por qué discute con esta gente, por qué pierde tiempo con esta gente. Y su respuesta es que porque él tiene algunos amigos que son científicos sociales y que son gente seria. Así que todo el contenido de la ciencia social se reduce a “yo tengo un amigo que es científico social” y que entonces, cómo voy a estar contra la ciencia social en esas condiciones. Uno mira la base de lo que tiene Sokal y uno le podría decir a Sokal “mirá, vos tenés exactamente los mismos problemas que tienen los otros; estás diciendo que todo esto es una construcción que no se sostiene, que no tiene base sólida, y la tuya tampoco tiene base sólida”. Esa parte de la discusión nunca apareció. Pero aparte de que es muy divertido como episodio, es muy ilustrativo de cuál es la situación en esto que vos planteas, de qué es lo que se discutía en ese ámbito de la ciencia. Y que quedó en la nada, porque los científicos de la naturaleza se preocupan por la ... (?) y los posmodernos decayeron, no porque Sokal les hizo esto... Después escribió otro libro que se llama *Imposturas intelectuales*, que está dedicado a autores franceses, de Lacan hasta no me acuerdo quienes más caen en su desarrollo... Parte del funcionamiento de las ciencias es eso: nos peleamos un rato sobre algo, y después todos nos olvidamos de que nos peleamos sobre ese algo, y nos empezamos a pelear por otro algo que está en otro lugar.

Esto derivó demasiado en las formas concretas del fetichismo de la mercancía (porque eso es lo que son), pero yo diría que avancemos más sobre nuestro objeto inmediato no tan desarrollado. No sé si hay alguna otra cosa que quieran discutir antes de seguir avanzando. Lo que nosotros habíamos planteado la vez pasada es que íbamos a entrar en el punto en el que Marx va a ir desarrollando qué forma está portada esto que estuvimos viendo, el carácter fetichista de la mercancía, en la conciencia del poseedor de mercancías o el productor de mercancías. Y entonces, lo primero que va a aparecer es el desarrollo de la conciencia inmediata. La conciencia inmediata, que es la conciencia práctica del productor de mercancías, que lo que ve es que el carácter social de su trabajo, que está hecho de manera privada, se pone manifiesto a través del cambio de sus mercancías. Se da cuenta de esto en el mercado, y acá hay varias cosas que Marx va diciendo que a veces se han prestado a distintas formas de lectura, y entonces vamos a mirarlo un cachito más. Lo primero que va a decir es que los poseedores de mercancías no cambian sus mercancías porque saben que son productos de trabajos iguales, sino que en el acto espontáneo de cambiar es que pone de manifiesto, sin saberlo, que son productos de trabajos iguales. No es que en el acto de cambiar se convierte en producto de trabajos iguales, sino que la forma en que se les presenta a los productores de mercancías ese proceso de igualación (que pueden hacer porque su mercancía vienen con el atributo común) aparece en el cambio portado bajo la forma de que, lo que ellos están haciendo no es igualar sus trabajos si no se presentan al cambio diciendo “el mío es producto de 10 hora de trabajo, dame uno que sea producto de 10 horas de trabajo”, pero que el resultado que obtienen en el proceso de cambio es que efectivamente se establece esta relación. Y entonces miran a esos productos de su trabajo y se empiezan a preguntar de dónde les salió esta capacidad que tienen para cambiarse. Y, de entrada, a lo que no se pueden enfrentar es que la forma que tiene para ellos el carácter social de su trabajo (que en otra forma de sociedad se manifiesta en el trabajo concreto), acá sólo está portado... Lo que es específico del modo de producción capitalista (por lo tanto, para los productores de mercancías) es que el carácter social de su trabajo está puesto en eso que yo había mencionado la vez pasada, que es que en el momento que cada uno va a trabajar para los otros (ya se va realizando el trabajo social) la única relación que tiene con los otros es que porta en su cuerpo una cuota de la fuerza de trabajo de la sociedad. Pero no una cuota que está asignada a una forma concreta determinada, sino una cuota de la capacidad para realizar trabajo en general. Y así es como se presenta de manera históricamente específica el carácter social del trabajo para el productor de mercancías. Es la forma en que está presente el carácter social del trabajo para el productor de mercancías. Es un problema de su conciencia y voluntad individuales la forma concreta que le va a dar al producto de esa capacidad que tiene.

Y entonces, frente a estas determinaciones, lo que va a parecer es cómo es que se va a ir desarrollando la conciencia práctica del productor de mercancías, y cómo esa conciencia práctica se va a ir convirtiendo en una conciencia de carácter objetivo, y, por lo tanto, de carácter científico. Cuando uno mira al productor individual de mercancías, ¿de qué forma se enfrenta a la potencialidad social que tiene su trabajo individual? No se lo enfrenta de manera inmediata como, bueno, él hace esta parte del trabajo social concreto. Se lo enfrenta bajo la forma de que su mercancía, el producto de su trabajo, tiene que ser portador de valor. Y, por lo tanto, la forma en que

se le presenta a él cómo organizar su trabajo social está puesta en pensar en el precio al cual va a vender su mercancía. Así es como él, como todo productor de mercancías, se enfrenta a su participación en la organización del trabajo social. Tengo que producir un objeto portador de valor. Ahora, ¿qué forma concreta tiene para mí el que produzca un objeto portador de valor? Bueno, tengo que producir algo que se pueda vender. ¿Y cuando destino cuál es lo que se puede vender? Cuando empiezo a mirar idealmente el precio de las distintas mercancías. Entonces, lo que va a aparecer es, desde el punto de vista del productor individual, el problema de la determinación del valor de las mercancías, esta forma específica que tiene el producto al trabajo social, aparece como un problema de cuál es la magnitud del precio.

Ahora, esto es desde el punto de vista del productor individual. Hay algo que nosotros hasta acá no apareció (y que después vamos a seguir dejando de lado), de lo cual no podemos dar cuenta de lo que sigue sin hacer una observación sobre esto. Lo que sigue a continuación es el problema de la economía política. Y cuando uno dice la economía política, ya no que se está refiriendo a la organización del trabajo individual. A lo que se está refiriendo es a la organización del trabajo social. No es el problema de qué es lo que va a ser este individuo o aquel individuo, sino que es el problema de cómo el conjunto de los individuos va a producir para reproducir la vida de la sociedad. Entonces, aparece un problema que, la forma de mirar la cuestión es distinta a la del productor individual de mercancías. No sé si esto está claro... Desde el punto de vista del productor individual de mercancías, el problema es a cuánto puedo vender mi mercancía. Esa es la forma en que yo tomo conciencia de mi vínculo social: como un atributo de mi mercancía. No es un atributo personal mío. Yo miro y digo “ésta se puede vender a tanto”, entonces, me conviene producirla o no me conviene producirla. Pero cuando empiezo a hablar de la economía política, ya no estoy mirando el problema la organización de mi trabajo individual, estoy mirando el problema de cómo se organiza el trabajo social. Cuando uno mira en Adam Smith, esto aparece de inmediato: no es el problema de la organización mía, es el problema de como yo, frente al cervecero, al panadero y al carnicero, participo en esa organización, y ellos participan en la producción de mi proceso de metabolismo social. Entonces, lo que va a aparecer acá es una mirada, una forma de enfrentarse a esto, que es distinta del productor individual. Ahora, cuando van a aparecer esas formas, la primera observación que va a hacer Marx es que esto sólo se presenta como un problema a contestarse cuando ya existe la producción de mercancías, cuando ya ha adquirido un grado de desarrollo lo suficientemente general como para que aparezca la cuestión de que acá hay una necesidad de organización general. Y entonces, no surge en la génesis histórica de la forma mercancía, sino que surge cuando la mercancía está presente. Y como surge cuando la mercancía está presente, aparece brotando en el mismo curso que brota la conciencia práctica de los productores de mercancías.

La pregunta con la que se va a arrancar es qué es lo que determina la magnitud del valor. Lo que no se va a preguntar es cuál es el carácter histórico del valor, cuál es el carácter histórico de la mercancía. Porque desde el punto de vista de cómo se organiza el proceso de vida social, cuando la mercancía ya alcanzó un cierto grado de desarrollo, la pregunta de por qué se organiza así aparece como irrelevante. El problema es organizarla. Y cuando se lo mira de cómo organizarlo, lo que aparece es la cuestión de qué es lo que determina la magnitud del valor de las mercancías. Si uno piensa en lo que hablamos la vez pasada de Adam Smith y el carácter misterioso o no de la mercancía, Adam Smith empieza hablando del valor en cambio. Cuando dice hay cosas que tienen un alto valor en uso y un bajo valor en cambio (problema de magnitud), y hay cosas que tienen un bajo valor en uso y un alto valor en cambio (problema de magnitud), hay que contestarse sobre este problema. No se pregunta por qué existe el valor en cambio. Para él lo que va a aparecer es que esto es una cosa natural. Y entonces, ya el conocimiento objetivo, en el mismo momento que surja, se va a estar enfrentando a esto que oculta su contenido. Y le va a ser irrelevante el origen histórico. Lo que le va a preocupar es la inmediatez del movimiento del cambio, y le va a preocupar, entonces, qué es lo que determina la magnitud del valor en cambio.

Entonces, hecho este planteo, lo que Marx va a hacer es justamente lo que no hace la economía política. Y lo va a ser de una forma que es completamente exterior al desarrollo que venía siguiendo, que es la comparación de la forma mercancía con las formas de organizarse la producción social donde lo que hay son relaciones personales directas. Y va a mirar esas otras formas en una comparación que es completamente exterior. No es de acá de donde sale el descubrimiento de cuáles son las determinaciones de valor. Al contrario, sólo se puede hacer esto después de que se ha explicado cuál es la determinación del valor como producto del trabajo social

hecho de manera privada. Y cuando vaya mirando estas otras formas, en cada una va a destacar “acá existe el trabajo abstracto”, “acá existe el trabajo concreto”, “acá se producen valores de uso sociales, hay una división del trabajo, y, sin embargo, no hay esta forma del valor. ¿Por qué? Porque el trabajo no se hace de manera privada”. Y va a tomar el ejemplo de Robinson. Lo que va a aparecer es, contraponiéndola a las representaciones que hace la economía política, en lugar de plantearlo como que esto es un abstracto estado natural del individuo productor de mercancías, lo que hace es presentarlo como si eso fuera una sociedad conscientemente organizada. Porque ¿cómo asigna Robinson sus distintas formas de trabajo concreto? De manera consciente. Porque como es el único que tiene que organizarse, esto está puesto en una subjetividad simplemente individual.

Entonces, lo que va a destacar de las otras formas sociales es que acá hay relaciones de dependencia personales, que cada uno participa en el trabajo social según lo que determinan sus atributos personales respecto de esa organización. Y contra esto, Marx va a contrastar, de manera también completamente exterior, una sociedad en la cual aparece lo que recién hablábamos: existe una organización del trabajo de individuos libres (eso quiere decir, de individuos libres que tienen el control pleno sobre su trabajo individual), pero que, al mismo tiempo, tienen el control pleno sobre sus fuerzas productivas sociales. Y que, como condición para esto, tienen que aplicar su trabajo sobre medios de producción que sean de propiedad inmediatamente sociales. Y entonces, lo que va a mostrar es, acá la organización del trabajo consciente del trabajo social es la que asigna a cada individuo qué parte concreta de ese trabajo va a realizar. Por lo tanto, existe el trabajo en abstracto, existe el trabajo concreto, existe un trabajo de carácter social. No necesita tomar el producto de ese trabajo la forma de valor. Ya está asignado el trabajo social a cada forma concreta útil antes de realizarse. Y está presentado de manera exterior. Y al mismo tiempo, después lo que Marx va a remarcar es que esta construcción, que aparece como si fuera una abstracta construcción ideal, sólo puede surgir cuando la sociedad haya desarrollado las condiciones materiales de existencia que se corresponden a esta organización... Yo ahora voy a volver a esto... Y dice esto es el fruto de una larga y penosa evolución. Y la otra cosa que va a decir es: sólo va a desaparecer este halo místico cuando aparezca esta organización. Y acá yo quiero marcar tres cosas. La primera es volvemos a tener el problema que hablábamos la vez pasada: si uno dice que sólo puede desaparecer el halo místico cuando exista esta forma organización, lo que aparece es una contradicción. Porque la desaparición del halo místico aparece como la consecuencia de esta forma de organización, pero esta forma de organización es en sí misma la eliminación de halo místico, con lo cual lo que uno se está enfrentando es que el halo místico tiene que haber sido reconocido como halo místico antes de que esa forma de organización exista, y, por lo tanto, antes de que pueda desaparecer. Entonces, tiene que existir como un halo místico que, al mismo tiempo, no sea un halo místico. No sé si está claro.

Pero no porque se explique, sino porque se reconozca su existencia...

A ver, reconocer esa existencia es dar cuenta de sus determinaciones. Y dar cuenta de sus determinaciones, yo lo usaría como sinónimo de explicar.

Pero una cosa es decir “esta organización funciona bajo una forma mística que no podemos explicarnos”, y otra cosa es explicarla a partir de conocer sus determinaciones...

El problema que aparece acá es: yo tengo que seguir prisionero del halo místico, y al mismo tiempo, haber destruido el halo místico. Entonces, uno se puede preguntar a esa altura qué forma tiene esa conciencia. Porque esta sociedad de individuos libremente asociados (eso quiere decir, conscientemente asociados), sólo en ésta puede desaparecer el halo místico. Pero la desaparición del halo no puede ser el producto de esa sociedad. Tiene que ser producto del proceso histórico que llega a esa sociedad. Y después, cuando acá hace la referencia que la sociedad necesitará contar con una base material o con una serie de condiciones materiales de existencia, uno se puede preguntar qué es lo que en concreto se hace referencia cuando aparece esto. Porque muchas veces está reducido a que haya mucho producto, y que entonces alcance para que todo el mundo satisfaga sus necesidades... En algo que también hablamos alguna vez, y que todavía tenemos pendiente de explicar, que es qué es lo que determina las necesidades en concreto... Si nosotros decimos que la conciencia es la forma de organizarse el proceso de trabajo social, entonces, lo que tenemos que

preguntarnos es qué condiciones materiales de la producción (por lo tanto, del trabajo social) requieren estar portadas en una conciencia que no está prisionera del halo místico. Esto no es un problema de masa de producto social, sino que esto hace referencia a un problema de forma material del trabajo. Simplemente, para dejarlo abierto... Hecho este desarrollo, Marx va, justamente, a volver sobre la forma que tiene la conciencia objetiva bajo la forma de economía política, y lo que va a decir es que la economía política, en lugar de descubrir en eso el carácter histórico de la mercancía, en esa comparación, lo que hace es darlo vuelta y atribuirle a toda forma histórica anterior el carácter de un cambio de mercancías. Y van a aparecer robinsonadas de Smith y Ricardo hablando del estado primitivo y rudo de la sociedad en la que es natural cambiar una cosa por otra.

Juan, sobre eso que vos leíste, evidentemente hay una diferencia en cómo está traducido en Siglo XXI. Sobre todo en ese último párrafo, porque está puesto de una manera que a mí me resulta bastante conflictivo, porque dice: "Para ello, sin embargo, se requiere una base material de la sociedad o una serie de condiciones materiales de existencia, que son a su vez ellas mismas el producto natural de una prolongada y penosa historia evolutiva". De una "penosa historia", no de una "prolongada y penosa evolución".

Por ahí yo lo puedo haber resumido, pero no importa...

Me preguntaba porque Marx hace esa afirmación, que en realidad es muy fuerte. No me queda claro que es para él "historia evolutiva", porque dice "la superación de todo esto va a ser el resultado de un producto natural de una prolongada y penosa historia evolutiva". O sea, quiere decir, si hablamos de superar todo esto que estamos descubriendo, y después, a lo que vos decís pasa otra cosa...

Varias cosas con esto. Primero, yo voy a tratar de no hacer ninguna interpretación. Voy a tratar de plantear qué es lo que me aparece a mí en varios términos. Cuando él dice "hay un proceso natural", uno puede decir, bueno, la historia natural humana es la historia del desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social. Entonces, en ese sentido está puesto el término "natural". Lo de "historia", vos me parece que hacías más hincapié en "una larga historia y penosa evolución", pero no sé qué inquietud te produce el término "historia evolutiva".

Todo ese énfasis en la cuestión natural, porque precisamente lo que estamos descubriendo con el fetichismo de la mercancía es la naturalización de cosas que no son precisamente natural. Entonces, cuando él a su vez explica la superación de eso trayendo de vuelta la cuestión de lo natural...

Yo creo que una vez algo habíamos hablado de esto. Vuelvo a decir lo que dije recién. Si uno dice que el ser humano, lo que lo determina como un género distinto de las especies animales es que realiza su proceso de metabolismo sobre la base del trabajo (esto es una determinación de carácter natural), simplemente uno está describiendo un atributo. Cuando uno dice "éste es el ser genérico humano" este diciendo "está en la naturaleza humana". No porque le haya salido del aire, ni nada, sino que porque es producto de su propia evolución. Formas de la naturaleza. Entonces, esto es lo que Marx plantea en el prólogo a la primera edición del Tomo I, donde dice que él se está enfrentando al proceso de vida humana, no es exactamente en estos términos, pero se puede poner en estos términos, como un proceso de historia natural. Entonces, tomo estas dos cosas y voy a mirar el problema de la naturalización. Pero para mirar el problema de la naturalización, lo primero que uno tiene que tener adelante es que el proceso de vida humana es un proceso natural. Por más complejidad que uno le vaya a encontrar, es una forma de existencia de la materia. No es algo que es ajeno a la existencia de la naturaleza. Que justamente por su forma, por la forma concreta que tiene ese proceso natural (esa forma concreta es el trabajo), desarrolla la capacidad para transformar a todas las otras formas de la naturaleza en formas de su propia existencia. Y en ese proceso (que es un proceso de carácter natural, es la forma de vida de esta forma de la naturaleza), en esa transformación del resto de la naturaleza en un medio para sí, lo que se va a ir desarrollando son las fuerzas productivas del trabajo social.

Disculpame, yo voy hilando distintas cosas... Nosotros habíamos hablado de que todo sujeto vivo tiene consigo la necesidad de avanzar en la capacidad que tiene para apropiarse del medio, que esto es un atributo natural de los sujetos vivos. Y que este sujeto vivo en particular que es el ser humano tiene esa determinación portada bajo la forma del desarrollo de las fuerzas productivas del

trabajo. Fuerzas productivas que no son del trabajo individual, sino que son del trabajo social. Y que, por lo tanto, cuando uno dice el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social, lo que está diciendo es la materialidad del trabajo y la forma de organizarse ese trabajo, que es un proceso natural... La forma de organizarse el trabajo humano es la forma que tiene el proceso natural. Que uno, para distinguirlo y no decir cada vez "es un proceso natural que tiene esta, esta, esta y esta determinación", es que le da el nombre sintético, a la organización de ese trabajo, de una relación social. "Uno" es la forma impersonal de decirlo... Uno no habla de relaciones sociales entre los animales porque le da el nombre de relación social a la forma propiamente humana que tienen las relaciones naturales animales. Lo mismo que el animal tiene como una relación natural, en el ser humano es lo que uno llama una "relación social". Ahora, la relación social es una forma natural, es una forma de organización de un proceso natural.

¿Dónde aparece la naturalización? La naturalización aparece básicamente de dos formas. Uno está mirando ese proceso de fuerzas productivas del trabajo social, de desarrollo de esas fuerzas productivas (por lo tanto, de desarrollo de la forma de relación social), y lo que dice es el ser humano es un sujeto histórico. Su forma natural de existencia es la de ser un sujeto que transforma consciente y voluntariamente su medio, y va produciendo cada generación a la siguiente de manera consciente. Por lo tanto, mirar un momento de ese proceso de desarrollo que es la historia natural humana, como si fuera la forma simplemente natural de este proceso, ésa es una naturalización. Miro la mercancía y digo "ésta es la forma natural de la organización del trabajo humano" y digo "ahí hay una naturalización". Porque estoy negando justamente el carácter histórico de ese sujeto natural. Le estoy negando el carácter histórico, estoy poniendo como origen de la historia lo que es el resultado del desarrollo histórico. Ésta es la primera forma de naturalización, en contra de lo que es el desarrollo de la historia natural humana. La segunda forma de naturalización (también hablamos alguna vez acá) es cuando le atribuyo a las relaciones entre animales el carácter de relaciones sociales. Las relaciones sociales son conscientes y voluntarias. El problema que tengo es que tengo que explicar por qué la conciencia y la voluntad tienen determinadas formas históricas. Pero las relaciones sociales tienen esa determinación que le es propia. Entonces, entre los animales no hay relaciones sociales porque no hay una organización consciente y voluntaria de su proceso de metabolismo. Y entonces, tengo un proceso de naturalización cuando me dicen que entre los animales ocurre lo mismo que entre los seres humanos: la forma concreta que tiene la organización del proceso de vida social de los seres humanos es la misma que uno se encuentra cuando va y mira la organización de un proceso de vida animal. Y acá tengo la otra cara de la naturaleza. No estamos haciendo ninguna de estas dos cosas. Lo que estamos viendo es un proceso de historia natural, pero es un proceso de historia natural humana. Y el proceso de historia natural humana es un proceso de carácter histórico, en el cual los individuos, los seres humanos, a través del desarrollo de las fuerzas productivas de su trabajo, se van transformando a sí mismos, y se van produciendo a sí mismos.

Yo creo que uno a veces choca con esto, porque este tipo de problemas aparece por dos tipos de discursos. Uno es el que dice que, como Marx tiene un método histórico, yo tengo que ver todo el desarrollo como si fuera un desarrollo de carácter... Que la forma del desarrollo tiene que ser una forma de desarrollo histórico. Y lo que nosotros planteábamos al arrancar en el capítulo uno es que no hay ningún proceso de desarrollo histórico. La historia sólo está presente como resultado. Y cuando aparece la historia, no aparece para explicar el resultado, sino que aparece como un contraste exterior con el resultado. Es como si fuera para ilustrar con más claridad el resultado. Pero el resultado no está explicado por la historia, está explicado por su propio movimiento. Y la otra es el planteo que aparece diciendo, bueno, el término natural debe ser rechazado porque es una naturalización. Y no, ¡hay una naturaleza humana! Y lo que no forma parte de la naturaleza humana es el valor de cambio o el valor. Pero lo que sí forma parte de la naturaleza humana es el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social. Es un producto de la naturaleza de ese proceso. Yo no quiero entrar ahora, porque el desarrollo que va a hacer Marx sobre esto está el final, donde para dar cuenta de eso que, hasta acá, era el resultado de la historia (pero que sólo aparecía explicado por sí mismo), hace falta mirarlo como un proceso de carácter histórico, no dentro de sí mismo, sino en el desarrollo de toda la historia natural humana. Entonces, cuando uno lo mira en el desarrollo de la historia natural humana lo que se encuentra es que la historia humana no podría pasar por otro lugar. Pero yo no quiero adelantarme.

Tal vez esa afirmación no es algo tan contundente como lo estoy viendo, y es una cosa obvia. O sea, decir eso, que es producto de una prolongada y penosa historia evolutiva... Tal vez como está afirmado en un párrafo donde es concerniente a la superación del fetichismo, tal vez yo, en la lectura que hago, le estoy atribuyendo un peso mayor que quizás es algo, como vos decís, obvio, pues todo eso es producto natural de una historia evolutiva, que es la historia natural del ser humano. Tal vez es una afirmación que tiene menos peso que el que yo creo que puede tener.

Tampoco me parece que sea así. Lo que me parece es que no es una afirmación al pasar, que no es que como lo dijo así podría haber dicho otra figura... No es intrascendente. En ese sentido, me parece importante, porque a vos te aparece como un problema a contestar. No la desearía diciendo, bueno, yo le doy más importancia de la que tiene. No, para mí tiene una importancia sustancial. La cuestión es que ahí está puesta como si fuera una afirmación inmediata. Y entonces, si uno quiere hacerle rendir cuentas a esa afirmación de todo su contenido, no está ahí el que esa afirmación rinda cuentas. Incluso, es una afirmación que en la obra de Marx si uno dice dónde está el rendir cuentas de esa afirmación, aparece en escritos anteriores, pero en última instancia está plenamente desarrollado en el Tomo I de *El Capital*. Me parece importante que te produzca un choque... No que la conclusión que saques sea, bueno, el choque era irrelevante. No, hay una afirmación que tiene un montón de contenido. Lo que no puede hacer esa afirmación es dar cuenta de la razón de su contenido. Por qué el proceso de desarrollo de la historia natural humana pasa naturalmente por el fetichismo de la mercancía es algo que a esta altura uno no se puede contestar. Ahora, yo podría decir, y si, pasa naturalmente por ahí porque no puede no pasar por ese lugar, porque es un momento necesario en el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social. Que encierra esto, que encierra lo que venimos viendo, que el productor de mercancías tiene un control pleno sobre su trabajo individual no tiene ningún control sobre el carácter social del trabajo. Ésa una etapa necesaria en el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social. Si uno lo mira en la comparación, la comparación con los anteriores no tenían el control pleno sobre su trabajo individual. En ese control estaban sometidos a relaciones de dependencia personal, y eso es una limitación en las fuerzas productivas del trabajo que el productor de mercancías no tiene. Pero al mismo tiempo, hay una organización del trabajo social que el productor de mercancías, hasta acá, no tiene. Entonces, uno podría decir en esa comparación, ya ahí está mostrando cuál es el contenido de este proceso de historia natural: que se pasa de una capacidad para organizar un aspecto del trabajo, a expensas de perder la capacidad para organizar otro aspecto del trabajo. Y cuando aparece la sociedad de los individuos libres, lo que aparece es la aptitud de la capacidad para organizar el proceso de trabajo: controlo mi trabajo individual porque controlo el carácter social de ese trabajo. Entonces, uno podría decir todo esto está atrás, es este desarrollo. Ahora, está sintetizado como un proceso de desarrollo, de historia evolutiva y que naturalmente pasa por esta fase. Ahora cuando vayamos a la conciencia del productor de mercancías nos va a aparecer esta cuestión.

Esto quería preguntar, pero no sé si viene al caso... En la Unión Soviética, ¿sería una vuelta a las relaciones de dependencia personal en la organización del trabajo? En el sentido de que se determinaba lo que tenía que hacer cada unidad de la producción... Pero si no, no importa, lo dejamos.

Dejémoslo. Pero no había ninguna relación de dependencia personal. Dependencia personal es: yo llevo en mi persona qué es el trabajo que voy a hacer... No desde que nazco (porque no puedo trabajar), pero a lo largo de toda mi vida yo estoy ligado por un determinado lugar concreto dentro de la organización del trabajo social. Y no es la situación en la Unión Soviética... Después vamos a mirar algo de cómo se presenta en la conciencia de la Unión soviética.

Dependencia personal con respecto a otro...

Mi persona con respecto a la persona del otro. Los dos formamos una unidad que es indisoluble. Yo no puedo realizar mi trabajo para el otro si el otro no está presente.

A mí no me queda tan claro la afirmación ésta que dice: "La figura del proceso social de vida, esto es, del proceso material de producción, solo perderá su místico velo neblinoso cuando, como

producto de hombres libremente asociados, éstos la hayan sometido a su control planificado y consciente.” Eso no me queda tan claro que sea una simple contradicción. En última instancia sería una complejísima contradicción... Si es que es una contradicción, también... Porque lo que queda claro de esta afirmación es que, como vos decís, la pérdida del mítico velo neblinoso será producto de la asociación libre de los hombres lo cual...

El hacer la asociación libre implica que no hay más velo místico. Yo no digo que hay una contradicción. Yo no digo que hay una contradicción porque se afirma una cosa... Va a aparecer en Marx, la contradicción está presente en que, para llegar a ese resultado, la condición está antes. Y al mismo tiempo la condición aparece como sólo producto de ese resultado. Entonces, es un problema. No quiere decir que no puede ser. ¿De qué forma se resuelve esa contradicción? Tiene que ser el producto de individuos que están prisioneros de su velo místico, y al mismo tiempo, no están prisioneros de su velo místico. ¿Qué forma concreta tiene eso? ¿Se entiende? Es el problema que uno tiene para contestar. ¿Cómo digo que la conciencia ésta no puede ser producto de esa sociedad? Porque es condición para esa sociedad la existencia de esa conciencia. Entonces, es esta sociedad la que tiene que producir esta conciencia. Resulta que esta sociedad es lo contrario de esa conciencia. Entonces, ¿de qué forma esta sociedad...

[Hay una intervención de varios compañeros a la vez, no se entiende]

No, porque la otra sociedad no puede existir hasta que no haya conciencia general. Ese problema que vos planteás es un problema que ha traído algunas consecuencias en estos talleres, donde alguna vez hubo una discusión muy violenta en torno a ese problema...

Porque el desarrollo de la conciencia es también el desarrollo de las fuerzas productivas...

A ver, el desarrollo de la conciencia es el desarrollo de las fuerzas productivas, porque es la capacidad para organizar el trabajo social y el trabajo individual. Es inseparable. No hay conciencia que se pueda desarrollar que no sea el mismo tiempo el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social. Ni hay desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social que no esté portado en el desarrollo de la capacidad para organizar ese trabajo, y, por lo tanto, en el desarrollo de la conciencia.

10 - Fetichismo y conciencia libre - 02/06/2009

[El audio es muy malo, puede ser que haya errores]

Lo que habíamos estado viendo era el planteo de cómo arrancaba la economía política mirando el problema de la determinación del valor, puesto como punto de partida lo mismo que era la conciencia vulgar inmediata del poseedor de mercancías, del productor de mercancías, que es el problema de la magnitud del valor. Y entonces, habíamos visto la comparación que va haciendo Marx con las otras formas de organización de la vida social donde el trabajo no se hace de manera privada e independiente, qué pasaba con las determinaciones en la magnitud del valor, de la sustancia del valor, pero la ausencia de la forma de valor. Entonces, creo que hasta ahí habíamos llegado la vez pasada. Lo que viene ahora es, justamente, la observación respecto de que la economía política descubre el contenido del valor llega a descubrir el contenido del valor, llega a descubrir las determinaciones de la magnitud del valor, pero lo que no puede enfrentarse de ninguna forma es a la forma que tiene el valor. A la economía política le parece que el valor se expresa necesariamente en cantidades de su contenido, y que cuando no se expresa en cantidades de su contenido, eso es simplemente por una cuestión de facilidad. Esto va a aparecer en Smith en particular, diciendo ¿por qué el valor en cambio se expresa en cantidades de otra mercancía en la forma de dinero? Y dice porque es más fácil y natural (?) que hacerlo en cantidades de trabajo. Nunca se le ocurre preguntarse por qué necesariamente, siendo la sustancia del valor la cantidad de trabajo, nunca se puede expresar como cantidades de trabajo. Esto le aparece a la economía política, este problema. Y el desarrollo que va a hacer Marx sobre esto dice porque en la forma de valor es donde queda de manifiesto cuál es el carácter histórico del modo de producción capitalista. La determinación del valor brota de lo que es específico del modo de producción capitalista, que es

que el trabajo social está hecho de manera privada e independiente. Y entonces, lo que uno se enfrenta cuando se enfrenta a la forma del valor, lo que tiene delante es el carácter histórico del modo de producción capitalista y, al mismo tiempo, la evidencia de que acá no hay una organización de la producción social en la cual la conciencia organiza esa producción, sino que es al revés, que ésta es la forma automática de organizarse la producción social que opera a espaldas de la conciencia de los individuos. Y entonces, a la economía política le parece que el valor es un (?) de carácter natural (que es lo que veíamos con el fetichismo de la mercancía). De hecho, cuando uno mira las obras de la economía política clásica, lo que va a tener delante es la afirmación de que, por naturaleza, los productos del trabajo son objetos cambiables.

Va a aparecer este planteo. Y después, en algo que Marx va a mencionar... Acá no lo pone específicamente, pero que lo que va a mencionar en distintos lugares de su desarrollo, que cuando se avanza en el desarrollo de esta forma de valor, lo que le ocurre a la economía política no es simplemente que no se puede dar cuenta de cuál es el carácter específico del valor, sino que lo que tiene que hacer es ocultar el carácter específico. Y entonces Marx va a hacer el contraste entre lo que va a llamar la "economía política clásica" y la "economía política vulgar", diciendo que la economía política vulgar se limita a moverse en las apariencias más crudas, más inmediatas, y sobre la base de ese movimiento de las apariencias más inmediatas va a consagrar las formas propias del modo de producción capitalista como si fuera el mejor de los mundos posibles. Donde acá ya no hay por objeto descubrir cuál es la determinación que objetivamente está presente, sino que va a haber por objeto, al contrario, producir una construcción ideológica que borre toda evidencia de qué es la determinación de ... (?)

Esa afirmación, ¿puede ser que presuponga que el que lo oculta tiene conciencia no inmediata?

Ahí hay dos cosas. Puede ser que se lo oculta y no sea consciente de que lo que está haciendo es ocultarlo, por un lado. Lo que está haciendo es expresar la plenitud de la apariencia de que las cosas son cambiables por naturaleza, y que entonces se le presente simplemente así. Dicho eso, uno da un paso más y dice, pero en realidad, para que se le presente así tiene que cerrar los ojos muy fuertemente y tratar de no ver lo que está adelante. Hecho este desarrollo que plantea Marx acá, esto es un desarrollo de la conciencia que tiene una forma objetivada y que, por lo tanto, es apropiable por los otros individuos con sólo apropiarse de esa forma objetivada que tiene. Es un texto del cual uno se puede apropiar. Con lo cual, para poder producir esa conciencia fetichista que intencionalmente se detiene en las apariencias, hay que intencionalmente proponerse no leer, o leer como a uno se le antoje el texto donde está puesto el desarrollo que ya forma parte del conocimiento social. Entonces, empieza un proceso que va más allá de "no me dí cuenta porque ésta era la apariencia"... No me dí cuenta porque ésta era la apariencia, pero porque yo no quería hacer más que mirar las apariencias, dadas vuelta y presentarlas como si tuvieran un contenido distinto del que tienen. Cuando habla de la economía vulgar no cita a nadie en particular, pero en la época él se va a referir a algunos ricardianos como parte de la economía vulgar... Contemporáneos de Ricardo y anteriores. Esto es una conciencia que se presenta como si fuera una conciencia objetiva, porque tiene la forma de una ciencia... Que esto era lo que yo quería mencionar después porque la vez pasada estábamos hablando y había aparecido alguna cuestión en torno a esto... Se presenta bajo la forma de una ciencia. Es más, en el desarrollo posterior que va a tener, va a decir que el único lenguaje propio de esta ciencia es la matemática, porque es puramente objetiva. Tiene la apariencia más plena de ser un conocimiento de carácter objetivo, y en realidad, su verdadero contenido es haberse detenido en... Vuelvo a decir esto, no es sólo por detenerse en las apariencias, sino que es construir apariencias. Lo que a la conciencia vulgar no se le presenta de esa forma, a esta economía política vulgar sí la hace presentarse de una determinada forma. No sé si se entendió esto. Entonces, lo que uno tiene delante para preguntarse qué es eso, es una construcción que tiene la forma de una construcción de carácter objetivo, y que en realidad lo que hace es manipular las apariencias para construir algo que es lo contrario del carácter objetivo que es una construcción de carácter ideológico.

Ahora, yo les iba a proponer esto. Prácticamente estamos terminando el seguimiento del capítulo primero, pero yo quiero hacer un planteo con respecto de la conciencia que va más allá de lo que está acá en el capítulo primero, y después lo que les iba a proponer era hacer una discusión sobre las formas actuales del fetichismo de la mercancía. Cuando Marx escribe esto, la economía

neoclásica como economía neoclásica todavía no está constituida, o recién se está constituyendo. Hay un montón de formas que aparecen antes. Existe una cierta tendencia a plantear como si la economía vulgar fuera la economía neoclásica. Y lo que yo les quiero plantear para que discutamos es una serie de formas de economía vulgar que no son precisamente la economía neoclásica, que hace a la cuestión misma de cuál es el contenido de algo que se llama economía política después que se ha desarrollado la crítica de la economía política. La economía política, Marx plantea acá, arranca haciendo abstracción en la forma de valor, arranca sólo mirando el contenido. Y si nosotros miramos todo lo que se llama economía política hoy, en sus distintas versiones, arrancan exactamente en lo mismo: arrancan prescindiendo del carácter privado del trabajo y poniendo otras cosas como determinante del valor. No sólo la economía neoclásica, sino las otras formas que tiene la economía política hoy, o la economía como la llaman los neoclásicos. Pero mi propuesta era que nos detuviéramos en esta discusión, que nos va a llevar varias reuniones seguramente... Yo no quisiera avanzar más respecto de qué es las determinaciones de la economía vulgar porque me gustaría mirarlo en las formas concretas que tiene hoy.

El problema que uno tiene adelante es algo que tiene la forma de un conocimiento objetivo y su contenido no tiene un carácter objetivo... Que lo podría tener si simplemente se detuviera en las apariencias. Pero acá hay una construcción de apariencia: uno mira la cosa en lo inmediato y la cosa no apareció. Tal vez adelantándose a lo otro, pero me parece importante mirarlo, hay planteos que dicen que la economía neoclásica se detiene en una primera apariencia, y la economía clásica va a una apariencia más profunda. Y esto no es así. La economía clásica va hasta un punto, la economía neoclásica se ocupa de retroceder hasta la apariencia. No es que el primer paso es detenerse en esa apariencia. El primer paso era o la conciencia vulgar del productor de mercancías que se pregunta de dónde sale la magnitud del valor de sus mercancías, el paso siguiente es la economía política clásica que se pregunta cuál es la determinación de esa magnitud de valor. La economía neoclásica se ocupa de volver para atrás. Y cuando vuelve para atrás, acá aparecen cosas que cuando uno las mira dice, el productor de mercancías que tiene una conciencia simplemente vulgar no va a decir lo mismo que dice la economía neoclásica, va a mirar otra cosa, va a ver eso que fue el punto de partida a través del cual pasó la economía política clásica. Esta es una construcción de apariencia.

[Una compañera hace una intervención, no se entiende]

La economía neoclásica dice que todo individuo viene al mundo trayendo un bien que es útil y ... (?) que es el ocio, y el trabajo es el sacrificio del ocio. Uno mira lo que dice la conciencia vulgar, y nadie viene al mundo trayendo, como un bien, el ocio. La conciencia vulgar dice que el trabajo es condición de existencia humana, y que algunos pueden ser ociosos porque otros trabajan. Nadie cree que en realidad todo el mundo podría estar ocioso o maximizar su bienestar simplemente estando ocioso. Es una construcción que no es la apariencia.

[La compañera vuelve a intervenir, no se entiende]

Fijate que los que parten de la oferta y la demanda, en realidad, tienen un primer problema. El primer problema es que el ... (?) es parte de la economía neoclásica. La economía neoclásica tiene fundamentos que son anteriores, que explican por qué hay oferta y demanda. Y el fundamento anterior de por qué hay oferta y demanda, de por qué un individuo trabaja, está dado por la relación entre dos individuos. Si uno es un neoclásico convencido, lo primero que tiene que explicar es por qué hay oferta y por qué hay demanda. Y ahí aparecen todas estas determinaciones que pone la economía neoclásica. La economía neoclásica, para tomar el ejemplo más inmediato, dice que los bienes tienen precio porque son útiles y escasos. Y yo miro bienes que son útiles y escasos y que no tienen precio. No necesito ningún tipo de formación científica para darme cuenta de eso. Al arrancar, miro las cosas que están hechas a través de relaciones personales directas, el trabajo social que está organizado a través de relaciones personales directas, y lo que yo sé es que no tiene precio. Para creerme que tienen precio y que en realidad no se les nota, tienen que hacer una construcción teórica que se da de patadas con lo que mi experiencia práctica dice que ve.

[La compañera interviene, no se entiende]

Es que no es el fundamento de la economía neoclásica. La economía neoclásica va más atrás de eso. No dice "hay oferta y demanda". Empieza explicando por qué hay oferta y demanda. Justamente, como empieza a tener problemas (cuanto más trata de fundamentar, más contradictorio y más absurdo aparece), es que después se ocupa de no ir a ese fundamento. Pero el fundamento está. Los textos de la economía neoclásica van borrando fundamentos, va desapareciendo lo que en los primeros textos estaba como fundamento. ¿De dónde saco la curva de demanda? Y la tengo que derivar de las curvas de indiferencia de la recta de restricción presupuestaria. ¿Y cómo hago para tener curvas de indiferencia? Y tengo que decir que en todo individuo hay un principio de utilidad total creciente y utilidad marginal decreciente. Si no, no lo puedo construir. Entonces, yo no puedo estar explicando el precio por la oferta y la demanda, cosa que la economía neoclásica, si uno la toma en su coherencia, no hace. Empieza explicando desde otro punto, y después oculta que en realidad empezó explicando desde otro punto, y empieza a tomar las apariencias. Pero toma las apariencias para ... (?) explicaciones. Cuando llega a la explicación del desempleo, no se puede detener en la apariencia de la oferta y la demanda y va para atrás, y lo explica por problemas de maximización de utilidad. Cuando la economía neoclásica se plantea el máximo bienestar social, no lo explica por la oferta y la demanda, lo explica por el principio de utilidad marginal decreciente y utilidad total creciente porque si no, no se podría definir el óptimo de bienestar por el óptimo ... (?). Para la economía neoclásica ese fundamento no podría existir. Todo el fundamento de qué es ese óptimo brota de qué es la determinación del valor. Y la determinación del valor brota de la ... (?) los bienes que son útiles y escasos frente al individuo que tiene el principio de utilidad total creciente y de utilidad marginal decreciente. De eso sale que el valor no es una relación entre personas, sino que es una relación que cada persona tiene con las cosas ... (?)

[La compañera interviene, no se entiende]

Pero ¿por qué elijo? Primero, porque son útiles para mí y porque son escasos. Si no fueran útiles, yo no los elegiría. Si no fueran escasos, no tendría problemas de elegir. Tendría tantos que nunca podría llegar a un problema de tener que elegir. Elijo porque los bienes son útiles y escasos. ¿Sobre qué base elijo? Que soy un individuo que tiene este principio de utilidad. Toda la construcción es así. Si yo digo no es así la utilidad, no es que la utilidad total es creciente, para lo cual tengo que decir que puede haber un principio de... Que nunca puedo estar completamente satisfecho. Entonces, si yo no hago este planteo, entonces no puedo explicar la oferta y la demanda. En algún libro de texto que ya no se usa más... Porque me encontré con economistas de otra generación que dicen "yo nunca vi cómo se hacía eso"... Uno de esos libros de texto sería la derivación de la curva de demanda a partir de los mapas de curvas de indiferencia. Entonces, uno no puede reducir... Yo creo que es una crítica errada a la economía neoclásica cuando se dice incluso... Muchas veces Marx hace la crítica de los que explican los precios por la oferta y la demanda... Uno no puede reducir la crítica de la economía neoclásica a eso. Porque inmediatamente un economista neoclásico coherente lo que tiene que decir es, bueno, yo no explico por la oferta y la demanda. Yo explico por estas determinaciones que están en la naturaleza humana y están en la naturaleza de los bienes. Y la unidad de estas dos naturalezas son las que se expresan en la oferta y la demanda.

[La compañera interviene, no se entiende]

Que surge del principio de utilidad total creciente y de utilidad marginal decreciente y de ... (?). Surge de ahí. Cambian los gustos (eso quiere decir, cambian las utilidades marginales) y, de acuerdo a esto, lo que debería encontrar es un punto de equilibrio que es distinto al que tenía antes. ¿Por qué cambia la demanda? Porque cambiaron los gustos. Hay un orden en el desarrollo. La economía neoclásica tiene un orden. La economía neoclásica no puede aceptar que se junte (?) una tasa de interés real negativa. Porque implica que los individuos son perversos y tienen un principio...

No son racionales...

No, no, es un individuo racional que es un perverso, porque tiene una utilidad marginal creciente en el tiempo, que está dispuesto a que mañana tener menos de lo que tiene hoy. Yo creo que uno tiene

que tener mucho cuidado en no reducirlo a la apariencia porque el riesgo que corre es que si alguna vez tiene la posibilidad de discutir con un economista neoclásico que tiene los fundamentos, uno le quiera discutir en estos términos de la oferta y la demanda y ... (?).

[No desgrabé buena parte, no se entendía nada]

Aparece el problema de contestarse científicamente respecto del contenido de la mercancía cuando aparece el problema de cómo organizar el trabajo social de manera directa general. Aparece el problema de la acción política en el propio modo de producción capitalista. Las formas anteriores de acción política están basadas en relaciones de dependencia personal, ahí no aparece el problema de la mercancía. Aparece el problema de las formas que tienen las relaciones personales. Cuando se va desarrollando el modo de producción capitalista, empieza a necesitar contestarse de dónde sale el valor, qué es una mercancía. Que no empieza por la mercancía, sino que históricamente empieza por preguntarse qué es el dinero, empieza por el problema de qué es la riqueza social. Y la riqueza social, bajo esta forma particular, lo primero que presenta es la apariencia de que es un problema de cantidades de dinero. Recién después se puede empezar a preguntar qué hay más allá de su manifestación inmediata. Recién avanzado ese desarrollo es que no sólo se puede contestar, sino que aparece la pregunta de por qué las mercancías tienen valor. Si uno lo piensa en el desarrollo que va haciendo Smith, está sintetizando todas las cuestiones, arranca con la riqueza social como una cantidad de cosas materiales (que esa es la forma simple anterior que tiene la riqueza social), y luego dice, pero acá hay un problema porque la riqueza social tiene otra forma, que es la del valor de cambio. Y no son dos formas que se muevan juntas, pueden aparecer moviéndose de manera antagónica. El objeto del libro de Smith es la organización política de la sociedad, no es que quiere curiosear sobre la riqueza de las naciones. Cuando aparece el de Ricardo ... (?). La respuesta es una respuesta naturalizada, pero de todas formas es una respuesta que a lo primero que va a enfrentarse es acá está en juego es el trabajo. Tiene que ver con cómo se organiza trabajo. Antes ni se plantea como problema. En la sociedad feudal no está en juego la organización indirecta del trabajo social.

A medida que uno va avanzando en *El Capital*, cada vez más va a ir apareciendo que la producción general de mercancías sólo es posible en el modo de producción capitalista. La mercancía es la forma que tiene el producto del trabajo social en el modo de producción capitalista. Cuando empecemos con la parte donde aparece el capital directamente, nos vamos a enfrentar a por qué no puede existir una producción de mercancías general fuera del modo de producción capitalista.

Bueno, entonces aparece esto de la economía vulgar y aparece una observación que el fetichismo de la mercancía consiste en que algo que es una relación social aparece como si fuera un atributo material. Y el reflejo de esto aparece en las discusiones sobre el papel de la naturaleza en la determinación del valor. Cuando uno mira la teoría de la función (?) de producción de la economía neoclásica, aparece la naturaleza material de lo que la economía neoclásica llama "capital", que son los instrumentos de producción, puesto como la fuente del valor. Y después aparece una observación (que cuando lleguemos a formas del fetichismo de la mercancía nos la vamos a encontrar citada como justificación de un determinado planteo), donde dice que el valor de cambio es una determinación de carácter social y, por lo tanto, no puede contener ni un átomo de materialidad. Y acá lo que uno tiene que considerar, en lo que nosotros vimos del valor de cambio o del valor, es el trabajo abstracto socialmente necesario (y, por lo tanto, es la materialidad de ese trabajo) que se representa, cuando se hace de manera privada e independiente, cuando está organizado de una manera social específica, como un atributo puramente social de la mercancía. En el valor no hay un átomo de materialidad, pero es la forma en que se representa un gasto material de cuerpo humano. Es la forma social en la cual está representado ese gasto material. En sí mismo no hay materialidad, pero el contenido en sí es un gasto material. Entonces, cuando uno llega a este punto del final del capítulo 1, se encuentra con que, cuando arrancó, la mercancía estaba puesta como punto de partida. Lo que uno tiene cuando llegó a esta altura es que la mercancía es la forma que tiene la relación social general en una sociedad donde el trabajo social se hace de manera privada e independiente, que es lo mismo que decir una sociedad de individuos que no están sujetos a vínculos de dependencia personal. Entonces, ya a esta altura uno puede decir bueno, por eso empezó con la mercancía. Porque, en realidad, de donde empezó es la forma que tiene la relación

social general, la forma en que se organiza el proceso de metabolismo social en esta sociedad. Arrancó con la relación social, no arrancó abstractamente con una cosa por más que cuando arrancó le parecía que simplemente era una cosa. Arrancó mirando la forma concreta que tiene la organización general del trabajo social, la organización general de este proceso de metabolismo humano.

Y esto es un punto de desarrollo que le lleva a plantear lo otro que llega a plantear acá, que es: nosotros dijimos que la conciencia y la voluntad son las formas en la cual un individuo porta en su persona la capacidad para organizar su trabajo individual y participar en la organización del trabajo social. Y acá lo que nos encontramos es que la capacidad para participar en la organización del trabajo social, todo eso no es un atributo personal, sino que es un atributo de la mercancía porque ésa es la que porta la capacidad para esta organización. Entonces, lo que uno tiene para preguntarse, a continuación, es: ésta es la relación social general bajo la forma de una cosa, la capacidad para organizar el trabajo social está en la conciencia y la voluntad de los individuos, ¿cómo está determinada esa conciencia y voluntad? ¿Cuál es la unidad que tiene entre la organización que está fuera de la conciencia y la voluntad, y la conciencia y la voluntad del productor de mercancías? Entonces, vamos a volver a mirar, vamos a volver a hacer este recorrido de la determinación de la conciencia del productor de mercancías, pero ahora mirándolo en esta relación. Si la capacidad para organizar el trabajo social le pertenece a la cosa, entonces, ¿qué determinación tiene la conciencia y la voluntad de un individuo libre? Que lo que nosotros dijimos de entrada es que tiene la capacidad y tiene el dominio pleno para organizar su proceso de trabajo individual. Entonces, su conciencia es la portadora de la organización de su trabajo individual. No sé si antes quieren plantear alguna cosa.

[Una compañera hace una intervención, no se entiende]

Yo no diría esto... Porque una posibilidad es que sea una ley natural que no pasa por la conciencia. Y otra, que sea una ley natural cuya forma de realizarse sea una acción consciente. Entonces, ahí el término “natural” está usado con dos sentidos distintos. Cuando hace referencia a la división del trabajo, esto aparece como una división biológica del trabajo entre varones y mujeres. Entonces, ahí es donde aparecen las primeras formas de división del trabajo. Entonces, en este sentido yo creo que ahí el término natural está más volcado a un sujeto de carácter llamémosle “animal” que a todos los ... (?). En el segundo caso, ahí está puesto en el sentido que vos decías, de algo que tiene una fuerza de la naturaleza. No aparece brotando de mi acción. Por más que brota de mi acción, parece como si fuera una fuerza natural, como la fuerza de la gravedad. Cuando uno habla de la historia natural humana, uno está hablando de un proceso que es natural, bajo una forma concreta determinada, que lo enfrenta con todas las otras formas naturales, que encierra la potencia de apropiarse de todas las otras formas de la naturaleza, y que el contenido esencial es el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo. Y como es el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social, es el desarrollo de la conciencia y de la voluntad, porque ésa es la forma en que está portada la capacidad para organizar el trabajo individual y para participar en la organización del trabajo social. Entonces, es otro sentido...

Empecemos mirando, de vuelta, qué es un productor de mercancías. Nosotros lo que teníamos del productor de mercancías es que era un individuo libre. Y esto quiere decir que, en la organización de ese trabajo social, en la organización de su trabajo para los otros no está atado a ninguna relación de dependencia personal respecto de los otros. No tiene ningún vínculo personal con los otros. Condición para esto habíamos dicho era la propiedad privada de los medios de producción... La propiedad privada individual porque si no, no puedo tener dominio pleno de mi trabajo individual, que quiere decir que no estoy sometido al dominio personal de otro. Lo que nosotros nos encontrábamos, entonces, era un individuo que tiene un dominio pleno sobre su trabajo individual pero que, al mismo tiempo, aparece no teniendo ningún control sobre el carácter social de su trabajo. Y esto lo habíamos expresado diciendo que es un individuo que es independiente respecto a los demás, que tiene que hacer brotar su interdependencia social a través de la producción que realiza. El producto de su trabajo es el portador de su interdependencia social. Esa interdependencia social tiene un grado de desarrollo pleno porque el consumo de cada uno depende del consumo de los demás. Y, además, su relación social con los demás se le presenta bajo la forma de una cosa que tiene o no tiene ... (?).

Esto es lo que teníamos hasta acá del productor privado e independiente. La interdependencia social no se le presenta como un atributo de su persona: está mediada por el producto de su trabajo. Es un individuo que tiene el control pleno sobre su trabajo individual, no tiene control sobre el carácter social de su trabajo, lo cual quiere decir que no puede cooperar de manera directa con otros individuos porque, para eso, tendría que tener un vínculo personal. Y en el momento que está realizando su trabajo social no puede determinar si eso que está haciendo es socialmente útil o es socialmente inútil, si forma parte del trabajo social o no forma parte del trabajo social. Y entonces, cuando uno mira a este individuo lo que se enfrenta es: si tiene el control pleno sobre su trabajo individual que va a hacer para otros, ¿cómo es que sabe qué es lo que tiene que hacer? ¿Qué es lo que le dice su conciencia y su voluntad? Entonces, uno podría decir que lo primero que le dice la conciencia y la voluntad es que tiene que producir un valor de uso para otros. Y uno puede plantearse el ejemplo, cuando hablábamos del productor de ñoquis, diciendo que es un individuo consciente que, sabiendo que tiene que trabajar para otros, se pregunta por qué necesidades hay en la sociedad en la cual está. Sabe que tiene que producir valores de uso y se encuentra con que hay una parte la población que está desnutrida, que está pasando hambre. Entonces dice “yo no me equivoco si aplico mi trabajo social de manera privada e independiente a producir valores de uso para estos individuos, porque ¡claro que hay una necesidad humana en los otros individuos!, que es distinta que la mía”. Y si rige así el proceso de producción de su trabajo social, lo primero que se va a encontrar es que se equivocó. Y se equivocó porque la necesidad social, en una sociedad donde no hay vínculos de dependencia personal, no se presenta como un atributo personal sino como un atributo de la cosa, de la mercancía. Y en particular, se presenta bajo la forma de la mercancía que representa al trabajo social, es decir, el dinero. Desde el punto de vista de cómo se organiza el trabajo social de manera privada e independiente, la única necesidad social que existe es la necesidad social que puede ser representada o puede presentarse representada por el dinero. Esto es, la necesidad social que tiene capacidad de compra o la necesidad social solvente. La necesidad social es insolvente desde el punto de vista de cómo se organiza, cómo tiene que aplicar su trabajo social el productor de mercancías no existe, no cuenta en esa organización. El individuo cree que esa es la necesidad social que tiene que satisfacer, se equivoca. Y cuando se equivoca, como su relación social general tiene la forma de una cosa y no es un atributo personal suyo, si produjo algo que no es capaz de cambiarse (?) por dinero porque satisface la necesidad social que no se puede representar a través del dinero, lo que se va a encontrar es que trabajó de una forma que socialmente inútil, y luego, es inútil para él mismo. Produjo algo que no satisfacía el consumo de los demás. Luego, no puede satisfacer su propio consumo. ¿Estamos claros con esto? Acá lo primero que va a aparecer es, cuando uno habla de “necesidad social” uno tiene que distinguir con mucha claridad. Necesidades sociales puede haber de muchas manifestaciones, pero desde el punto de vista de cómo se organiza el trabajo social de manera privada e independiente, quiere decir lo que está en la conciencia del productor de mercancías, es que la única necesidad social a la que tiene que atender es a la que puede ser representada por dinero. Esto es lo que se le va a presentar ante todo al productor de mercancías en el momento en que está aplicando su capacidad para trabajar, su fuerza de trabajo, bajo una forma concreta determinada. Sabe que no basta con producir valores de uso para los demás: tiene que ser para los demás que pueda estar representado a través del dinero.

Y entonces, acá uno puede generar las determinaciones de lo que es el trabajo productivo desde el punto de vista... (?). Uno puede decir, el trabajo, desde el punto de vista simplemente material, productivo es todo trabajo que satisfaga una determinada necesidad social. Estamos hablando de trabajo social es una necesidad de... (?). Desde el punto de vista de la producción de valor, eso no es suficiente. Desde el punto de vista de la producción de valor, productivo sólo es el trabajo que produce mercancías. El trabajo que satisface necesidades humanas que no son solventes no es un trabajo productivo. Entonces, si nosotros miramos el momento en que el productor de mercancías está afirmándose en su condición de individuo libre... Porque la libertad es el tener el dominio sobre las propias determinaciones. Al conocer las propias determinaciones, la voluntad va a hacer que esas determinaciones se descarguen de una manera que satisfaga el simple... En el momento en que este individuo libre (es libre porque tiene el control de sus determinaciones en cuanto a trabajo individual) ejerce su condición propiamente humana de individuo libre, ése el momento en que el individuo sabe que lo que tiene que producir es un objeto portador de valor. Esto es lo que rige su conciencia. En realidad, no importa la forma concreta

material que va a tener su valor de uso. Si eso es un trabajo que hace para sí sólo si produjo valor. Si no produce valor entonces el trabajo para la sociedad es inútil, y para él es... Por lo tanto, acá lo que nosotros tenemos es la plenitud de la afirmación de la subjetividad propiamente humana... Tengo el dominio pleno sobre mi trabajo individual. Y en ese momento que ejerzo esta plenitud (es decir, que soy libre), lo que tengo que hacer es producir valor. El valor no es un atributo personal del productor de mercancías. El valor es un atributo social que tiene el producto de su trabajo. Por lo tanto, el valor es ajeno (?) al productor de mercancías. Cuando uno produce valor no está satisfaciendo ninguna necesidad como persona. Lo que tiene que hacer es poner su conciencia y voluntad al servicio de una potencia social que le pertenece al producto de su trabajo. Tiene que actuar como conciencia y voluntad de su mercancía. Tiene que haber producido un objeto portador de valor. La mercancía es un objeto inanimado que no tiene ni conciencia ni voluntad, pero uno tiene que ponerle la conciencia y la voluntad, tiene que poner la propia conciencia y voluntad al servicio de producir esta potencia social que tiene la mercancía. Entonces, lo que uno tiene es que el productor de mercancías, lo primero que tiene que hacer es actuar como *personificación* de su mercancía. Cuando uno dice como "personificación", lo que está diciendo es conciencia y voluntad no como persona (que se refiere entonces a la producción de valores de uso y consumo de valores de uso), sino a la producción de valor. Y sólo se puede actuar como persona en el modo de producción capitalista (donde está la producción de mercancías), si primero uno actúa como personificación. Actuar como persona quiere decir consumir los productos del trabajo. Y es consumir los productos del trabajo *social*. Para poder consumir los productos del trabajo social, primero hay que haber vendido. Y si uno se equivocó y produjo un objeto que no es portador de valor, entonces después no puede realizar sus determinaciones como persona. Si primero no actuó como conciencia y voluntad del valor en la mercancía, después no puedo actuar como conciencia y voluntad de ...? Esto lo suelo expresar diciendo: si uno mira lo que aparece como el atributo personal de la paternidad, el atributo personal de la paternidad genéricamente es alimentar a los hijos que todavía no están en condiciones de alimentarse por sí mismos. Para poder hacer esta afirmación como persona, primero hay que haber actuado como personificación. Si yo no vendo mi mercancía, si yo produje algo que no es socialmente útil... Socialmente útil además en el sentido de que su utilidad aparezca representada por el dinero... Si yo no produje algo que tenga ese atributo, no pude vender, no puedo comprar, no puedo afirmarme como persona en mi condición de padre porque no lo puedo dar de comer a mis hijos. Y uno lo puede mirar al revés y decir: uno no puede actuar como persona si no actúa en alguna medida como personificación. Uno lo puede poner diciendo que uno no puede ser lo que aparece en los términos comunes como una buena persona (satisfizo lo que es propio de la condición de padre, en este ejemplo), si uno antes no actuó como buena personificación. Uno puede actuar como buena personificación y puede ser una basura como persona, pero no puede hacer la cosa al revés. Siempre tiene que actuar en alguna medida bien como personificación para poder afirmarse como persona. Y entonces, nosotros tenemos esta primera determinación de la conciencia y la voluntad del productor de mercancías.

[Una compañera hace una intervención, no se entiende]

Si uno no consiguió producir una mercancía, no tiene forma de participar en el consumo social, con lo cual está muerto, para ponerlo así. Y, por lo tanto, efectivamente no se puede afirmar como persona. Antes de eso, uno dice: estando vivo hay una serie de cosas que son propias de la persona humana. Bueno, no se pueden satisfacer esas condiciones propias de la persona humana si antes no se actuó como personificación de la mercancía. Esto quiere decir, si antes no se produjo un valor. Lo cual quiere decir que cuando se estaba produciendo, en el momento en que el individuo estaba afirmando su libertad y, en la plenitud de su condición humana, lo que tenía era el control pleno sobre su trabajo individual, en ese momento tenía que estar actuando como personificación de su... (?).

[Un compañero interviene, dice algo sobre el 2001, no se entiende nada]

Después sobre eso vamos a avanzar llegando al final, pero sí. Cuando yo digo el ejemplo de que hay una parte de la población que se muere de hambre, y que eso no es una necesidad social desde el punto de vista de cómo se organiza la producción social ... (?)

... al margen de que guste o no me guste, desde el punto de vista moral o humano...

Esto es la forma en que se organiza la vida social en el modo de producción capitalista en lo que vimos hasta acá, ahora. Después vamos a discutir los aspectos morales, pero hasta acá esto es lo que se presenta.

O sea, estamos mal, pero vamos bien. [La chica es extranjera, usó la frase sin saber su connotación]

[Risas] En este país es peligroso decir eso, no conviene invocar... En el momento en que el productor de mercancías se afirma como un individuo que es plenamente libre, que afirma con su personalidad humana porque controla con su conciencia y voluntad su trabajo individual, sabe que lo que tiene que hacer es producir valor. Y el valor no es un atributo personal del productor de mercancías, es un atributo que tiene el producto de su trabajo. Produce su relación social en el mismo momento que está trabajando materialmente. Y entonces, si uno mira esto, lo que tiene delante es que el productor de mercancías tiene que... (?) su conciencia a la producción de un atributo social, de una potencia social que es ajena a su persona, que no le pertenece a él, sino que le pertenece a la cosa. Entonces, uno puede referirse a esto de manera sintética diciendo: la conciencia libre del productor de mercancías es la forma que tiene su conciencia enajenada en la mercancía. Y esto es el vínculo al que yo hacía mención antes. En realidad, cuando uno arranca por la mercancía arranca por la relación social general. Pero al mismo tiempo, uno está diciendo que la capacidad para organizar el trabajo social está portada en la conciencia y la voluntad. ¿Y dónde está portada la conciencia y la voluntad del productor de mercancías? Está portada en su mercancía, está fuera de él, está puesta en un atributo... (?). Entonces, lo que uno tiene es esta determinación de la conciencia del productor de mercancías: es libre, no está sujeto al dominio personal de nadie porque es el sirviente (?) de su mercancía; porque está enajenado en su mercancía; porque su conciencia y voluntad libres no le pertenecen a él, sino que le pertenecen a su mercancía.

Uno es un individuo libre porque es el sirviente (?) de una cosa. Cuando yo hice este planteo por primera vez, hubo una alumna que la expresión que hizo espontáneamente fue “para eso es mejor estar muerto”. Entonces, vamos a mirarle la otra cara (?). ¿Por qué uno es un individuo libre? Porque uno no está sujeto a la dominación personal de otro. No está sujeto al dominio personal de otro porque produce mercancías, porque organiza su trabajo social de manera indirecta. Entonces, ¿a qué le debe uno su condición de individuo libre? A estar enajenado en la mercancía. Si no estuviera enajenado en la mercancía, entonces, tendría que organizar su trabajo social a través de relaciones de dependencia personal. En este caso, no sería un individuo libre. Lo que nosotros tenemos hasta acá es que la libertad humana es la forma que tiene la enajenación. La libertad humana es la forma que tiene la enajenación en la mercancía.

Yo me quedé con una cosa de la vez pasada. La vez pasada era el tema de si uno puede... Su conciencia enajenada, porque es una conciencia que está determinada por este modo de producción de mercancías, no puede correr el velo de cómo está organizado el trabajo social. Vos justo le dijiste a ella que, en realidad, cuando uno habla del desarrollo de las fuerzas productivas también se puede hablar, no sé si está bien decir así, de un desarrollo paralelo de la conciencia y voluntad. En una sociedad de relaciones personales, la conciencia y voluntad tienen otra determinación. Mi conciencia está depositada en alguien que me dice lo que tengo que hacer. Entonces, no termino de ver, en este modo de producción de mercancías... La conciencia y la voluntad están determinadas de otra manera, están puestas en la mercancía, porque hubo otro desarrollo de los medios de producción. Esto que hablamos la vez pasada, de que no puede haber otra determinación de la conciencia en una sociedad de productores de mercancías, como que no termino de entender cómo pueden desarrollarse los medios de producción si la conciencia está determinada por ese modo y tampoco puede haber otra conciencia...

Yo voy a tratar de poner cosas que no debería. Vos hablaste de si se puede levantar o no el velo. Bueno, lo que estamos haciendo acá es levantar ese velo. Ahora, levantar el velo no quiere decir que la relación social pasó a tener otra forma. Y para mí, la relación social sigue siendo la misma que tenía antes. Hay una expresión vulgar que todo el mundo conoce respecto de que la libertad es la forma que tiene la enajenación en la mercancía o el dinero. Y esa expresión vulgar es: “el que

tiene guita hace lo que quiere". Es la forma en que la conciencia vulgar se apropia de esto. En esa concepción aparece el hacer lo que quiero, ésa es la libertad. Cuando yo digo "el que tiene guita hace lo que quiere" lo que estoy diciendo es, la libertad ésa no es un atributo personal: es un atributo que la persona recibe de la cosa. Si tiene dinero, entonces tiene la libertad. Si no tiene dinero, entonces no tiene la libertad. Esto forma parte del saber inmediato. Ahora, cuando yo hago todo este planteo de la conciencia libre como forma de la conciencia enajenada, vos lo tomaste inmediatamente como un planteo que genera de manera personal no ... (?) de acá, sino pensando... Y hacés bien en... (?) así. Pero esa no es la forma que comúnmente llega cuando uno hace este planteo. Porque yo puedo decir, sí, hay otras cuestiones a que el que tiene guita hace lo que quiere, pero yo no soy así. Me miró a mí mismo y yo soy un productor de mercancías, y, por lo tanto, mi conciencia libre es la forma que tiene mi conciencia enajenada. Entonces, es fácil decir el productor de mercancías es el único que va a ir por la calle... Pero yo no soy así, mi conciencia no es así, y acá, lo que apareció es que cuando uno empezó a hablar de la mercancía de lo que estaba hablando era de uno mismo. No era que estaba hablando de los otros porque son productores de mercancías. Uno está hablando de su propia conciencia, cosa que acá debería haber quedado claro de entrada, porque dijimos el problema es cómo organiza cada uno su acción política. Por lo tanto, está todo el tiempo hablando de lo que es la determinación de su propia conciencia. A mí me gustaría poner en discusión esto: ¿cómo piensan ustedes? ¿Cómo se miran ustedes a ustedes mismos, en cuanto individuos libres porque están enajenados en la mercancía? Entonces, esto lo dejé abierto. No es que le doy por terminado.

Efectivamente, la libertad es conocer la propia determinación. Esto quiere decir que cuando uno se sabe enajenado, entonces es más libre que cuando no se sabe enajenado. Y, por lo tanto, su acción tiene una potencia que no tiene la conciencia que no se sabe enajenada, que se cree abstractamente libre. Eso es una parte. Y otra parte es por qué esa conciencia que está enajenada en la mercancía y que se mira a sí misma como una conciencia abstractamente libre, en realidad, en eso que estamos haciendo acá, se enfrenta a la necesidad de reconocerse en su enajenación. Y esto no es porque nosotros somos vivos y los demás no son vivos, sino que uno tiene que explicarse qué necesidad está portada en la mercancía (que es la relación social general que tiene uno) que me lleva a que, en lugar de caer prisionero del fetichismo de la mercancía, me pregunte por la necesidad de mi conciencia, entendida (?) como forma de enajenación. Pero eso sólo puede brotar de lo mismo que es la determinación de la conciencia enajenada y de la conciencia libre. Sólo puede brotar de la mercancía. Por más que yo me mire como persona y pretenda contestarme de dónde salió esa necesidad, yo como persona nunca me lo voy a poder contestar. Porque no está ahí la necesidad. La necesidad está en lo que yo tengo de personificación. Tengo que preguntar qué personificación de la mercancía soy, para poder encontrarme la situación de enfrentarme a esta cuestión. Es la mercancía la que me hace enfrentar a esta cuestión porque mi conciencia es portadora de un atributo que es de la mercancía y no es de mi persona. Ése atributo es la libertad. Si yo avance mi libertad porque me conozco en mi determinación, entonces esto también se lo debo a la mercancía.

A mí me parece que esto de la libertad está como metido en términos de la capacidad de producción que tiene el individuo. Si tiene que organizarse con otros, no es libre. Ahora si viene con su mercancía, se cree libre pero no sabe que no lo es. [No es claro el audio, no es tal cual la frase del compañero, hay una parte que no se entiende]

Varias cosas. En primer lugar, es libre. Yo soy un individuo libre. Yo me reconozco enajenado en la mercancía y soy un individuo libre. No estoy atado al dominio personal de nadie. Realizo mi trabajo social sin tener vínculos personales con aquellos para los cuales trabajo. Soy un individuo libre. Lo que pasa es que esto es ser un individuo libre: es estar enajenado la mercancía. Cuando vos decís "condición", yo cambiaría lo de condición por "determinación". Porque si yo lo pongo como que estoy condicionado, parece que fuera fuera de mí que surge una cosa que me aparece como una limitación. Y no es una limitación. Eso es lo que soy yo. Respecto de la libertad como "conocimiento de las determinaciones" y la libertad como "yo no tengo determinaciones". Yo puedo decir que soy libre respecto de la gravedad, que no estoy condicionado por la fuerza de la gravedad. Y me tomo un avión, y cuando el avión está arriba, me tiro. La libertad consiste en no aceptar mis determinaciones. Y tardíamente me voy a dar cuenta de que yo no era libre respecto de la gravedad. Ahora, ¿cuándo

soy libre? Cuando conozco que yo soy una cierta manifestación de la gravedad. Conozco las determinaciones de otras manifestaciones de la gravedad. Me subo a un avión con un paracaídas, y salto con el paracaídas. Entonces, como conocía mis determinaciones, hice que mis determinaciones se realizaran de acuerdo a un fin que me pertenece. Entonces, la libertad no es la ausencia de condicionamiento, la ausencia de determinación. La libertad es: conozco mis determinaciones y por eso las hago operar de la forma que satisface mi finalidad.

Entonces, puede haber libertad en el productor de mercancías, necesita organizarse para producir con otros. Si ese tipo es consciente de sus determinaciones, también es libre...

Históricamente, en el desarrollo que nosotros tenemos hasta acá, nunca hubo una asociación que no pasara por las relaciones de dependencia personal. Cuando uno mira la libertad, la libertad es una relación social. Esto es lo que acabamos de hablar de antes. La libertad es una forma de relación social. No es un atributo natural del individuo. Es una forma de relación social histórica que nace con la mercancía. Como las mercancías sólo son el producto general del modo de producción capitalista, sólo nace como atributo general en el modo de producción capitalista. En los otros modos de producción anteriores no hay individuos libres como relación general. Cuando aparece la Grecia clásica (que aparece como el reino de los individuos libres), los poseedores de mercancías son libres entre sí. Los que produjeron las mercancías son esclavos. Con lo cual, ni el esclavo ni el amo del esclavo son individuos completamente (?) libres: están atados a relaciones de dependencia personal. Si yo miro la comunidad primitiva o el comunismo primitivo, en esa sociedad el individuo es inseparable de sus vínculos de dependencia personal. Uno lo saca de la comunidad, y el individuo está muerto. Los otros ni siquiera lo pueden reconocer como una persona. Es más, en una determinada época histórica, es comible, es un objeto comestible el cuerpo del individuo separado de su comunidad. Entonces, no existe la libertad antes del desarrollo del modo de producción capitalista.

Por lo que yo entendí del concepto de libertad que dabas, yo podría decir que el esclavo es totalmente libre conociendo sus limitaciones...

Hay varios puntos. En primer lugar, el esclavo no puede conocer sus determinaciones de manera objetiva. Es una abstracción pensar que, en esa forma de sociedad, la conciencia tiene un grado de desarrollo que permita reconocerse de manera objetiva. Marx da el ejemplo de Aristóteles, que es un gigante del pensamiento, y no se puede dar cuenta, en la sociedad que está, de dónde sale el valor porque para él los individuos no son iguales, no existe una naturaleza humana de carácter general. Entonces, el esclavo se enfrenta, en primer lugar, a esto: que históricamente es un individuo que conoce sus determinaciones de manera muy limitada. La segunda cosa que pasa es que el esclavo tiene mutiladas sus fuerzas productivas, y, por lo tanto, tiene mutilada su humanidad, por la relación de dependencia personal. No tiene dominio pleno sobre su trabajo individual; tiene dominio limitado sobre su trabajo individual. Entonces, cuando nosotros nos referimos a la libertad dijimos que, en esta doble determinación, cuanto más conozco mis determinaciones, más libre soy. Ahora, eso no quiere decir que yo pueda decir que todo grado de conocimiento significa "la libertad". Necesita un grado de libertad. El esclavo tiene un grado de conocimiento de sus determinaciones, está sometido a relaciones de dependencia personal, no tiene el control pleno sobre su trabajo individual, y no se espera de él los atributos productivos de un individuo libre. Ni los puede dar, porque no los tiene.

El productor de mercancías tiene el dominio pleno sobre su trabajo individual. Trabaja para otro sin estar sometido al dominio personal de nadie. Nadie le puede decir ni qué tiene que producir, ni cuándo tiene que producir, ni cuánto tiene que producir, ni cómo tiene que producir... Todo eso depende de su conciencia y su voluntad. Es un individuo que no está atado a relaciones personales. Conoce sus propias determinaciones. Las conoce hasta un punto. Se enfrenta a esta determinación, que es cómo organizar el trabajo social y le parece que es un atributo natural de las cosas. El fetichismo de la mercancía es la forma que tiene esa conciencia, que tiene una limitación en el grado de libertad que tiene. Cuando avanza el individuo libre, se reconoce en su enajenación, es más libre. Eso no quiere decir que no esté enajenado. Quiere decir que es un individuo que puede controlar su enajenación. *[No se entiende el final]*

Entonces, hay dos definiciones de libertad. Una es la social, de independencia con otras personas; y otra, las determinaciones más generales...

Para no tener dependencia respecto de las otras personas, uno tiene que tener la capacidad para organizar su propio trabajo individual. Están ligadas las dos caras de libertad. Yo no puedo ser libre si no tengo la capacidad para organizar mi trabajo social de manera privada e independiente. Y eso implica un cierto grado de conocimiento de mis determinaciones. Si yo soy esclavo, no tengo por qué tenerlas.

[Una compañera hace una intervención, no se entiende]

Pero eso es lo que uno llama un individuo libre. Pero cuando yo digo que es un individuo libre, en el sentido de que no estoy atado a relaciones de dependencia personal, no es que puedo ser más libre o menos libre. O estoy atado a dependencia personal, o no estoy atado a dependencia personal. La conciencia del productor de mercancías, así como va a naturalizar la mercancía, el atributo de cambiabilidad de la mercancía, va a naturalizar su conciencia libre. La expresión del fetichismo de la mercancía es que va a terminar pensando que la libertad es una condición natural humana; que no es una relación social histórica, sino que es una condición natural. Esta forma que tiene la conciencia, en primer lugar, más allá de toda construcción ideológica que uno quiera hacer, mi conciencia vulgar es que yo soy un individuo libre, y que eso es una condición natural. Es tan natural que se mide con la edad. Hasta cierta edad, yo soy un individuo que dependo de mis padres. Y a partir de cierta edad, yo soy un individuo libre. La naturalización de la libertad, ésa es la construcción. Después, todo el cultivo de la libertad como una condición natural eso es una construcción ideológica. En la conciencia inmediata uno también sabe que es libre.

[Una compañera hace una intervención, no se entiende]

Lo que pasa es que yo no tengo lazos de dependencia personal, porque mi conciencia y voluntad es capaz de organizar el trabajo social. Si mi conciencia y voluntad no son capaces de organizar el trabajo social, sino que dependen en esa organización de la conciencia y la voluntad de otros, entonces, yo no soy libre. El único que es libre es el que puede organizarlo. Cuanto mejor puedo organizarlo, más libre soy. Pero no dejo de ser un individuo libre respecto de cómo organizo mi trabajo social.

Para mí son grados de la misma cosa.

Sí, pero no me cambia respecto de si tengo una relación de dependencia personal respecto de los demás. Es más, yo estoy más enajenado, si se quiere, en mi mercancía, porque ahora, de manera consciente y voluntaria, hago las cosas que tengo que hacer porque estoy enajenado... (?). Respondo más a mi enajenación en la mercancía.

Yo sigo viendo dos categorías. Uno no puede desarrollar la libertad a través del conocimiento de las determinaciones hasta que es libre de la dependencia personal. Como que es la misma libertad que se transforma.

[Otra compañera comenta] Yo quiero hacer un aporte sobre esto. Me parece que todas las interpretaciones que hemos estado haciendo están referidas a la concepción de la libertad en la sociedad burguesa. Quizás habría que pensar en la liberación de la enajenación en la cosa que tenemos como la revolución. A veces me da la sensación de que queremos asociar la libertad burguesa, con otra noción que nosotros también llamamos libertad y que parecen confundirse.

Hasta acá no existe más libertad que ésta. La pregunta es, entonces, de dónde sale la necesidad de ir más allá de esto. Esa otra libertad, sólo puede existir no como producto a la libertad, sino como producto de la enajenación, como desarrollo de la enajenación. Cuando uno dice: me conozco en mi condición de portador de la conciencia enajenada, avancé en el desarrollo de mi libertad, puede ser que este sea el camino hacia una producción (...). Pero hay una cosa más: esa subjetividad sólo

puede ser producto del desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social, porque ésa es la subjetividad humana. No hay otra subjetividad que se pueda desarrollar.

11 - Discusión sobre conciencia libre – 09/06/2009

Bueno, yo diría que arranquemos. Teníamos una cuestión pendiente de retomar. Voy a ver si puedo sintetizar el planteo que venía haciendo. Porque aparecía como si hubiera dos acepciones de la libertad, y quisiera poner en claro esto. Cuando uno habla de cuándo el individuo es libre, cuándo avanza en su libertad, la respuesta es cuanto más domina sus determinaciones, cuanto más conoce sus determinaciones y, por lo tanto, rige la realización de esas determinaciones de acuerdo a su propio fin. Cuando uno mira el productor de mercancías, lo que tiene es un individuo que, el orden por el cual tiene que arrancar, es que tiene el dominio... No quiere decir que tiene el dominio absoluto, en el sentido de que es el máximo desarrollo posible del dominio sobre sus determinaciones, pero es el que tiene el dominio sobre sus determinaciones, su proceso de trabajo individual. Cómo organiza su trabajo individual está portado en la organización del trabajo individual, está portado en lo que ese individuo conoce de sus determinaciones como tal trabajador. Entonces, esto es una forma de la libertad, en el sentido de que es el dominio de ciertas determinaciones. Cuando uno tiene el dominio de las propias determinaciones sobre el trabajo individual, entonces, lo que aparece es que no tiene ningún vínculo personal con otro individuo en la organización de ese trabajo. Y eso es lo que aparece planteado, esa forma de conocer las propias determinaciones es lo que, llamémosle, en el “discurso” que naturaliza esa condición aparece como si eso fuera lo que se sintetiza bajo el nombre de “libertad humana”. Cuando se habla de la libertad, en realidad, en el uso general del término está puesto al revés el desarrollo de la determinación. Cuando uno plantea esto, empieza por la ausencia de subordinación personal y, en realidad, lo que tiene que empezar es porque se tiene el control sobre el proceso de trabajo individual. Por eso no se está sometido al dominio personal del otro. Entonces, no es que hay dos acepciones distintas de la libertad, sino que se usa como término general “libertad” a lo que es una forma concreta determinada del conocer y el dominar las propias determinaciones, que corresponden al carácter más general del ser humano, que es la capacidad para organizar el trabajo. Entonces, el avanzar en el conocimiento de las propias determinaciones siempre es el desarrollo de la capacidad para organizar el propio trabajo. No tiene otro contenido que no sea la participación de cada uno en el trabajo social. Me quedé pensando con la discusión del otro día en esta cuestión y lo que aparece es esta inversión: que se llama libertad a lo que es una forma concreta determinada de lo que es la libertad. No sé si con esto queda algo más claro, queda algo contestado de lo que vos en particular habías planteado...

Entonces, ¿cómo salgo, si estoy en una organización de la producción basada en las relaciones de dependencia personal? Para salir tengo que conocer mis propias determinaciones, y después de entender ese desarrollo, para salir de las relaciones dependencia personal hacia el productor de mercancías libre independiente.

Yo contestaría esto. Como nosotros todavía no nos estamos enfrentando a ese tránsito, en realidad es algo que a esta altura no nos podríamos contestar. Y eso va a estar contestado recién al terminar, cuando uno mire el proceso de acumulación originaria, donde ahí aparece cuál es la necesidad de la transformación del individuo sujeto a relaciones de dependencia personal en un individuo libre. Esa necesidad brota de la materialidad del proceso de trabajo, brota en este sentido de que es libre del dominio personal, brota del desarrollo de la materialidad del proceso de trabajo. Si el problema es simplemente cómo se pasa del individuo que está sujeto a relaciones de dependencia personal a ese individuo que tiene el control pleno sobre su trabajo individual, que no tiene ningún control sobre el carácter social de su trabajo, para eso tenemos que avanzar más. Todavía no sabemos cómo es ese individuo, no en ese tránsito, sino como resultado de ese tránsito. O, mejor dicho, ni siquiera ya como resultado de ese tránsito, sino como el producto realizado de ese tránsito, que se produce a sí mismo como un individuo que es libre, que no es él el que tiene que hacer el tránsito. Entonces, si todavía no tenemos contestado cómo es que ese individuo organiza su trabajo social, más por lo que vimos hasta acá. Miramos una parte de cómo tiene su conciencia determinada en el fetichismo de la mercancía. Mi intención es que avancemos algo más en qué forma tiene ese fetichismo. Entonces,

mal nos podemos contestar cómo es el tránsito... Si es el problema del tránsito, dejémoslo para su momento...

A mí también se me presenta problemático el tema del tránsito. Yo lo planteo, si no es relevante o pertinente para lo que sigue, bueno... Que tiene que ver con esta definición de la libertad. Vos lo que planteabas era que la libertad es la forma en la cual se organiza la división del trabajo en el capitalismo. Digamos, no es la que organiza, pero para que tenga que haber un proceso de trabajo en el capitalismo los hombres tienen que ser libres. Con lo cual a mí lo que se me presenta es, bueno, si la afirmación es tal, todos los hombres tienen que ser libres en términos de relación de dependencia personal con otros en el capitalismo. Ahora, esa sociedad no me dice nada de que esos hombres reconocen sus propias determinaciones. Hasta ahora simplemente los hombres son libres porque no tienen lazos de dependencia personal. Entonces, no es que yo planteaba que hay una segunda acepción de libertad. El tema es que vos después presentaste el tema de que conocer las propias determinaciones se es más libre. Pero una persona que no conoce sus propias determinaciones e igualmente, en el capitalismo, no tiene lazos de dependencia personal con otros, es libre.

Vamos de vuelta con esto. Conocer no es un conocer abstracto de las propias determinaciones. Es tener el control, lo cual implica conocer las determinaciones del propio trabajo individual. Es porque uno tiene ese control que no está sometido relaciones de dependencia personal. Entonces, no es que primero viene la libertad y después viene el control sobre el trabajo individual. Es porque el individuo tiene el control sobre su trabajo individual, entonces, no está sometido a relaciones de dependencia personal respecto de terceros. Ahora, esto no quiere decir que conoce todas sus determinaciones. Lo primero que uno tiene ahí es que no conoce las determinaciones del carácter social de su trabajo. Eso es lo primero que le pasa. Conoce las determinaciones de su trabajo individual hasta donde las conoce. Pero ese "hasta donde las conoce" quiere decir que puede hacer su trabajo individual, que tiene control sobre lo que él va a hacer. No tiene ningún control sobre el carácter social de su trabajo. Desconoce completamente las determinaciones del carácter social de su trabajo. Tanto las desconoce que, cuando está trabajando, no sabe si está haciendo algo que es socialmente útil o es inútil. Y en ese sentido, no es libre respecto de estas determinaciones. Está prisionero de esas determinaciones. Por eso es que en el planteo de la conciencia libre es la forma que tiene la conciencia enajenada, cuando digo la conciencia enajenada lo que estoy diciendo es que se es personificación, que se está dominado por atributos sociales. La capacidad que tienen para relacionarse las mercancías entre sí, respecto del cual uno tiene ningún control. Entonces, esta es la determinación de la libertad del productor de mercancías. No es que de repente aparecen individuos libres, y entonces, tienen que producir mercancías, para lo cual tienen que tener el control sobre su trabajo individual. Es al revés: como tienen el control pleno sobre su trabajo individual, eso quiere decir que son individuos que de su conciencia y su voluntad depende qué es lo que hacen con ese trabajo individual. Y por eso es que son recíprocamente libres. Y como son recíprocamente libres, sobre esa base es que no son libres respecto del carácter social de su trabajo.

Ahora, ¿qué es lo que aparece como nombre de la libertad? Como nombre de la libertad aparece en esta forma. No estoy sujeto al dominio personal de otro. Aparece abstraído del contenido que tiene eso. No estoy sujeto al dominio personal del otro quiere decir que yo domino mi proceso de trabajo individual. Y quiere decir que no tengo ningún dominio sobre mi carácter social de mi trabajo. Eso aparece invertido en el planteo de que esto es un atributo natural del ser humano. La libertad no puede tener como contenido la enajenación. El método científico me dice que no puede ser que la libertad tenga como contenido la enajenación. Y entonces, arranco diciendo "porque todos los individuos son por naturaleza libres, todos los individuos tienen el derecho de organizar su trabajo individual de acuerdo a su conciencia y su voluntad individual; y, por naturaleza, las cosas tienen la propiedad de ser cambiables". No es que mi libertad encierra en sí misma una negación de la libertad, sino que eso es otra condición natural. Mi propuesta es avanzar hoy sobre las formas concretas de la conciencia. Y uno se encuentra que esos pasos aparecen en la conciencia vulgar, y después aparecen en la conciencia científica. No sé si en ese sentido...

Lo que me parece que había quedado la vez pasada es, todos los hombres, en tanto pueden conocer su proceso de trabajo individual, son libres. Pero en tanto más lo conocen, son más libres...

Ahora, vamos entonces a este otro aspecto. El carácter enajenado de mi conciencia es una determinación de mi trabajo individual que, si yo no me lo enfrento, es algo de mi trabajo individual que en realidad yo no controlo. Ningún otro lo controla. Yo no lo controlo. Si yo avanzo descubriendo el carácter enajenado de mi conciencia, tengo más control sobre mi proceso de trabajo de individual. Por lo tanto, soy más libre. Si yo no avanzo sobre esto, pero descubro que en la materialidad de mi trabajo puedo hacer esto otro que multiplica las fuerzas productivas de mi trabajo (innovación técnica), de vuelta soy más libre. Soy más libre en un aspecto que es distinto del otro. Pero ahora tengo un dominio más grande de las determinaciones de mi trabajo. Y entonces, los dos me van a hacer portador de fuerzas productivas más desarrolladas en dos "terrenos", en dos aspectos distintos del dominio de las determinaciones de mi trabajo individual. Una se refiere a la materialidad inmediata de mi trabajo, y la otra se refiere al carácter social que tiene mi trabajo. Empiezo a controlar el carácter social que tiene mi trabajo, no porque domine ese carácter social, sino porque ahora sé que el carácter social escapa de mi control. Y entonces, lo que desarrollé de mi libertad es que sé que cuando estoy actuando hay un aspecto de esa acción que está escapando a mi control. Y entonces, puedo operar sobre esa parte que escapa a mi control. Uno lo puede discutir hasta dónde, pero sometiéndolo a ese control.

Pero, entonces, ahí el control sería no control.

Yo sé que no lo controlo, entonces, de acá en más no actúo ciegamente respecto de ese no control, que además me parece que viene o por la naturaleza de las cosas, o que viene de mi naturaleza de individuo libre.

Eso lo comprendo, pero veo que en la exposición hacés una diferencia entre el conocimiento y el control.

No, el control es el ejercicio de ese conocimiento. Ahora, yo controlo mi condición de sujeto enajenado. Yo me sé enajenado, entonces, hago las cosas que digo "éstas son portadoras de mi enajenación". No dejo de hacerlas porque estoy enajenado. Pero cuando las hago digo "ésta es la forma que tiene mi enajenación", lo cual me permite operar sobre esa enajenación.

¿Pero cómo operás sobre la enajenación? Vos decís "estoy enajenado", ¿cómo controlás esa enajenación si no depende de vos, sino que la organización social capitalista...

...que es el resultado de mi acción. ¡Que es el resultado de mi acción! Porque no es que las mercancías organizan por sí la producción social. Ésta es la forma que tiene la acción humana, que se enfrenta a la acción humana como si fuera la potestad de un objeto exterior a la acción humana. Pero ésta es la forma de la acción humana, tiene como contenido la acción humana. Entonces, yo te contestaría en términos muy generales y muy concretos al mismo tiempo, y hago esto. Si yo me creyera abstractamente libre, no tendría control sobre mis determinaciones para hacer esto que estoy haciendo acá.

Entonces, siendo consciente de la enajenación, o no, uno hace lo mismo.

No. Uno sigue estando sometido a esa enajenación, pero lo que uno puede hacer es darle a esa enajenación una forma concreta distinta de la que tendría si uno no se reconoce sometido a esa enajenación. Es un planteo de acción política, que es prematuro, pero vamos a tomarlo. Supongamos que digo... Todavía ni vimos, en el avance, la clase obrera, pero supongamos que la clase obrera es un sujeto revolucionario porque, por naturaleza, todos los individuos son libres y se resisten a la opresión. Entonces, yo le voy a dar a mi acción política una forma que se corresponde con eso que estoy mirando. Y yo puedo decir que la clase obrera es un sujeto revolucionario porque está enajenado en el capital. Y entonces, las formas que tiene la acción política de la clase obrera brotan del movimiento del capital. Por lo tanto, tengo que ir a mirar ese movimiento para ver qué

forma le doy a mi acción política. Y los resultados van a ser marcadamente distintos. No voy a hacer lo mismo en los dos casos.

[Un compañero hace una intervención, no se entiende]

Desde este punto de vista sí, porque ésta es la relación social que tiene el productor de mercancías. Pero la producción de mercancías tiene formas concretas que son mucho más complejas que las que tenemos hasta acá. Lo que yo hablaba recién de las formas de la acción política, éstas son formas concretas. De hecho, cuando la primera reunión que hicimos arrancamos de ahí y llegamos a la mercancía. Éstas son formas concretas de la producción de mercancías. Así es como se organiza el proceso de trabajo social. Y entonces, se desarrolla bajo acciones que son distintas según que la conciencia le diga a uno que es un individuo libre por naturaleza, o que la conciencia le diga a uno que es un individuo enajenado; que su libertad es la portadora de la enajenación; que va a afirmar su libertad organizando conscientemente el proceso de vida social, por lo tanto, va a hacer una afirmación de la libertad, va a desarrollar la capacidad para controlar las propias determinaciones. Y que, sin embargo, eso sólo le brota cuando uno está enajenado en la mercancía. No es que brota porque a uno se le ocurrió por su libertad natural que puede hacer eso, sino que es en el propio movimiento de la mercancía donde uno va a encontrar que ese movimiento tiene la forma concreta de una acción consciente que se conoce en su enajenación.

El productor de mercancías sigue sin controlar...

Tiene que producir mercancías todos los días. Y lo que produce son mercancías, con lo cual, no puede controlar el carácter social de su trabajo.

Por eso digo que hay una diferencia entre conocer y controlar.

Uno controla las formas concretas que van más allá de esta inmediatez. Controla las formas concretas que todavía falta el desarrollo de cuáles son esas formas concretas en que se organiza el trabajo social. Porque eso trasciende al trabajo individual.

Él controla las formas concretas. Cuanto más conoce, más puede controlar la forma concreta de su trabajo individual, pero sigue desconociendo...

...el carácter social de su trabajo. Ahora, vuelvo al ejemplo que dabas vos. Yo, porque me sé enajenado es que hago esto que hago. Si yo me considerara un individuo abstractamente libre, no le daría a la forma que tiene mi trabajo social, hecho de manera privada e independiente, la forma que le doy. Le daría una forma distinta. Entonces, eso opera sobre la forma que uno le da a su trabajo individual. Que si nosotros miramos la producción de zapatos y de ñoquis parece que fuera muy ajeno. Pero hay formas concretas de trabajo social hecho de manera privada e independiente que sí son la expresión inmediata de la producción de la acción del... Yo creo que ya lo debo haber planteado más de una vez, pero nadie le puede producir la conciencia a otro. Cada uno produce su propia conciencia. Lo que uno hace es operar en el proceso en el que el otro produce su conciencia. Y entonces, la diferencia entre conocer el carácter enajenado de la propia conciencia o no, se pone de manifiesto en la organización del trabajo individual, en particular, en ese proceso de trabajo que consiste en operar en el proceso que los otros producen su propia conciencia. Entonces, ahí aparece una modificación inmediata de cuál es la forma que uno le va a dar al trabajo.

Nos enfrentamos con esta conciencia enajenada, pero a la vez brota una conciencia clasista, revolucionaria. En ese sentido, en el terreno de la lucha de clases uno mira la lucha, la organización, y no porque ahí uno se piensa como libre y autónomo del capital, sin ninguna determinación ni dominación.

Yo voy a resistir la tentación y te voy a decir que eso tratemos de mirarlo más adelante. Está bien que yo falté a mi compromiso y hablé de la clase obrera que no debía. Pero ahora, enseguida, vamos a ver planteos que hacen a esto que vos dijiste. No simplemente, llamémosle, de un planteo

de conciencia inmediata, sino de un planteo de conciencia que trata de dar cuenta de estos procesos que vos planteás, de manera teórica. Y ahí inmediatamente nos lo vamos a enfrentar. ¿Cómo aparece el planteo de la enajenación? ¿Qué quiere decir la opresión por el capital y sobre qué tipo de conciencia se impone? Lo dejaría ahí y lo empezaría a mirar cuando miremos específicamente los que plantean ese tipo de cosas, para no hacerlo en el aire. Sino tomar autores que dicen, bueno, si el obrero o el individuo (depende del punto desarrollo que éste) está oprimido en el modo de producción capitalista y se enfrenta a esa opresión, y qué es lo que hace cuando (?) se enfrenta a esa opresión. La pregunta que uno tiene es qué naturaleza tiene esa presión, cómo se la mira a esa opresión. Si se la mira como algo que es exterior a lo que el individuo es por naturaleza, o si se lo mira como es que el individuo es. No sé si está claro. El productor de mercancías lleva en su persona su propia opresión. No es que la opresión se le impone desde fuera de sí. Digo “el productor de mercancías” para quedarme en el terreno... Porque ese individuo que aparece como la expresión plena de la libertad, él mismo es el portador (para usar los términos que vos usaste) de su propia opresión. Pero frente a los planteos que dicen “recién en el obrero vendedor de la fuerza de trabajo uno va a ver la opresión y por eso tiene que empezar de ahí”, Marx arranca con la mercancía porque cuando uno ve el productor de mercancías, que es un individuo libre, que es lo que toda la literatura consagra como individuo libre, ahí es donde está la enajenación. El individuo no tiene a otro que lo oprima, no hay opresión fuera de su persona puesta en otra persona. Él es el portador, en su propia conciencia y voluntad, de su sometimiento a potencias sociales que son el producto de su trabajo. Porque eso es lo que él produce. Y, sin embargo, está sometido a esas potencias. Después vamos a ver un caso en particular de un autor que dice que no hay que leer los tres primeros capítulos de *El Capital*... Uno arranca donde no puede haber ninguna ilusión de que hay una opresión de carácter personal (porque cuando se mira al obrero muchas veces aparece la imagen de que, en realidad, hay una opresión personal). El obrero no está sometido personalmente al capitalista: es un individuo libre respecto del capitalista. Pero, justamente, donde no puede haber ninguna apariencia de opresión personal, que es en este productor de mercancías. Ahí es donde uno se encuentra que está oprimido, que está sometido al dominio de la cosa, y que su conciencia y su voluntad, es decir, la capacidad para participar en la organización del trabajo social no le pertenece a él, sino que está puesto en su mercancía. Aparece fuera de su persona, teniendo una existencia objetiva independizada de su persona. Entonces, acá es donde uno lo puede ver sin que quede tapado por ninguna apariencia de dependencia personal.

Una pregunta... En trabajos como el marketing o a la publicidad, ¿ahí no hay un intento reconocimiento, que te enseñan a necesitar cosas, de avanzar sobre la necesidad social que se está realizando, más allá de que no se sabe la enajenación de las mercancías, pero que se trate de trascender el puro carácter individual de lo que se está produciendo?

Yo dejaría la cuestión de ese trabajo para después. En el capítulo 2 a mí me importa detenernos en el trabajo la circulación, eso es parte de ese trabajo. Lo que sí haría es esta observación: todo productor de mercancías pone sus cinco sentidos de individuo libre en tratar de producir algo que sea socialmente útil, y que no sólo sea socialmente útil, sino que sea portador de valor. Y esto es eso que vos mencionabas: es parte de tratar de que el trabajo que uno hace sea portador de valor y satisfaga una necesidad social solvente. Lo que ningún productor de mercancía puede hacer es asegurarse, garantizarse (salvo el productor de dinero) ... Ningún productor de mercancías puede asegurarse que lo que hizo es un trabajo socialmente útil. Puede tratar de convencer a todos los que quiera, puede hacer todos los esfuerzos, sus esfuerzos pueden ser fructíferos o infructíferos, pero, hasta el momento en que no se presentó en la circulación con su mercancía y su mercancía se cambió por el dinero, no sabía si el trabajo que había hecho era socialmente útil o inútil. Ya lo había hecho.

Hay una forma en la cual esto se puede modificar, que es si yo produzco mercancías por encargo y me las pagaron por anticipado... El individuo que trabaja por encargo, que le pagaron su mercancía, entonces sabe que está haciendo un trabajo que es parte del trabajo social. Pero justamente, lo que pasa en el modo de producción capitalista es que la generalidad de las mercancías no se produce por encargo, porque eso presupondría un encadenamiento hacia atrás en el cual todos tuvieran en claro el carácter social de su trabajo, de manera de poder confirmarle el carácter social del trabajo al que viene antes. Entonces, puede ser que un productor de mercancías

le reconozca el carácter social del trabajo antes de que el otro lo haga, pero lo que le está ocurriendo... Salvo que sea un medio de vida para sí... Si, por ejemplo, es un medio de producción, lo que le está ocurriendo es que se está poniendo en el carácter privado del trabajo del otro. Él está asumiendo el carácter privado que tiene el trabajo del otro. Si produjiste esto que yo lo voy a usar como medio de producción, ahora el problema lo tengo yo si lo que voy a hacer con ese medio de producción es socialmente útil o es socialmente inútil. Y, por lo tanto, el trabajo del que hizo el medio de producción era socialmente útil o socialmente inútil. Digamos, la forma general es que nadie puede saber si está haciendo un trabajo socialmente útil o no. Después, cuando uno lo mira además en las formas concretas, con un proceso de acumulación de capital que encierra un montón de complejidades adicionales, empieza a aparecer... No quiero avanzar más sobre eso, pero justamente empiezan a aparecer formas concretas en las cuales aparece borrado el carácter privado del trabajo. Pero aparece borrado para una parte. Para la otra parte sigue estando presente el carácter privado del trabajo. Y para éste también está presente, lo que pasa es que está borrado; la forma que tiene no pone de manifiesto que es el producto de un trabajo privado. Sólo por tomar un ejemplo de esto, que requeriría mucho más desarrollo: la educación pública aparece como una producción que parece no necesitar ser confirmada como socialmente útil o inútil. Parece un trabajo que es inmediatamente social. Cuando uno empieza a escarbar detrás de las determinaciones de eso, se encuentra con que eso aparece así, pero que el contenido, eso es parte de la organización privada del trabajo social. Y que es como un momento de esa organización privada que parece no ser un trabajo privado. La expresión más simple de esto, más inmediata, es: la educación pública se paga con los impuestos, y los impuestos se pagan con la venta las mercancías, y la venta de las mercancías es el producto del trabajo privado. No sé si quedamos...

Sin embargo, con el tema de la libertad, perdón que vuelva, no me terminó de cerrar. En el sentido de lo que estuvimos viendo también la vez pasada, que vimos que, a la libertad que nos referíamos, justamente, no era una libertad vista como ausencia de determinaciones. Justamente, vos dijiste el ejemplo de que yo me puedo creer libre de la determinación de la gravedad, me tiro de un avión y me caigo al piso. Entonces, justamente, incluso puedo conocer la determinación de la gravedad y puedo ser un poco más libre por conocerla, y ponerme un paracaídas (o en este caso, no tirarme del avión). O justamente, como vos decís, puedo conocer la determinación de mi conciencia enajenada, mi conciencia libre como conciencia enajenada en la mercancía, y por conocerla, puedo ser un poco más libre y hacer, por ejemplo, este taller. Sin embargo, me sigue surgiendo la diferencia entre conocer, y el más libre y el libre. Hay un más libre y un libre del todo, que sería justamente tener el control. Pero por lo que vengo entendido, vos tenés un no conocer las determinaciones (que sería lo menos libre), el conocer las determinaciones (que sería el más libre), y un tercer nivel que sería el conocer y, luego, controlar las determinaciones, que yo creo que no sería lo mismo. O sea, una cosa es controlarla y otra cosa es no controlarla. Por ejemplo, yo, con la gravedad, si me sigo tirando sin paracaídas, por más que conozca que me voy a caer, me voy a caer. Y entonces, puedo ser un poco más libre y tirarme con paracaídas y, sin embargo, no la elimino. No organizo el trabajo de otra manera, en el otro ejemplo... Que sería que vos podés dar este taller y, sin embargo, a la hora de reproducir tu trabajo individual y social, lo hacés como cualquier productor de mercancías.

Sí... No les voy a hacer notar cuál es la relación social que hemos establecido en este taller, pero pasa por allí. Yo plantaría esto: cuando uno dice "el conocimiento", el conocimiento es la forma de organizar la acción. Entonces, cuando yo digo "conozco mis determinaciones", lo que digo es que puedo controlar. Es una unidad en su desarrollo. Yo podría separar y decir, bueno, ahora descubrí esto y todavía no lo puedo controlar. Pero lo estoy mirando como la unidad del proceso de organizar mi acción. Y el conocimiento es la organización de mi acción. Porque, de hecho, cuando lo puedo controlar es porque conozco cómo controlarlo. Sigue siendo un conocer. Descubrí mi determinación. Ahora, como conozco mi determinación, conozco qué forma concreta darle. Eso quiere decir que la estoy controlando. Entonces, el planteo es que yo conozco, pero ¿qué voy a hacer? ¿Me voy a poner a llorar porque mi determinación es...? Es un planteo abstracto en el sentido de que parecería que el conocer no fuera el proceso de organizar la propia acción. Pero dije, conocer es apropiarme de la potencialidad que tiene mi acción con respecto a la potencialidad que tiene el medio. Y entonces, le doy una forma determinada a mi acción. No es que yo puedo decir "soy libre porque conozco la determinación, pero no la puedo controlar". Cuando la conozco, tengo un grado de

control sobre esa determinación. Cuanto más la conozco, más la puedo controlar. Cuanto más la controlo, eso no quiere decir que la determinación desapareció; quiere decir que le doy una forma que es la que realiza mejor mi fin para el cual estoy determinado. Porque no es que tengo un fin que no tiene determinación. Yo tengo un fin que tiene determinación, y le doy a mi acción la forma que realiza esa determinación. Sí, siempre estoy realizando determinaciones de las cuales soy portador. Las puedo realizar a ciegas, entonces, sale la forma que les sale. O las puedo realizar como una acción consciente, eso quiere decir, conozco la determinación, por eso le doy esta forma. No me queda mucho más por agregar... Tengo la sensación de que me estoy repitiendo...

[Otra compañera interviene] Mi pregunta no es tanto cómo uno controla y puede manejar las determinaciones o intentar que se conduzcan hacia donde yo quiero, sino anterior: si hay una necesidad que exija el conocimiento. ¿Por qué estamos acá? ¿Hay una necesidad en el desarrollo de las fuerzas productivas que implique que estemos acá, queriendo conocer y controlar?

A ver, hasta esta altura yo te tendría que volver a contestar lo que planteé en términos muy generales. Todo sujeto vivo de cierta complejidad en su forma de existencia es portador de dos determinaciones. Una determinación es que necesita avanzar en la apropiación de la capacidad que tiene para apropiarse de su medio. Y la segunda determinación es que, justamente, como expresión del avance en la capacidad para apropiarse de su medio, no se lanza a apropiar el medio de manera inmediata, sino que esa apropiación tiene dos momentos: el momento de conocer (que es el momento de organizar la acción) y el momento de la apropiación plena... Es una apropiación virtual *[entendiendo que habla del momento de conocer]*, lo que no quiere decir que no tiene gasto, sino que se hace un gasto de cuerpo para hacer esa apropiación, y después, está la apropiación efectiva del medio.

Lo que nosotros miramos en el ser humano, lo que genéricamente es propio del ser humano es que el desarrollo de esa capacidad para apropiarse del medio es el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social. Y el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social es el portador del desarrollo de la forma de conocimiento, es decir, de la forma de organización de ese trabajo social que, cuando lo mirábamos en su proceso de desarrollo, es la conciencia y la voluntad. En esa determinación general nosotros tenemos esto. Y nos estamos enfrentando a lo que hacemos acá, hasta acá, por esta determinación general. Cuando uno mira el productor de mercancías dice, esa capacidad para organizar el trabajo social no le pertenece al productor de mercancías. Es un mecanismo de carácter automático... Vamos a mirarlo verdaderamente, en las determinaciones, qué significa eso... En la cual la conciencia y la voluntad es portadora de un proceso que no puede controlar. La forma propia de la conciencia del productor de mercancías es la conciencia fetichista, es el verse a sí mismo como un individuo abstractamente libre, ver la mercancía como un objeto que por naturaleza tiene determinados atributos sociales. Ésa es la forma propia de la conciencia... "Propia" en el sentido, no quiero decir "natural" para evitar toda malinterpretación, pero ésa es la forma en que surge la conciencia del productor de mercancías.

Cuando Marx dice lo del descubrimiento tardío, lo que se refiere es a un desarrollo de esa conciencia, un desarrollo de una conciencia que descubre su enajenación. Entonces, la pregunta que uno tendría para esta determinación concreta es: si la otra es la forma normal de la conciencia del productor de mercancías (por lo menos hasta acá), ¿por qué aparece esta otra forma? ¿De qué necesidad es portadora esta otra forma? Y, hasta acá, uno no puede dar una respuesta concreta respecto de esto. Uno podría dar una respuesta muy abstracta, con la cual yo quería terminar el capítulo 1, pero creo que ya la planteé otra vez, y la voy a volver a plantear ahora... Uno podría decir: si miro al productor de mercancías y veo que tiene el control pleno sobre su trabajo individual, pero se enfrenta a la organización de su trabajo social como algo que no puede controlar, eso claramente es una limitación al desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social. La forma más inmediata de eso, más allá de que cuando digo que no lo puede controlar quiere decir que no puede realizar su fin en esto... Pero la expresión más inmediata de esto es que, justamente, se gasta fuerza de trabajo social de una manera que es socialmente inútil. Se producen cosas que no son valores de uso. Se producen valores de uso, desde el punto de vista de la necesidad humana, que no son portadores de valor. Y, entonces, son inútiles desde el punto de vista de cómo se organiza la vida en esta sociedad. Entonces, lo que tengo es un sujeto vivo que, como sujeto vivo, la forma en que desarrolla su necesidad más genérica de avanzar en la apropiación del medio es a través del

desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social. Acá desarrolló plenamente las fuerzas productivas del trabajo individual (“plenamente” quiere decir en cuanto las domina el individuo que realiza el trabajo).

¿Dónde está el desarrollo de esas fuerzas productivas? Uno puede decir: porque el individuo domina más su trabajo individual, aprende mejor a controlar su proceso de trabajo individual, y va avanzando. Pero eso me reproduce el límite al cual yo hice referencia antes: no se tiene control sobre el carácter social del trabajo. Por lo tanto, donde está la superación, la “forma superior” (por ponerlo así) del desarrollo de las fuerzas productivas pasa por el desarrollo del control de carácter social del trabajo. Y entonces, uno puede decir: ¿y cuál es el primer paso para desarrollar el control sobre el carácter social del trabajo? El primer paso es reconocer que no se tiene el control sobre el carácter social del trabajo, no porque esto es un atributo de la naturaleza, sino porque ésta es la forma en que se organiza el trabajo social. Entonces, uno puede decir que lo que estamos haciendo acá responde a esa necesidad general. Pero es un salto muy grande... Responde a esa necesidad general del ser humano de desarrollar sus fuerzas productivas del trabajo social, en un período histórico en el cual se ha desarrollado el control pleno del trabajo individual y se enfrenta como limitación el control del carácter social del trabajo. Éste es el primer paso en el desarrollo del control sobre el carácter social del trabajo. Ahora, hago una aclaración. Hay muchas otras formas de ese desarrollo, pero éste es el primer paso en el desarrollo pleno de ese control. Porque después lo que vamos a ver es que hay formas de control del carácter social del trabajo en el modo de producción capitalista, y que están portadas en una conciencia que se cree abstractamente libre. Pero cuando uno dice “el problema es que hay que superar la falta de control”, entonces, hace falta empezar por reconocer que no se tiene el control. Uno podría decir, bueno, ésta es la necesidad que nos trae acá.

[Una compañera le hace una pregunta al que planteó la duda sobre la libertad, porque no llegaba a comprender su planteo. No se entiende el audio. El compañero le responde lo siguiente] No, yo no supongo que con el socialismo se terminen las determinaciones. Era en razón, justamente, de esto que terminó diciendo Juan recién, como que no hay control. Y nosotros estamos conociendo las determinaciones, pero no las controlamos. Entonces, para mí hay una diferencia entre el conocer y el controlar. Me surge esa diferencia. Entiendo lo que dice Juan, pero, sin embargo, no termino de compartir que el conocimiento sea directamente control.

Ahora me pareció más claro con lo que vos también me estás diciendo, pero yo pondría los términos al revés. Una vez que uno conoce, cambia lo que hace. Aunque más no sea porque se pone a ver cómo hace... Vamos a tomarlo en el terreno de la ciencia natural. Se descubre algo (una determinación que hasta acá no se conocía) y eso cambia lo que se hace inmediatamente, porque lo que se empieza hacer es a actuar para poder controlar esa determinación que hasta acá no se podía controlar porque ni siquiera se la conocía. No es que se la conoce y se la deja ahí que subsista. Esto es lo que Marx decía que, en realidad, los hombres sólo se plantean realizar aquello que ya existe. El conocimiento surge por la necesidad de avanzar en el desarrollo de las fuerzas productivas. Esto además es así. No es que el conocimiento surge primero, y después viene el desarrollo de las fuerzas productivas... Que tiene un contenido ideológico de presentar como que la conciencia libre de los individuos libres crea, y después, más tarde se descubre que eso se puede aplicar para una cosa. Es porque las condiciones materiales de producción están chocando con una determinada barrera que se impone la necesidad de pasar por encima de esa Barrera y controlar algo que hasta acá no se podía controlar. Y entonces, el primer paso es descubrir la determinación. Inmediatamente, lo que pasa a continuación es que se transforma en acción porque se empieza a operar, no ya para descubrirla, sino para controlarla.

El tema es que esa acción, haciendo un paralelismo entre esa acción que vos decís para controlarla, en términos de acción política puede tener tan diversas formas como también las diversas formas en que en las ciencias naturales se quiere controlar una determinación nueva. Por ejemplo, algún elemento más pequeño que el quark. Entonces, yo reconozco que existe eso, bueno, ahora hay una cantidad de acciones que va a tomar la ciencia natural para controlarla. La crítica de la economía política descubre la determinación de las conciencias individuales y de la organización del trabajo social en el capitalismo. La forma de controlar el trabajo social o la forma en que... O sea, hay un paso en el medio, justamente. Me parece que vos lo marcás. Yo comparto los planteos que vos

hacés, pero me parece que hacés un paso en el medio que es la acción que yo tomo... Está bien, yo cambio mi acción, y eso me parece evidente, pero en el medio sabés que estás dando un paso entre mi cambio de acción y el control. Hay una diferencia...

...empezás a controlarlo. Y ahí en ese terreno, yo diría que es al revés. En ese terreno, el desarrollo de ese control es inmediato, porque lo que hacás es empezar a organizar tu acción política que es la portadora de la organización del trabajo social. Ahí no hay ni siquiera paso de mediación, llamémosle, "instrumental" que tenga que desarrollar. No, lo que empiezo a hacer es ejercer un control que no quiere decir que pegó el salto y ahora controlo... ¡No! Puede significar nada más que ahora controlo mi acción individual y no tiene más trascendencia que el control de la acción de un individuo. Pero ya está haciendo una cosa distinta. Es inmediato que está haciendo una acción que no era la misma que estaba haciendo antes.

Eso lo comparto, pero tampoco me parece que por eso controla la organización social del trabajo.

No, avanza en el desarrollo de ese control.

[Otro compañero interviene] Yo creo que el bache que él ve... Él dice que hay un bache entre que se conoce la determinación y se controla. Y a mí me suena como que, en realidad, se conoce cuando se controla la determinación. Uno sabe que, si se tira de un avión, se cae. Pero no conoce la determinación, sabe que se cae. Conoce la determinación...

...conoce la determinación limitadamente. Porque tenés un conocimiento de la determinación... Conocés tu determinación; no la podés explicar más allá de su manifestación inmediata. Me tiró del avión y me voy a hacer torta. Vos conocés una determinación. El desarrollo de llamarla "gravedad", aparte de que sigue describiendo la manifestación inmediata, vos ahora sabés en qué medida tu cuerpo es portador de esa determinación, y en qué medida otros cuerpos, otros elementos, son portadores de otras determinaciones de eso mismo. Y entonces, si tu libertad antes estaba limitada a que vos no ibas a saltar del avión (porque todo lo que conocías era que te ibas a hacer torta), cuando conocías la ley de la gravedad, tu libertad se había desarrollado en que vos sabías por qué te ibas a hacer torta. Tu acción era más libre. Si elegías hacerte torta, sabías que te ibas a hacer torta, que te ibas a suicidar. Cuando vos seguís avanzando en el conocimiento de todas las otras determinaciones que estaban en juego, y conocés cómo se transforma la materialidad de una cosa en otra, es que te hacés el paracaídas. Y ahora sos más libre, porque lo que antes no podías hacer hasta acá, ahora sí tu persona es portadora de esa capacidad de acción. Entonces, yo creo que es lo que te está diciendo él: vos estás tomando muy como si el control quiere decir un control absoluto. Vos estás absolutizando ese control. Y uno va avanzando en ese control, y tiene cada vez más capacidades de acción. Y cada vez que conoce ya tiene más capacidades de acción. Lo que antes no podía hacer, ahora lo puede hacer.

Yo quería preguntar algo, que se relacionaba con lo que ella había preguntado, sobre nosotros como personificación de una determinada mercancía, de nuestra conciencia enajenada en una mercancía, ¿qué necesidad vemos para estar acá? ¿Qué nos lleva desde el punto de vista general social?

La pregunta era cómo se veían ustedes, su propia conciencia de productores de mercancías, es decir, su conciencia libre como portadores de la enajenación en la mercancía. Yo había dicho que eso es fácil verlo en los otros, y decir "los otros son miserables y se tiran el dinero" ... Por haber pasado por la facultad de ciencias económicas, uno ha tenido oportunidad de oír eso expresado en "en economía tenemos inquietudes, en cambio los que estudian otras carreras quieren ganar mucha gaita". Yo no voy a dar el hombre de este personaje, pero había un compañero de la facultad que decía eso. Debe haber sido de los economistas que más plata deben haber hecho, muy por encima de todos los contadores, y de una forma muy poco... Después vamos a hablar de la moral, pero... Bueno, no sé qué piensan ustedes. Yo he tenido una discusión una vez, en un curso, dura sobre eso... Porque era "no, no, no, no, acá nosotros tenemos un objetivo en la vida, y los otros tienen otro objetivo, que es distinto y que es innoble, y el nuestro es noble".

¿Uno puede pensarse como productor de mercancías en cuanto a su fuerza de trabajo?

Todavía no llegamos a la fuerza de trabajo como mercancía.

Porque si no, no me puedo reconocer como personificación de mi mercancía...

A ver, a mí me parece que uno, aunque no sea vendedor de mercancías (de éstas que estamos hablando hasta acá), igualmente se puede reconocer en este proceso que estamos haciendo. Por esto: a todos nosotros (no importa qué mercancía vendemos), lo que se nos aparece como la condición inmediata en la que organizamos la venta de nuestra mercancía (no importa qué sea), es que ante todo somos individuos independientes de todos los demás, que no tenemos ninguna dependencia personal. Es más, cuando uno lo mira en la conciencia inmediata, lo que le aparece es que esto es una condición natural, que uno no está sujeto a ningún dominio personal de nadie, y que uno es absolutamente independiente. Y que, además, así se tiene que comportar, porque uno no puede esperar que los demás le digan qué es lo que tiene que hacer. Uno tiene que resolver qué es lo que va a hacer, venda lo que venda. Y entonces, lo primero que uno necesita hacer es verse a sí mismo como si uno fuera absolutamente independiente. Pero uno no es absolutamente independiente. Lo que nosotros vimos es que *indirectamente* es absolutamente interdependiente. Pero como uno tiene que mirarse a sí mismo como si fuera absolutamente independiente, su interdependencia social le aparece como algo que es exterior a uno, que se le impone a uno desde afuera. Y cuando uno vende fuerza de trabajo, más claramente se le presenta así: parece que su interdependencia social fuera una especie de desgracia que le cae desde fuera de la independencia natural que uno tiene, coartando su independencia personal. Cuando suena el despertador a la mañana, uno piensa: *“¿Por qué yo, que soy un individuo independiente, estoy sometido a esta interdependencia, que está fuera de mi persona, que no es mi ser social, que se impone sobre mi condición de individuo libre, y tengo que ir a soportar otros individuos que tienen autoridad sobre mi persona, que soy un individuo libre que es independiente?”*. Entonces, esto le pasa al productor de mercancías, venda lo que venda, produzca lo que produzca. Su interdependencia social no lo porta como un atributo personal (por algo es un individuo libre); su interdependencia social aparece puesta fuera de él, como ajena a su ser natural. Y entonces, esta interdependencia social le aparece a cada uno de los individuos libres como algo que está puesto exteriormente a uno, y que ese poner exterior está puesto por la condición de individuo libre que tienen los otros. Ahora, ¿por qué aparece puesto por la condición de individuo libre que tienen los otros? Porque los otros son los que van a reconocerle a cada uno si su trabajo es útil o inútil. No a título personal (si no, no serían individuos libres), sino a través del cambio de las mercancías. Entonces, parece que brotara de la voluntad de esos otros individuos. Es una interdependencia social que está fuera de mi persona, que se impone sobre mi persona, pero que esto, en realidad, tiene un carácter general. Esto nos pasa a todos. Esto es la conciencia vulgar del productor de mercancías.

¿Cómo aparece en la conciencia vulgar del productor de mercancías esto? Lo que es su ser social, lo que es su interdependencia, lo que es ser portador del desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social, le aparece como si fuera, por un lado, una determinación que es exterior a su persona natural, que le viene puesta desde fuera. Pero como se la ponen todos recíprocamente desde afuera, aparece bajo la forma de que, por naturaleza, en mi condición de individuo independiente, yo tengo *derechos* (porque puedo disponer sobre el carácter social del trabajo de los demás) y tengo *obligaciones* (esto quiere decir, que yo tengo que hacer lo que los demás indican que es el carácter social de mi trabajo). Y entonces, me enfrento a mi propio ser social como si fuera ajeno a mí, que se convirtió en que yo por naturaleza soy un individuo independiente, portador de derechos y obligaciones. Esa interdependencia social yo no la puedo hacer brotar de manera inmediata, y no puedo hacer que todos los demás, todo el tiempo, me estén mostrando mi interdependencia social. Entonces, dentro de mi subjetividad individual yo tengo que portar mi interdependencia social, que resulta que se de patadas con la primera determinación de mi subjetividad individual que dice que yo no tengo ninguna interdependencia social, soy un individuo libre por naturaleza que no tiene límites, los límites le vienen de afuera. Y ahora eso lo tengo que poner adentro de mi persona. Esto tiene un nombre. Esto (que es una forma de relación social, porque es la forma en que yo me puedo vincular con los otros y puedo actuar en la organización de mi trabajo individual y mi trabajo social hecho de manera privada e independiente) la forma concreta que tiene es lo que se llama “la moral”. La moral no es un atributo natural, por más que aparece

presentado así, sino que la moral es una forma de relación social en la cual yo me veo a mí mismo como absolutamente independiente, pero que tengo una interdependencia social que es ajena y exterior a mí, pero que yo incorporo en mi persona. Y ahora, bajo la forma de un “deber ser”, sé lo que tengo que hacer. ¿Se siguió hasta acá? Todos nosotros somos personas morales, y, por lo tanto, sin ir al vendedor de fuerza de trabajo, cuando uno se mira como una persona moral, se está mirando en su condición de productor de mercancías. Y se está mirando como portador de una conciencia libre que se ve a sí misma como si fuera *naturalmente* libre, y que al mismo tiempo es portadora de una interdependencia social absoluta (por esto que hablamos la vez pasada, de que el consumo de cada uno no sólo depende la producción de los demás, sino que depende del consumo de los demás).

A veces esto me ha producido algunas discusiones, porque uno podría decir que es un poco exagerado, pero yo creo que en el fondo es la determinación que está presente... En el desarrollo histórico de la humanidad, nosotros hablamos otras veces de que el otro individuo que no tiene conmigo relaciones personales, ante todo, me aparece como un abastecimiento de comida... Me lo puedo comer al otro porque, en realidad, no es una persona como soy yo. Cuando uno mira el desarrollo de los individuos libres, lo que le aparece es que yo no lo puedo matar al otro... Respecto al cual no tengo ninguna dependencia personal, y, sin embargo, lo tengo que reconocer como persona. Entonces, en algo que uno puede decir que es extremo en el desarrollo, ¿por qué lo tengo que reconocer como persona? Porque en realidad el consumo mío depende del consumo de ese otro individuo, entonces, yo no lo puedo matar porque me estoy matando a mí mismo. Estoy destruyendo la posibilidad de mi propio consumo, en una relación en la cual no tengo ningún vínculo personal directo con nadie. Entonces, no hay diferencia si éste es el que consume mi mercancía o es este otro. ¿De qué forma se me presenta a mí esta relación social? Que hay una cosa que se llama “la moral” que me dice que yo no tengo que andar matando a otros individuos. Yo no digo “ese otro es condición para mi existencia”. Digo: “esto moralmente no se hace”. Y hay un paso más en eso... Porque, como toda relación social en el modo de producción capitalista, muchas de esas relaciones sociales tienen que reproducir la forma que tiene la relación social más simple, tiene que tener la forma de una existencia objetivada que está fuera del individuo, y a la cual el individuo está sometido. Entonces, la moral yo me la incorporo, pero en realidad viene de afuera de mí y yo estoy sometido a la moral. Mi condición de individuo naturalmente libre se revelaría contra la moral, pero resulta que yo incorporé esta moral opresiva, que me viene de afuera.

Y esta representación de que esto tiene una existencia objetiva va un paso más, porque aparece la fundamentación teórica de la moral. Y la fundamentación teórica de la moral es la ética. Y la ética arranca diciendo: *“como yo soy un individuo libre, hay cosas que están bien y hay cosas que están mal”*. Hay cosas que el individuo libre hace y hay cosas que el individuo libre no hace. La ética no puede existir entre individuos que no son libres, porque si yo no soy libre, no puedo decir que depende de mi conciencia y mi voluntad decidir si tengo que hacer esto o tengo que hacer lo otro. Si yo soy individuo sometido personalmente o que somete personalmente a otro, yo sé lo que tengo que hacer porque ese otro tiene una determinada relación personal conmigo. Entonces, la ética aparece junto con el desarrollo de la producción de mercancías, no aparece antes. Aparece en una sociedad que es la Grecia clásica. Aparece ahí, no sé si aparece antes en otra, pero ahí es donde uno la va a encontrar siempre... Donde empiezan a aparecer los individuos libres. Y esta relación social (en la cual yo me convierto en el portador de mi interdependencia social, bajo la apariencia de que es una potencia ajena a mí y que me domina), si yo no me comporto como productor de mercancías (no soy capaz de organizar mi acción de acuerdo a esta relación social), la interdependencia social se me va a manifestar exteriormente y se me va a confirmar como una interdependencia social. “Confirmar” quiere decir la apariencia exterior a mí. Porque, entonces, me van a decir: *“como vos sos un individuo que no tiene ética y, por lo tanto, no tenés moral, perdiste tu condición de individuo libre, y ahora tu interdependencia social te la vamos a hacer notar de manera directa; te quitamos tu condición de individuo libre”*. Viene la justicia, y la justicia es la relación social que se corresponde, además, con esta condición. Es otra forma concreta (así como la moral es una forma de relación social, la justicia es el paso siguiente en esa relación) en la cual, si yo no soy capaz de comportarme como le corresponde al poseedor de mercancías, entonces, mi interdependencia social se pone de manifiesto diciéndome: *“vos no te podés comportar como un poseedor de mercancías, dejaste de ser libre, perdiste tu condición de individuo libre, y ahora estás sometido a una dependencia personal”* ... Que no es respecto de otro individuo, sino que es una

dependencia personal, llamémosle, de carácter impersonal. Aparece una relación social que, de vuelta, tiene el aspecto, tiene la forma de una existencia objetiva que es el sistema de justicia, el sistema carcelario. En los fundamentos ideológicos del sistema carcelario (esto está en la Constitución argentina), lo que dice es que las cárceles no son para castigo. La cárcel es para que el individuo aprenda a comportarse como un individuo libre. Y entonces, cuando haya aprendido a comportarse como un individuo libre, se le va a devolver la condición de individuo libre y se lo va a poder “reintegrar” (como se dice) a la sociedad. Éstas son las formas concretas que tiene la relación social de la cual uno es portador porque es un productor de mercancías. No importa si la mercancía que tiene para vender es su fuerza de trabajo o un zapato. Entonces, en este terreno, ya que vos hiciste el planteo de la dificultad para reconocerte en esa determinación, yo te devuelvo la intervención: ¿cómo te reconocés en esta otra determinación? Supongo que sos un individuo moral... Entonces, bueno, ésta es la pregunta, ¿cómo se ven ustedes a sí mismos como portadores de esta relación social? No sólo como portadores, sino como autores de esta relación social. Porque esto es lo que uno produce. No es que le cayó, por desgracia, encima. Esto es lo que uno es, esto es lo que nosotros dijimos: el ser humano tiene historia porque cada generación produce de manera consciente y voluntaria a la generación siguiente, y entonces, esto es el producto de la acción de todos nosotros. ¿Cómo se ven a ustedes mismos como individuos que son libres porque están enajenados en la mercancía? Eso quiere decir que en el momento que están ejerciendo su condición de individuos libres, piensan que lo que tienen que hacer es producir valor... Porque eso es lo que sabe el productor de mercancías, que así tiene que organizar su trabajo individual. Yo no quiero escalar más alto, pero cuando miro al obrero vendedor de fuerza de trabajo, eso es lo que también sabe el obrero vendedor de fuerza de trabajo. Cuando produce su mercancía sabe que lo que tiene que producir es un objeto socialmente útil portador de valor.

Una aproximación podría ser que uno viene acá tratando de formarse como un científico social, tratar de conocer cuál es el movimiento de la sociedad, tratar de entender cosas que, a mí, como economista, me interesan. Eso podría ser una primera aproximación. Pero yo no sé si lo hago concretamente para tratar de darle más valor a mi mercancía...

Yo no diría simplemente que estoy, así, como si fuera una determinación inmediata, tratando de multiplicar el valor de mi mercancía. Ahora, lo que nosotros conocemos hasta acá de la conciencia de todo individuo en el modo de producción capitalista es que tiene esto. Por lo tanto, sea cual sea el motivo por el cual vos vengas acá, en última instancia, adentro de ese motivo está esto. No puede haber otra cosa, porque no hay otra determinación de la conciencia, como determinación más general de la conciencia. Después vamos a mirar las formas concretas que tiene la determinación de esa conciencia. Pero hasta acá, que lo que hemos visto es su determinación más general... De acá en más, lo que veamos son formas de esta determinación general. Si nosotros en algún momento dijéramos “no, pero esto no viene de esa determinación, viene de otro lado”, entonces tendríamos que empezar de vuelta y decir, bueno, ¿dónde surge ese otro lado? Lo que no podemos hacer es decir “hay otra determinación, pero yo no puedo explicar de dónde sale”. Tenemos que volver atrás y arrancar de vuelta a ver dónde es que nos salteamos esa otra determinación. Y, si la encontramos, habremos hecho el camino mal la primera vez. Y si no la encontramos y volvemos acá, tenemos que contestarnos, bueno, ésta es la conciencia del productor de mercancías.

Pero una pregunta respecto del conocer las determinaciones, esto que veníamos hablando, en el sentido de tratar de ser un poco más libres. Yo entiendo que eso, además, es darle valor a mi mercancía, pero lo que yo trato de hacer es lo mismo... Porque yo podría decir, no, lo que yo estoy tratando de hacer es reconocer mis determinaciones, tratar de ser un poco más libre, tratar de transformar la sociedad, y como cosa secundaria, eso le da más valor a mi mercancía. Pero eso es lo que no me queda claro, ¿dónde está la conciencia ahí?

Pensá en esto que vos dijiste. Cuando dijiste “quiero ser más libre”, eso quiere decir, como la libertad es la forma que tiene la enajenación, eso quiere decir “yo quiero ser más enajenado, yo quiero desarrollar mi enajenación”. No se reduce a “yo quiero darle más valor a mi mercancía”, porque hay un montón de formas concretas en el medio. Pero lo que sí está un juego es: ésta es la determinación más simple de mi conciencia. Yo soy un individuo libre porque estoy enajenado en mi

mercancía. Y acá en más, todo lo que hago, que es específico de mi condición de individuo libre... Porque como individuo no libre yo puedo hacer otras cosas que no brotan de mi enajenación en la mercancía. Ahora, brotan de mi dependencia personal respecto de otros individuos. El problema que me encontré acá es que lo que va apareciendo es... La frase inicial decía: *“En las sociedades donde impera el modo de producción capitalista, la riqueza aparece como una inmensa acumulación de mercancías”*. Lo cual está diciendo que ésta es la relación social general. Y que entonces, las otras formas de relación social que puede haber, como las relaciones personales, ya no son la forma general de organizarse ese proceso de vida. Y si no son la forma general, entonces se convirtieron en formas de esta forma general. Entonces, tampoco voy a encontrar por ese lado algo que es ajeno a mi conciencia de productor de mercancías.

[Un compañero hace una intervención, no se entiende]

Yo lo voy a poner en estos términos poco simpáticos. Se habla de la moral revolucionaria y se habla de la moral que superó el modo de producción capitalista. Y en realidad, la moral es la forma que tiene la conciencia enajenada, que no se reconoce en su enajenación. En cuanto se reconoce en su enajenación deja de ser una conciencia moral. No dice “tengo que hacer estas cosas porque yo soy libre y tengo una interdependencia” ... Lo cual no quiere decir que en la vida práctica concreta uno no siga comportándose con la misma... Porque es portador de esa relación social. Pero aparece proyectado en esa conciencia inmediata, algo que es la negación de la superación de la enajenación como si fuera la plenitud de la superación de la enajenación; como si fuera la causa de la superación de la enajenación. Los que tienen moral revolucionaria...

Tengo una duda. El desarrollo de las fuerzas productivas encuentran un límite en la conciencia que no reconoce el carácter social del trabajo...

No es simplemente que no reconoce, sino que no puede controlar el carácter social del trabajo.

Mi pregunta es, ¿uno podría pensar, cuando dice eso, cuál es el límite? ¿En qué momento del desarrollo de las fuerzas productivas...? ¿Cuál es ese límite? Porque muchas veces uno plantea la parte política... ¿Era momento? Porque uno, cuando conoce, busca conducir esas determinaciones hacia donde uno quiere. Entonces, podría plantearse tareas tales como la centralización o opciones que aceleren el desarrollo de las fuerzas productivas. Pero cuando decimos eso, ¿uno podría preguntarse de qué límites hablamos? ¿Se puede identificar?

A esta altura no. A esta altura ni siquiera tenemos visto el lugar donde se establece la unidad entre la producción y el consumo sociales. Ni siquiera vimos eso, con lo cual no sabemos por qué un trabajo es socialmente útil o es socialmente inútil. Entonces, nada más que para tomar esas dos cosas. No conocemos la forma concreta que tiene esta relación social. Apenas le miramos su primera determinación más simple. Entonces, ¿cómo vamos a contestarnos respecto de qué forma concreta toma la eventual superación de esta limitación al desarrollo de las fuerzas productivas que nosotros estamos enfrentando a esta altura. Que, a esta altura, se nos presenta como una limitación, pero no se nos presenta como una limitación que aparezca teniendo formas concretas tales que se nos aparezca como posible nuestra acción sobre ellas. Entonces, tenemos que seguir avanzando... Si estamos acá es porque hay una forma de acción sobre ellas, si no, no estaríamos acá. Ahora, no podemos dar cuenta, a esta altura, de cuál es esa necesidad, de cuál es la determinación.

A mí lo que me pasa, por ahí lo que voy viendo es que lo que yo soy, o lo que creo que soy, lo que me interesa, en cierta medida, tiene que ver con lo que vendo también... Pero como un creciente malestar en la cuestión de tener que vender eso. No sé si la pregunta era por tratar de analizar concretamente cómo uno ve... Como que siento que estamos todos dándole vuelta...

Yo tomaría lo que vos decís del malestar... Pero esto es tu relación social. Fijate que muchas veces el malestar aparece planteado en que yo soy individuo libre, y el malestar viene porque de afuera de mí se me impone una determinada relación. Ahora mi pregunta más bien apuntaba a esto: ¿de qué estamos hablando acá? ¿Estamos hablando de la mercancía? ¿Estamos hablando del modo de

producción capitalista? ¿Estamos hablando de los productores de mercancías? ¿O estamos hablando de nosotros? Entonces, éste es el objeto de la pregunta. Cuando uno se enfrenta a esto... En general, además, esto tiene que ver con la forma que tiene el método del conocimiento en el cual uno está formado y desarrollado... Parece que se estuviera refiriendo a cosas que no son uno mismo. Se habla de la mercancía, entonces uno estudia economía política y se encuentra con la mercancía, que no es uno. Y ahí está puesto mi ser social, resulta que mi ser social, lo que yo soy como ser humano, lo que es propio de mi condición genéricamente humana, no está puesto en mi persona, sino que está puesto en esa cosa. Entonces, ésta era la pregunta, ¿cómo se enfrentan ustedes a esta situación? Que no es una situación normal, uno no se enfrenta a esto de manera normal... Por algo el método de conocimiento científico en el cual uno está formado (y está bien formado; y cuánto mejor formado está, más le aparece con una determinada expresión) lo que uno sabe es que la conciencia libre nunca puede ser la forma de la conciencia enajenada. Que si la conciencia es libre, es libre, y que si es enajenada, es enajenada. Y alguna vez puede haber encontrado un planteo que le dice, bueno, la conciencia es, por un lado, libre y, por el otro lado, enajenada. Y lo que uno no se puede encontrar en ese desarrollo es que una cosa es la forma de lo contrario. No es que son dos contrarios que están unidos entre sí y que son dos afirmaciones inmediatas que está cada una puesta en un polo. Lo que está diciendo es que el contenido se expresa en una forma que es lo contrario de ese contenido, y que por lo tanto, la forma encierra un contenido que es lo contrario de la forma. Que cuando uno mira eso, no está hablando de cosas que están puestas fuera de lo que uno es. De lo que está hablando es de lo que uno es, de qué forma tiene su conciencia, y de qué son, entonces, las determinaciones de las cuales es portador.

Yo creo que lo planteé alguna vez antes, en alguna reunión anterior... Lo cual puede tener distintas formas de, llamémosle, "consecuencias". En algunos grupos anteriores, a cierta altura, hubo algún integrante del grupo que dijo: *"Yo me doy cuenta de esto, que estamos hablando de nosotros. Y yo no tengo más ganas de hablar de nosotros, de hablar de mí mismo. Una cosa es si estamos hablando de la mercancía, del capital, y otra cosa es si estamos hablando de lo que nosotros somos"*. En dos situaciones me encontré con ese planteo, que a mí siempre me produjo, en mis aspectos morales de mi persona, una cierta carga de conciencia respecto de qué es lo que uno hace interviniendo en estos procesos en que los demás producen su conciencia de determinada forma. El planteo fue ese: *"Yo no vengo más porque yo no aguanto más seguir en este terreno en el cual todo el tiempo estamos hablando de lo que somos"*. *"Personalmente no la aguanto"*, en esos términos. Una carga personal que se le hacía insoportable. En los dos casos eran economistas, así que no sé si los que no son economistas pueden estar más aliviados en esto, o no tienen conciencia, y entonces, no se enfrentan a este problema. Uno de los casos era la persona que el resto del grupo consideraba que era la persona menos lúcida de ese grupo. No era un taller, era un equipo de trabajo, y era percibida por los demás como la que no entendía nada. Y a mí siempre me quedó grabado y me impresionó mucho, porque era claro que entendía mejor que los que se seguían perteneciendo al grupo. Había llegado a la conciencia de esto. Después hubo otro caso en el taller, que dijo abiertamente: *"Yo no soporto más esto, en términos personales. No aguanto más, no puedo. Me produce tal nivel de angustia que yo no puedo seguir preguntándome todo el tiempo qué es lo que soy. Prefiero cortar acá y no seguir mirándolo"*. Y hay otro caso que no me lo planteó abiertamente, pero yo creo que tuvo ese mismo motivo. Dijo: *"hasta acá llegué, más no. Entonces, esto es a lo que se refiere la pregunta en algún sentido. Cada uno tiene, además, su necesidad. Porque eso es algo que ni de fuera se puede forzar, ni uno mismo puede forzar a producirse una necesidad si no tiene esa necesidad. La expresión más trágica de esto, eso yo creo que se los conté la otra vez, fue una alumna de facultad de primer año de la universidad que, frente al planteo de la conciencia libre como forma de la conciencia enajenada, su intervención inmediata fue: "Para eso es mejor estar muerto"*. Que es también expresión de hasta dónde reconocía, hasta dónde se miraba a sí misma y qué angustia le producía este desarrollo... En una persona que uno puede decir, bueno, tiene todo un proceso grande de formación en las formas que tienen las relaciones sociales, y entonces, a mí me resultó muy impresionante porque la expresión es *"tengo en claro de qué estamos hablando"*... Malamente, pero es claro de qué estamos hablando.

[Un compañero interviene, no se entiende]

Yo agregaría a esto que vos decís: sólo porque estoy enajenado es que lo puedo transformar. Y sólo porque estoy enajenado me importa la enajenación. Si yo no estuviera enajenado, primero, no podría actuar sobre la enajenación, porque sería ajena a mí. Y en segundo lugar, ¿qué me importaría? Porque sería ajena a mí. Sólo porque estoy enajenado es que puedo superar la enajenación. pero bueno esto es las formas de la conciencia. espero que la próxima vez no produzca ninguna crisis en nadie y que estén todos acá.

Yo veía el ejemplo, en general, cuando uno atraviesa el sistema educativo... Particularmente yo estoy en ciencias de la educación, entonces cuando uno atraviesa el sistema educativo y en ciencias de la educación se empieza a estudiar el sistema educativo y la función que cumple la educación en una sociedad, lo que empieza a ver es la función reproductivista, etc., etc. Y es como que uno se para fuera de eso y dice: "¡Ah, la educación reproduce!" Y en realidad uno pasó por todas las etapas, hasta llegar a las últimas, del mismo sistema educativo. Con lo cual también me parece un moralismo, porque cuando uno piensa la educación como una forma de liberación, y de repente, cuando uno puede comprender que uno pasó por el sistema educación y la educación es una herramienta más... No sé, me parecía como un paralelismo que a mí me pasó durante la carrera, ¿no? Decir "yo pasé por este sistema educativo, soy parte de esto, soy producto de esto, trabajo en educación (con lo cual produzco esta mercancía), pero justamente por eso puedo plantearme otras cosas.

Yo no sé si te podría contestar algo al planteo éste, porque yo pensé que ibas para un lado... Pensé en algún planteo tipo el de Althusser, lo de los aparatos ideológicos del Estado, pero después me parece que ibas por otro lado, con lo cual me es difícil contestarte. Pero no sé si estoy contestando lo que vos planteaste o no. Pero en esto que vos decías, que pasaste por ahí y sos el producto... Es que eso no es exterior a vos, eso es lo que vos sos. Entonces, en el planteo que aparece en Althusser (que está convencido de que los individuos son libres por naturaleza), aparece como que el obrero, en el proceso educativo, sufre... Y nunca se detiene a pensar que ésa es la conciencia del obrero. No es que eso es una conciencia artificial del obrero. Ésa es la conciencia del obrero; que no tiene antes de entrar al proceso educativo una conciencia libre; que es portador en su condición futura (porque a esa altura tampoco se es un individuo libre) de una conciencia libre que encierra una enajenación... Y que eso es la conciencia propia del obrero. No es la conciencia forzada dentro del obrero, sino que ésa es la conciencia con la cual el obrero, uno podría decir, se produce a sí mismo, es producido por los otros obreros.

12 - Discusión sobre la forma de la conciencia – 16/06/2009

Bueno, arranquemos. No sé si hay algo que quieran empezar discutiendo. Las discusiones han ido bajando... Al principio había unas discusiones permanentes... Yo había hecho la vez pasada una referencia al planteo de qué forma tiene la conciencia vulgar práctica del productor de mercancías. Y lo retomo muy rápidamente para hacer, después, otro planteo. Cuando uno mira ese productor de mercancías, lo primero que teníamos es que necesita verse a sí mismo como un individuo que es absolutamente libre, porque de hecho tiene que organizar por sí mismo su trabajo social. El trabajo social lo va a realizar individualmente, y no puede esperar de la acción de los demás la resolución respecto de cómo va a asignar su fuerza de trabajo individual. Entonces, lo que habíamos dicho es que, en el momento que está organizando su trabajo individual, se tiene que ver a sí mismo como libre, y ése es el momento en el que tiene el dominio pleno (depende de su subjetividad individual) de qué forma le va a dar al gasto de su fuerza de trabajo. Pero ese momento es el momento en el cual su conciencia y su voluntad, a lo que tienen que responder, lo que tienen que tratar de descubrir o tratar de tener plenamente presente, es qué espera la conciencia y la voluntad de los demás. Porque tiene que producir algo cuya utilidad, cuya condición de valor de uso no es para él, sino que es para los otros. Y entonces, partiendo de verse como absolutamente libre por naturaleza, lo que le aparece es que su dependencia social brota externamente a su persona, de la voluntad que los demás imponen sobre su propia acción. Le aparece que él, al final, como individuo naturalmente libre, tiene que terminar haciendo algo que, en realidad, responde a la conciencia y a la voluntad de los otros; tiene que apuntar a satisfacer esa voluntad. Y entonces, lo que decíamos es que le aparece su interdependencia social como algo que está impuesto exteriormente sobre su condición

natural de individuo libre. Pero la relación que tiene con los otros no es una relación de carácter personal, y entonces, esa condición de su interdependencia social (que le aparece como si fuera exterior) tiene que presentarse bajo una forma que, por así decir, vuelva a repetir la forma que tiene la mercancía: que tenga la forma de una existencia objetiva (que es su propio producto) y que, sin embargo, al mismo tiempo tiene la potestad de dominar. Y entonces, lo que planteábamos en este sentido, es que la forma en que se va a presentar esto en la conciencia al productor de mercancías, y por lo tanto, la forma que va a tener la conciencia del productor de mercancías, es la moral. La moral, porque él se va a ver a sí mismo como un individuo cuya independencia natural alcanza hasta donde se le presenta la independencia natural de los otros. Y por lo tanto, él es portador de derechos y obligaciones: derechos hacia los otros y obligaciones respecto de los otros. Y esto se le va a presentar bajo la forma de una acción de carácter moral. La moral va a aparecer como parte de su conciencia, como un “deber ser” que se impone sobre su condición de individuo naturalmente libre. Y ese deber ser, a su vez, va a tener una representación teórica que es la ética. Y a continuación, esto se va a invertir y va a aparecer que, en realidad, su conducta brota de su naturaleza ética como individuo libre. Como si fuera una de las determinaciones propias de la naturaleza libre el ser un sujeto portador de una ética. Creo que lo habíamos planteado la vez pasada, si yo no soy un individuo libre no me puedo plantear tener una conducta ética, porque tengo marcada mi conducta por las relaciones de dependencia personal. Y sobre esa base, el individuo... En un proceso en el cual se debate continuamente entre la contradicción de la apariencia de que él es por naturaleza un individuo libre, y la apariencia de que su interdependencia social (esto es, que su ser social) no está en su persona, llamémosle, por naturaleza, sino que está puesto fuera de su persona, que le viene impuesto desde fuera de él por los otros, y que él tiene incorporado a su persona (bajo la forma de la moral)... Cuando no consigue resolver la asignación del trabajo social (su cuota de fuerza de trabajo social) de una forma que le permite participar en el proceso de metabolismo social, lo que va a aparecer es que su interdependencia social ahora presenta la forma de una imposición directa exterior que es la justicia. Y la justicia va a tener una existencia, llamémosle, objetiva material, la apariencia de que su interdependencia social es exterior a su persona. Por la fuerza se le quita la condición de individuo libre, porque se dice que ya la perdió antes. No se le quita, sino que se le dice que ya la perdió, y que, como la perdió, queda sujeto a una dependencia directa que sigue siendo de carácter impersonal. No sé si sobre esto había algo para discutir, pero básicamente es lo que habíamos estado mirando la vez pasada. Acá, el individuo no se reconoce como portador de un ser social. Después vamos a mirar algunas cosas relacionadas con esto. Se ve a sí mismo como un individuo que por naturaleza no tiene ninguna interdependencia social.

Bueno, sigamos adelante. Entonces, esto sería la forma que tiene la conciencia vulgar del individuo, que ya de por sí, nos está poniendo adelante que este modo de producción capitalista donde encontramos la producción de mercancías... Que ya habíamos dicho encierra un desperdicio de fuerzas productivas del trabajo social, porque se producen cosas que después no son socialmente útiles... Acá uno se encuentra otra fuente de desperdicio de fuerzas productivas del trabajo social, porque poder comportarse como un individuo que se tiene que ver a sí mismo como absolutamente independiente, y que tiene que hacer brotar de ese comportamiento (en apariencia absolutamente independiente) su interdependencia social, le requiere a ese individuo (que se ve como si él no tuviera ningún vínculo social que le fuera propio de su persona, pero todo vínculo social está impuesto desde fuera)... Implica que ese individuo, para resolver cada cosa que va a hacer (que acá estamos mirando de manera simple), cómo va a producir mercancías, tiene que hacer un gasto muy fuerte de su energía humana hasta poder resolverlo. Porque tiene que hacer que su interdependencia social le aparezca siempre a través de un proceso en el cual, primero se afirma como absolutamente libre, choca con algo que aparece como un límite exterior a él, y recién después de que chocó con el límite exterior a él, se mira a sí mismo como algo que afecta a su naturaleza, que va contra su naturaleza, pero que tiene que responder a eso que va contra su naturaleza. Entonces, hay todo un proceso de desgaste de fuerza humana de trabajo que se realiza de manera inútil, en el sentido de que, en lugar de poder estar gastado en agregar producto material al proceso de metabolismo social, está gastado en poder resolver cómo se participa en la organización del trabajo social. Y de eso ahora vamos a hablar también en otro sentido.

Entonces, esto es lo que uno puede plantear respecto de la conciencia inmediata. La vez pasada habíamos terminado con la discusión de cómo se veían ustedes portadores de esa

conciencia, y no sé si quedó algo pendiente de eso. Yo ahora me acordé, cuando venía hasta acá, llegué a la conciencia inmediata y me acordé que eso era lo que había quedado medio abierto en la discusión. Pero no sé si tiene sentido retomarlo, o no.

A mí me remite un poco más a la discusión acerca del control. O sea, reconocernos como conciencia enajenada ya ahí indica, en realidad, tener un cierto control.

Un mayor control. Es una mayor libertad.

La determinación sigue existiendo...

Sigue existiendo absolutamente.

Entonces, ¿hasta qué punto es ése control? ¿Hasta qué punto es un control? Y, ¿hasta qué punto conocer mi conciencia enajenada puedo realmente elegir cómo manejarme con esa conciencia?

Yo creo que lo había planteado esto, en última instancia, con algo que va más lejos de lo que nosotros vimos acá, simplemente, del productor de mercancías. Porque si uno lo mira simplemente en el productor de mercancías, la respuesta más inmediata sería: si en lugar de maldecir cada mañana que yo soy un individuo libre, qué por qué desgracia tengo que ir a producir mercancías, yo digo, bueno, yo sé que la determinación de lo que voy a hacer está portada en mi enajenación en la mercancía, así que yo sé que tengo que producir mercancías... En lugar de maldecir todas las mañanas que, porque yo soy un individuo libre, por qué tengo que tener interdependencia social, el tiempo que gastaba en hacer eso, ahora lo gasto en ponerme a producir mercancías. Y entonces, tengo unas capacidades, supongamos que fuera simplemente para reproducirme a mí mismo, porque tengo más mercancías para vender, que si no me conociera en mi enajenación.

Pero puedo levantarme cada mañana maldiciendo mi conciencia enajenada.

Pero lo que pasa es que por qué voy a maldecir mi conciencia enajenada si, en realidad, lo que yo sé es que eso es mi ser social. Eso es lo que yo soy. Objetivamente eso es lo que soy. Es como si maldijera todas las mañanas por qué no tengo cuatro piernas, y entonces, podría andar mucho más ligero. Bueno, eso es lo que soy. Aunque más no fuera, ahí tenés una expresión inmediata de qué significa la libertad más desarrollada porque se conoce la enajenación. Hay menos gasto de fuerza de trabajo potencial en organizar... Es un gasto inútil. Es como si fuera un motor, que parte de la energía la convierte en calor y la pierde para el movimiento. Bueno, disminuís qué parte de la energía estaba gastada en producir inútilmente (mala analogía) ese calor, que ahora ya no está más. En lugar de decir "¡qué desgraciado soy!", y quedarme desesperado... Porque uno puede encontrarse en la situación que ese "¡qué desgraciado soy!" significa que no puede ni siquiera empezar a producir la mercancía. No es una desgracia, esto es lo que soy yo. Entonces, ¿de qué me voy a lamentar si esto es lo que soy yo? No puedo ser otra cosa. Justamente, una de las riquezas que va a dar esto es... Mientras yo me miro como abstractamente libre digo: *"Yo podría ser esa otra cosa, total no tengo determinación. Yo no debería estar determinado por mi interdependencia social. Esto es una desgracia. Yo quisiera ser esto otro"*. Y estaría en este conflicto, hasta que puedo terminar de decir: *"Bueno, sí, pero en realidad yo tengo que someterme, qué desgracia mi interdependencia social. Y entonces, me voy a someter. Pero yo, en realidad, preferiría no someterme"*. Me miro y digo: *"No, esto es lo que soy yo. Yo produzco mercancías porque ésta es la forma en que participo en la organización del trabajo social"*. Aunque más no sea eso, ya tenés una diferencia sustancial. Cuando uno lo va a mirar a las formas concretas que tiene eso, aparecen diferencias mucho más sustanciales. Y aparece... Sólo lo voy a enunciar, no lo voy a discutir en absoluto. Aparece una diferencia sobre las formas de acción política. Y aparece una diferencia sobre las formas de organización de la acción política... Voy a faltar a lo que acabo de decir y lo voy a poner en discusión. Si yo digo: *"Voy a hacer una organización política en la cual todos somos individuos libres"*... Porque por eso hacemos la organización política, somos simplemente individuos libres por naturaleza. Nuestra necesidad de la organización política viene de una opresión que es exterior a nuestra naturaleza, y entonces, nos vamos a oponer a eso. Yo les voy a poner un ejemplo práctico concreto. Bueno, somos todos libres, entonces, nos

comprometemos en una acción colectiva. Y hay alguno que tomó el compromiso de la acción colectiva, y cuando había que hacer la acción colectiva, no la hizo. Entonces, ¿qué cabe hacer en esa organización inmediatamente después? Decir: *“Bueno, vos sos un individuo libre, y como individuo libre te comprometiste a hacer esto y no lo hiciste. Luego, como individuo libre, tu interdependencia exterior se te tiene que imponer: te vamos a castigar. Te vamos a castigar poquito, te vamos a retar, te vamos a hacer que hagas la autocritica o te vamos a echar”*. Cuando eso mismo se lo plantea un colectivo de individuos que dicen *“nosotros estamos haciendo esto porque estamos enajenados en la mercancía, no somos individuos abstractamente libres”*, y uno de los individuos falta a lo que se había comprometido a hacer, ¿qué se hace con ese individuo? No tiene sentido castigarlo porque uno dice: yo sé que no es un individuo libre, que el castigo sirve para el individuo en esta organización. Sirve para el individuo que es libre. Ahora, el individuo que no es abstractamente libre, lo que hizo fue responder a su enajenación. No pudo superar, en su acción libre, lo que es la determinación de su enajenación. Entonces, ¿qué lo voy a castigar? Si no tiene la culpa de lo que hizo. Y esto da una forma de organización que es esencialmente distinta. Que yo hago la aclaración: no sé cómo es. Porque nosotros tratamos de estructurar una cosa así, y nunca pudimos llegar a poner en claro cómo era, entonces, que se podía trabajar colectivamente, más allá de que cada uno, como es un individuo libre que está enajenado, aporta, sin compromiso, qué es lo que va a hacer. Pero da dos formas de organización política que son esencialmente distintas.

Pero, en el segundo caso, ¿no tendría la responsabilidad con el resto de la organización...?

¿Y si la respuesta es: *“Bueno, pero yo como productor de mercancías no tengo el dominio pleno sobre mi acción, sobre el carácter social de mi trabajo? Que de eso es lo que estamos hablando... “No tengo control sobre el carácter social de mi trabajo, y entonces, no lo pude hacer”*. La responsabilidad es propia de los individuos libres, pero cuando uno los mira como que por naturaleza es libre. El individuo que no es libre no tiene responsabilidad. Tiene la carga de hacerlo y tendrá distintas formas de imponerse esa carga. Tiene una coacción directa para hacerlo. Sabe que lo que tendría que hacer es eso. No es que lo hace porque es responsable de eso. La responsabilidad aparece para un individuo que se ve a sí mismo como libre.

Puede no ser libre respecto de su interdependencia social (en términos de generar valor), pero puede ser libre respecto de otros individuos en otro tipo de interdependencia.

Creo que te entiendo... Ésta es su relación social general. Por lo tanto, eso que vos decís, que es libre respecto a los otros individuos, sigue siendo una forma de su relación social general. Y si es libre porque está enajenado en su relación social general, es libre porque está enajenado en esta otra forma de relación. No se convierte en un individuo abstractamente libre, no lleva la condición de abstractamente libre a esa organización. Lleva su condición de individuo enajenado que, en este caso, se supone que se sabe enajenado pero que no puede ir, en el control de su enajenación, más allá de ese punto, de tipo que se sabía enajenado pero que igual la cagó. Si no es pedirle que sea lo que no es, porque suponer que puede ser un individuo abstractamente libre no lo es ese individuo. Al contrario, yo diría que cuando en una de esas organizaciones aparece la imagen de que se está porque se es verdaderamente libre, ahí es cuando se es más ciego a la enajenación. Esto también implicaría discutir cuál es la necesidad de esa organización, que hasta acá apareció abstracto.

[Una compañera hace una intervención, no se entiende]

No, no, por eso, eso requiere una respuesta. Yo dije que yo no podía dar la respuesta, pero eso requiere una respuesta. A mi entender, ése es el problema de una organización política que parte de saber que actúa como un sujeto libre porque está enajenado en la mercancía. ¿Cómo se organiza? ¿Cómo se hace esa organización? ¿Cómo se organiza ese sujeto colectivo? Que no se puede organizar sobre la base de la apariencia de la conciencia abstractamente libre, porque necesita tener una organización distinta. No sé si queda claro esto. (...) Uno puede decir, si somos todos libres, hacemos un partido porque somos libres, y después vemos cómo lo organizamos. En otro este otro planteo de decir, sí, somos libres porque estamos enajenados, entonces ¿cómo organizamos?

[Un compañero hace una intervención, no se entiende]

Se mira a sí mismo y dice: “Yo soy un individuo libre, ¿por qué tengo que depender de los otros? ¿Por qué yo tengo que depender de los otros, si yo soy libre?” Y además, se tiene que mirar así. No puede decir “yo dependo de los demás”, porque no depende de manera directa de los demás. Si un individuo dice: “Bueno, yo como dependo de lo demás, que los demás vengan y me den de comer”, lo que le va a pasar es que se va a morir de hambre. Entonces, lo primero que tiene que hacer es afirmarse como individuo libre y producir una mercancía. Entonces, se mira a sí mismo y dice: “Yo soy un individuo libre. Tengo el dominio pleno sobre lo que voy a hacer”. Y en el momento que tengo el dominio pleno sobre lo que voy a hacer, ¿qué tengo que hacer? Pensar en lo que quieren los demás. Entonces, ¿qué dominio pleno tengo sobre lo que me pareció que era mi naturaleza? No, dependo de los demás... Digo: “Dependo de los demás, ahora me voy a sentar a esperar que los demás me digan que quieren”. No, los demás no viene ninguno y me dice qué quiere. Entonces, yo tengo que volver a imponerme como individuo que tiene el dominio pleno, que es libre por naturaleza.

¿Pero no hay como una contradicción?

No sé cómo se te presenta a vos en tu conciencia.

[El compañero continúa con su intervención, no se entiende]

Pero no es un problema de empresa. Vamos a mirarlo así. Yo creo que lo planteé así la vez pasada. Salteando y suponiendo que la mercancía que uno tiene para vender es la fuerza de trabajo, suena el despertador a la mañana y uno dice: “¿Por qué me tengo que levantar? Si yo soy un individuo libre. Yo tendría que poder hacer lo que quiero, pero me tengo que levantar. Y no, pero yo no quisiera”. A veces a uno le pasa que termina apagando el despertador dormido. Esto es expresión de eso: hay un gasto de energía humana, que podría estar aplicado productivamente, que está aplicado ahí. Ahora, eso es la forma normal general de, llamémosle, la conducta del productor de mercancías. No puede ser de otra forma. Y el hecho de que se ve a sí mismo como enajenado no quiere decir que se libera de esto. Se podrá liberar en algún aspecto; en otros aspectos, se olvida que es un enajenado y empieza a maldecir: “¿Por qué me tengo que levantar a la mañana, si yo tenía ganas de seguir durmiendo?” Y como individuo libre, ¿por qué no puedo seguir durmiendo? Si nadie me obliga, y nadie puede venir y hacer nada sobre mi persona”. Y sin embargo, yo sé que tengo que ir.

Pero reconociéndose como enajenado, podría dejar de verlo como una contradicción.

Sí, cuando uno se reconoce como enajenado dice: “Me tengo que levantar porque soy un vendedor de mercancías que lo que tengo que hacer es producir mercancías”. (...) Pero uno después, en su vida práctica, no puede reconocerse simplemente como enajenado todo el tiempo. Hay un montón de otros aspectos de la vida práctica que le dicen ¿para qué te vas a reconocer como enajenado si en esto no hace falta, en esto ni te das cuenta?

No puedo encontrar en paralelismo entre conocer y control...

A ver, si yo no conozco la determinación, no la puedo controlar. En el momento que yo me olvido que soy un sujeto enajenado, dejé de conocer mi determinación. Porque el conocer no es que yo la conozco hoy y después ya está. Es que yo me tengo que reconocer en esa condición cada vez que voy a actuar. Con lo cual, no quiere decir que yo todo el tiempo tengo la capacidad para reconocermé en esa condición. ¿Se entiende esto? No es que uno conoce una vez y de ahí en más conoció y ya está. Cada vez que va a actuar necesita enfrentarse al concreto sobre el que va actuar y conocer las propias potencias respecto de las potencias de ese concreto. Entonces, el conocer se produce todo el tiempo, lo que pasa que se produce como un reconocer cuando uno ya conoció. Ahora, yo me puedo enfrentar a una situación, me sé enajenado, y en ese momento no me conozco a mí mismo como enajenado y me comporto como si fuera un individuo abstractamente libre que ha

sido afectado en su libertad natural por, supongamos, una coacción exterior. Cosa que hago cuando voy manejando el auto y tengo un conflicto en el tránsito, y no me acuerdo de que, en realidad, como somos todos individuos portadores de una conciencia enajenada, la maniobra que hizo el otro le brotó de eso. Mi respuesta es: *"Vos me estás molestando con tu maniobra. Estás afectando mi libertad de una forma que es ilegítima"*. Cuando estoy manejando, la respuesta no es esa. Entonces, uno se tiene que conocer cada vez que está actuando. Y hay acciones que uno se puede reconocer, y hay acciones en las cuales uno no se puede reconocer. Entonces, sobre una controla y, sobre las otras, no controla. Y hay acciones a las cuales no se puede reconocer porque uno tendría que pensar tanto tiempo que se le pasó el momento que tenía que actuar. Entonces, si el tiempo que uno tarda en reconocerse como enajenado es mayor que el tiempo que tiene para responder al concreto que tiene adelante, y sobre el cual va actuar, uno no se va a reconocer como enajenado. La otra es la conciencia inmediata que tiene como productor de mercancías. Y entonces, la que va actuar rápidamente es la conciencia inmediata que tiene como productor de mercancías. Si la acción que uno va a hacer tiene el tiempo para que uno se pueda reconocer en su enajenación, entonces, se reconocerá en su enajenación, y organizará su acción de una forma distinta. Pero cuando uno se plantea qué mercancía voy a producir, por decir así, esa es una acción que tiene el tiempo para poder saberse enajenado o no saberse enajenado.

Volviendo a lo anterior. Con respecto a la acción política, vendría a ser algo así como diciendo, bueno, nos organizamos pero ojo en el caso de los individuos libres. Nosotros estamos determinados por esto, por esto, y además, por esto, por esto, por esto a nivel nacional, mundial, etcétera, etcétera. La otra, ¿que sería? Tipos que ignoran...

No, las dos formas de organización, en ese sentido, tienen lo mismo.

¿Pero cuál sería la otra? ¿La de los enajenados que no son conscientes que son enajenados?

Sí, esa es la primera. Eso se plantea: tenemos esta determinación, somos libres por naturaleza, pero supongamos, eso está coartado por el modo de producción capitalista, en particular en la Argentina, porque el modo de producción capitalista en la Argentina tiene estas características... Y se hace todo el desarrollo. Sólo que en ese desarrollo, lo voy a poner así, se partió de que se es un individuo abstractamente libre; se es un colectivo de individuos abstractamente libres, cuya interdependencia respecto de aquello sobre lo que se va actuar brota de manera exterior. Y en el otro caso, lo que uno hace es mirar las mismas determinaciones, pero arranca diciendo: *"Estas determinaciones no son exteriores a lo que soy yo. Yo soy la forma en que existen estas determinaciones. Por eso puedo actuar sobre ellas"*. En el otro caso, estas determinaciones se me imponen externamente desde mí, por eso debo actuar sobre ellas. Ahora, lo que es externo a uno es algo que está fuera del alcance de la acción de uno. Uno sólo puede actuar sobre las cosas de cuales es portador de las determinaciones de esas cosas sobre las que va a actuar. Si uno no es portador de una determinación de algo, no puede actuar sobre ese algo. Entonces, hay una diferencia sustancial en las formas de organización política.

Yo les planteaba de ver el fetichismo de la mercancía... Porque esto es el fetichismo de la mercancía: yo soy libre, la mercancía tiene por naturaleza el atributo de ser un objeto cambiante. Las formas que tiene esto van a aparecer en toda una serie de formas de conocimiento objetivo. En particular, por lo menos en lo que yo quería plantear a esta altura, en lo que se llama la economía política crítica. La economía política crítica, uno puede decir, es la expresión plena de esta forma de conciencia. El individuo es libre por naturaleza; hay algo que es exterior a él que lo oprime, y que entonces, la superación de esa opresión (en algunos casos aparece abiertamente planteado así) surge cuando la conciencia deja de someterse a esa presión exterior que tiene. Eliminada esa conciencia, se va a haber eliminado la opresión. Y eso tiene propuestas de acción política concretas que están sostenidas en esto. Se plantea que lo que hay que hacer es transformar la conciencia y se va a acabar la opresión. Y que son formas que tienen mucha presencia política, no son formas que uno las tiene que ir a buscar con lupa para encontrarla. Las encuentra todo el tiempo y con mucho peso.

[Un compañero hace una intervención sobre la posición del ERP y Montoneros luego de la asunción de Cámpora]

Lo que pasa es que esto es para discutirlo con mucho más detenimiento, pero las dos se veían como organizaciones de individuos naturalmente libres. Las dos tenían ese planteo. Entonces, son dos caras de ese mismo planteo.

¿Cuál sería la otra, entonces?

Sería preguntarse cuáles son las determinaciones concretas de la clase obrera argentina que la hacen expresarse a través del peronismo. Es una respuesta ambigua y abstracta totalmente, pero esa sería la cosa. En lugar de decir “esto es una conciencia abstractamente libre” es “¿qué determinaciones de la acumulación de capital en Argentina toman la forma concreta de la expresión política de la clase obrera argentina a través del peronismo, a través de ERP y a través de Montoneros? ¿Portadores de qué necesidad son?”

[Una compañera hace una intervención, no se entiende]

El problema es cuando se dice “no hay tiempo para hacer el desarrollo de la conciencia enajenada, entonces nos vamos a posicionar frente al gobierno de Cámpora”. Y al día siguiente se vuelve a decir, pero como ahora ya no está más Cámpora, sino que está Perón, y “nos tenemos que posicionar frente a Perón, no hay más tiempo”. Y entonces pasan 50 años y nunca hubo tiempo. Entonces, ahí uno tiene que decir, bueno, qué es lo que expreso políticamente en una posición en la cual, diciendo que en realidad tendría que producir una conciencia que se conoce en su enajenación, nunca tuve tiempo para hacerlo. Pero es un planteo político concreto. Entonces, ¿cuál es la necesidad? ¿Por qué necesité hacer eso? Porque alguna determinación... Supongamos que estoy en esa situación. Primero, no es porque me equivoqué. No existen las equivocaciones. No es porque me equivoqué. La pregunta que uno se tiene que hacer cuando aparece la autocritica es: ¿por qué hoy me estoy diciendo que en realidad lo que hice ayer estaba todo mal? ¿Qué necesidad estoy expresando hoy, acusándome a mí mismo de lo que hice ayer? La autocritica consiste en decir “qué mal lo que hice ayer, hoy estoy haciendo lo que hay que hacer”. Y nunca está la pregunta de cuál es el contenido de lo que estoy haciendo y por qué necesito aparecer con esta posición de autocritica. Entonces, no es un error. No es una cuestión de viveza. La pregunta es: ¿qué determinación, qué necesidad estaba expresando con esa conciencia? Porque alguna necesidad estaba expresando. Yo creo que eso es lo que uno se tiene que discutir, que ésa es la pregunta que uno tiene delante. Y por qué ahora me enfrento a la necesidad de contestármelo, por qué antes no me lo enfrentaba y ahora sí me lo enfrento. Un movimiento que tiene una continuidad en el proceso histórico, si nunca tuvo tiempo, es porque no tenía la necesidad. Si uno nunca necesitó contestarse esto es porque expresaba una cierta determinación, una cierta necesidad social, cuya realización no pasaba por contestarse qué era lo que se estaba haciendo. (...) Yo no digo que no hay desarrollos, y con un gran esfuerzo. Esos desarrollos parten de decir que el sujeto de esta acción es un sujeto libre que, si está oprimido, está oprimido exteriormente a su propio ser. Y lo que tiene que hacer es afirmar su propio ser que es por naturaleza ser un individuo libre. Entonces, todo desarrollo que haya partido de ahí, implícita o explícitamente, a partir de ahí se detuvo en una apariencia. Entonces, por más detalle que haya mirado, siempre miró de un modo que siempre termina encerrando una apariencia. Entonces, eso es lo que está en discusión. Y entonces, el problema es que hay que ver la necesidad de esa acción. Si no existe necesidad de esa acción es al cuete ponerse a descubrir el carácter enajenado de la conciencia. El hecho de que existe es lo que a uno le haría decir que hay una necesidad ahí. Hasta acá no podemos dar cuenta de ella, pero alguna necesidad hay. Pero si no aparece como una necesidad es porque se es portador de ciertas determinaciones. No quiere decir que ésta sea la única forma de la conciencia, ni de la conciencia que va actuar políticamente, ni mucho menos...

[Un compañero hace una intervención, no se entiende]

¿El mérito y la culpa? No, yo no digo que no existan. Son formas de la conciencia del productor de mercancías porque está enajenado en su mercancía. Cuando yo me miro como un individuo naturalmente libre y veo que me tengo que someter al dominio de los demás, una de las cosas que me pasan es que me siento culpable, en falta respecto de mi condición de individuo libre. Y a continuación digo, en realidad, yo tengo que responder a estas condiciones que me aparecen poniendo los demás. Y entonces, me siento culpable como individuo libre. Pero como no es un camino tan simple, cuando empiezo a someterme a eso que me aparece como un dominio exterior en mi condición de aparente individuo libre, se revela. Y me empiezo a sentir culpable porque me estoy sometiendo al dominio que se exterior a mí. La culpa es una de las formas propias de la conciencia del productor de mercancías. Y el mérito aparece... Yo nunca lo pensé en términos de mérito, en términos de culpa, sí. Pero en términos de mérito, el mérito aparece yo creo que en gran medida... No sé si me animaría a decir en forma absoluta, pero aparece en gran medida como un atributo del individuo libre: porque yo no tenía la obligación de hacerlo. Si no, no tiene mérito. Si yo tenía la obligación de hacer algo, lo que se espera que lo haya hecho. No hay mérito en que lo haya hecho. El mérito aparece cuando se supone que yo no tengo la obligación de hacerlo, y lo hago. Por ponerlo en términos muy generales, ¿cuándo soy meritorio? Cuando no tengo la obligación de hacerlo, cuando la apariencia es que yo soy libre y que lo hago porque quiero hacerlo, porque considero que lo tengo que hacer. Entonces, a mi entender, también es propio del individuo libre. Son formas de la conciencia del individuo libre. Al individuo que está sometido al dominio personal de otro, al dominio personal coactivo, no se le dice: *“¡Qué meritorio! ¡Hiciste lo que tenías que hacer!”*. Si no hiciste lo que tenías que hacer, te pego dos sopapos para que de ahora en más te enteres lo que tenés que hacer. Entonces, no aparece como un atributo del individuo no libre. Ahora, entonces nunca me voy a ver cómo un individuo meritorio porque estoy haciendo lo que tengo que hacer. No es que yo libremente elegí entre las cosas que podía hacer. Hice lo que tenía que hacer.

Por ejemplo, acordamos juntarnos a tal hora en tal lugar, y usted no viene...

Vuelvo a decir, yo no sé cómo se puede. Mi respuesta es: ni es un mérito ir, ni es una culpa no ir. Entonces, el problema es qué forma de relación social se establece en esta organización, qué forma se establece de relación social en esa organización. (...) El problema para el productor de mercancías es cuando no se quiere organizar como si fuera abstractamente libre, sino como si fuera enajenado. Ahí aparece el problema. Yo hago esta aclaración: a mi entender, eso sólo lo puede resolver un colectivo suficientemente grande de individuos que se saben enajenados, y que entonces tengan como problema práctico de su acción el resolver el problema. Como eso no existe, yo lo planteo como problema. Estoy esperando que un colectivo así me dé la respuesta al problema de la forma de organización.

[Un compañero hace un comentario sobre el Che Guevara, Fidel Castro, Mao]

Fijate que vos estás dando ejemplos en los cuales... Yo no quiero saltar tampoco, pero lo que aparece esencialmente como determinación de la conciencia de esas organizaciones es que son organizaciones de individuos libres, que son libres porque no están sometidos a enajenación. No porque se saben enajenados. Con lo cual no me lo resolvieron... Porque esa es la otra forma de organización.

Juan, yo quiero hacer una pregunta. A mí lo que me parece es que estamos como en un punto de abstracción muy alto en lo que estamos hablando. Y me parece que querer explicar fenómenos concretos sólo a través de esta abstracción, olvidando que los fenómenos concretos están mediados por una serie compleja de entramado de cosas, a mí me parece que es riesgoso. Nosotros hablamos de la conciencia del productor de mercancías, pero eso de forma concreta puede implicar una diversidad de fenómenos tan amplia... Que nosotros teóricamente lo abordamos como la conciencia del productor de mercancías, el conocimiento de nuestra conciencia enajenada, pero en lo concreto, en lo real, en los fenómenos específicos es mucho más complejo que sólo esa frase. Entonces, a mí a veces me conflictúa un poco que estamos en este punto tan alto de abstracción, que además estamos apenas en el primer capítulo 1. Todo lo que nos falta por recorrer... Yo sólo quería tirar esa idea y hacerte una pregunta. Vos has insistido mucho que la libertad es el conocimiento de las

*determinaciones y que la conciencia del que es libre es el que está consciente de su enajenación... Para vos Juan, ese conocimiento, ese saberse enajenado, ¿transita por un camino o por múltiples caminos? Es que a mí me inquieta lo siguiente: si estamos desarrollando aquí una concepción de que la única forma de saberse enajenado es leer *El Capital* y estudiar la obra de Marx, o si estamos trabajando con una idea de que ese conocer sus propias determinaciones no transita sólo por ese espacio o hay distintas vías o rutas que uno puede ir enriqueciendo ese camino de conocer nuestras propias determinaciones.*

A ver, a la primera parte que vos planteaste, sí, lo que pasa es que estamos tratando de contestar... Aparecen cosas que tienen un montón de determinaciones en el medio que no vimos, pero que, al mismo tiempo, tampoco son cuestiones, por así decir, que no aparezcan discutidas en términos generales, porque cuando se discute qué es la moral aparece ahí... Yo digo "como relación social", pero como cosa en sí misma que uno tiene que contestarse. Entonces, es cierto que tal vez no tiene sentido que nosotros sigamos dándole vueltas, porque vamos a seguir dándole vueltas en un terreno en el cual, lo que muchas veces aparece implícito en la discusión no se puede discutir porque faltan todas las determinaciones en el medio. (...) Pero ahora enseguida, mi intención es seguir mirando otros planteos que aparecen, en los cuales se discute a este nivel general. No se está discutiendo de formas determinadas concretas, y a partir de esa discusión, de la determinación más simple específica del modo de producción capitalista (porque eso es lo que tenemos adelante) se concluyen cosas sobre las formas concretas de la acción. Respecto de la segunda parte, lo que yo planteé la primera reunión es, y que creo que lo volví a plantear la otra vez... Nuestro objeto no es el texto *El Capital*, nuestro objeto es nuestra acción política. De ahí arrancamos. Que obviamente cuando uno dice "nuestra acción política", tiene un carácter de abstracción, porque la forma de acción política de cada uno de los que está acá puede ser muy distinta. Pero de todas formas, es un concreto bastante determinado. Dijimos, en realidad, cuando mirábamos la acción política, lo que mirábamos era la acción política de la clase obrera. Con lo cual, ese concreto tiene más determinaciones... Que no podíamos contestarnos sobre la acción política de la clase obrera si no nos contestábamos respecto a qué era una clase, no podíamos contestarnos qué era una clase si no nos contestábamos qué era el capital, etcétera. Y por eso llegamos a la mercancía. Y cuando nosotros estamos mirando la mercancía, la propuesta no es que miremos qué dice Marx sobre la mercancía: veamos qué encontramos nosotros en la mercancía. ¿Con qué? Usando como herramienta algo que es un proceso de conocimiento objetivo, del cual nosotros le tenemos que hacer rendir cuentas de si es, respecto de lo que nosotros nos estamos enfrentando, un proceso de conocimiento objetivo, o no. Entonces, ese conocer nuestra acción política, ese *Capital* que tenemos delante, está potenciado porque lo que nosotros estamos haciendo es un proceso de reconocimiento. Nos estamos enfrentando a *El Capital*, pero en lugar de ponernos a pensar si lo tenemos que empezar a mirar como un problema de carácter moral o un problema de capricho de un individuo, lo que decimos es, bueno, empecemos a ver la mercancía a ver adónde nos lleva este camino que nosotros vamos a ir reconociendo. Entonces, el camino no es la lectura de *El Capital*; el camino es enfrentarse uno... Para mí el punto de partida es, siempre, la propia acción política. ¿Por qué? Si uno lo tuviera que contestar, a esta altura sería una abstracción. Pero hay una necesidad de eso. No es que uno lo hace porque entre las distintas cosas que podría hacer, ésta le resultó más simpática. Si esto se plantea es porque uno es portador de una determinación que lo lleva por ese camino. Entonces, para contestarse si hay otro camino, uno se podría contestar por el que está siguiendo. Yo voy a tomar mi caso particular, en la relación que tenemos acá. Yo me planteo una determinada forma de acción y un determinado curso de acción respecto del proceso en el que ustedes producen su propia conciencia. Entonces, me estoy proponiendo a mí mismo, les propongo a ustedes una forma de acción. Si ésta es la única forma de acción o no, bueno, habrá que ver cuál es el contenido que tiene todo esto para contestarse si es así o no. Si yo lo miro desde el punto de vista de mi acción, ésta es la forma que yo le encontré para poder realizarlo. Entonces, lo miro y digo objetivamente, esto para mí, es una de las formas que tiene ese camino. Lo que hago acá no es lo único que hago, para ponerlo así. Pero yo eso lo dejaría para cuando sigamos avanzando, justamente, sobre la base de tu propia propuesta de traer adelante las determinaciones concretas que uno va a hacer jugar ahí.

Yo quería preguntar en relación a la responsabilidad, pero no en algo concreto, sino en relación al planteo de que hay grados de conocimiento y grados de control sobre las determinaciones. Si no es

contradictorio no pensarlo relacionado con grados de responsabilidad y de control sobre las determinaciones, y por eso de conocimiento y de responsabilidad relacionada con mi conocimiento...

La responsabilidad también aparece como un atributo del individuo libre. El problema que está presente acá es... Hay dos sujetos: uno que asumió la responsabilidad, y otro que va a controlar la responsabilidad. Y para la otra forma no puedo dar una respuesta y decir "la responsabilidad no se llama más responsabilidad, se llama tal cosa y tiene esta forma". Una conciencia que se ve a sí misma como el libre naturalmente, y una conciencia que se comporta como libre porque se sabe enajenada, tienen formas distintas de funcionamiento. Entonces, vuelvo a decir esto. La responsabilidad como responsabilidad es inseparable del castigo, es inseparable de la culpa. Es inseparable, porque si no qué le voy a pedir responsabilidad a alguien que no puede tener la libertad para hacer eso que iba a hacer. Entonces, yo tengo una forma de conciencia que arranca diciendo: "porque este individuo es libre, por eso va a hacer lo que va a hacer". Se comprometió a hacer esto, ahora tiene que hacer eso. No lo hace, yo lo que voy a hacer es castigarlo en su libertad. Supongamos que lo voy a expulsar porque no se comportó a la altura de un individuo que es libre. Le quito la libertad de estar acá... Si yo digo "el individuo es libre porque está enajenado", ¿qué lo voy a castigar quitándole su libertad? Si yo sé que su libertad tiene esta forma y que su libertad era haberse reconocido en su enajenación. Entonces, como no se reconoció en su enajenación, yo lo degrado a la condición de individuo abstractamente libre, lo castigo... No funciona como modalidad de organización. Entonces, esto requiere otra forma de organización. Pero ésta sí es muy abstracta la discusión, porque si estamos hablando una forma de organización en la cual lo que uno dice es "si no funciona así, no funciona así, no funciona así, ¿cómo funciona?" Y, no puedo contestar. Yo sé que no funciona de todas estas formas. Fijate que las organizaciones anarquistas históricamente tenían ese mismo tipo de problemas, de limitación, de cómo se hace... Ahora, son todas organizaciones que más que más se reconocen como integrada por individuos naturalmente libres. Así no funciona. Para individuos libres que se reconocen a sí mismos como libres, que se ven a sí mismos como libres, funciona la coerción, funciona la disciplina, funciona la moral, funciona el castigo... Todas esas cosas tiene que hacer la organización si se parte de la base que son individuos abstractamente libres. El problema es cuando uno parte de la otra base y dice, entonces, ¿de qué manera se coordina el trabajo colectivo?

Yo quiero hacer un aporte que también tiene mucho abstracción, porque se me hace muy difícil pensar o pretender que una organización en un modo de producción que produce sujetos enajenados se dé una forma de organización no enajenada porque reconoció...

Tiene que ser enajenada. Tiene que ser enajenada, ése es el problema. Tiene que ser portado en una conciencia que se sabe enajenada. No es que es abstracto, no es que terminó con la enajenación porque se sabe enajenada. Porque es enajenada se tiene que organizar enajenadamente, ¿se entiende?

A mí como que no me termina de cerrar el hecho de dónde surge la necesidad que tiene uno para empezar a preguntarse todas estas cosas. La otra vez vos contaste que estaba este preconcepto en la facultad de que el economista se lo pregunta y el contador no. Uno lo que tendería a pensar es que es una cosa que viene de la subjetividad productiva de cada uno... Podría ser una explicación de por qué hay unos que sí se lo preguntan y otros que no.

Como todo aspecto del trabajo social (porque esto es cómo se organiza el trabajo social, así que es una parte del trabajo social), está portado en la subjetividad individual, no brota de la subjetividad individual. Entonces, uno tiene que buscar las determinaciones generales que trascienden toda subjetividad individual y llegar a por qué esta subjetividad individual es portadora de esa determinación, o de esa forma de realizarse una determinación que es general. ¿Se entiende? La necesidad no es una necesidad que brote de la subjetividad individual. Todavía ni vimos de donde brota... Debe tener algo que ver con la acción política de cada uno de nosotros.

Pensémoslo a medida que vamos avanzando, porque ahora vamos a ver un aspecto de esto que tiene mucho que ver con todo lo que estábamos hablando recién. En primer lugar, lo que yo hice hasta acá es el planteo de la conciencia práctica del productor de mercancías. Pero frente a esa

conciencia práctica, habría que ver por qué necesidad brota una conciencia de carácter científico, una conciencia que se pregunta por la determinación objetiva que tiene la conciencia del productor de mercancías. Y justamente, cuando se lo plantea como conciencia objetiva lo que tiene como punto de partida es mi subjetividad, de sujeto que conoce, va a producir la conciencia objetiva pero no tiene que hacer esa que esa conciencia objetiva brote abstractamente de mi subjetividad. No es que yo la voy a fabricar de acuerdo a mi subjetividad. Entonces, uno dice, bueno, acá estamos delante del punto en el cual tiene que ser inmediato que esa conciencia objetiva va a reconocerse en su enajenación. Cuando uno hace el contraste entre esa conciencia objetiva y las formas más primitivas de la conciencia objetiva, la forma más primitiva de la conciencia objetiva está portada en conciencias religiosas. Y la conciencia religiosa aparece brotando de la subjetividad del individuo que conoce o que se representa de determinada forma el objeto que tiene adelante. Entonces, acá lo que se dice es: *"No, yo no voy a hacer brotar nada de mi subjetividad. Voy a ver lo que los objetos me enfrentan. Y si mi subjetividad interviene sobre esos objetos, voy a tratar de hacer abstracción del efecto que tuvo mi intervención de mi subjetividad. Voy a conocer al objeto y me voy a conocer a mí mismo. Yo mismo voy a ser objeto de ese proceso de producción de conciencia"*. Entonces, uno diría, acá, esto es el fin de una conciencia fetichista, porque ya no se va a enfrentar más a esta apariencia, sino que va a superar la apariencia.

Yo no me voy a detener a discutir, pero cuando uno mira la forma que tiene la conciencia científica en el modo de producción capitalista (la forma general y absolutamente dominante que tiene la conciencia científica), que es la de la representación lógica, eso tiene en la base de su objetividad el planteo de que cada cosa es, por sí, tal como se presenta, tal como se afirma en esa existencia objetiva. Que lo que es, es, y lo que no es, no es. Y entonces, en un desarrollo que tiene esto puesto en la forma de su método... No es que porque es un prejuicio, sino que la forma que tiene el método dice que lo que es, es, y lo que no es, no es. Y que no cabe una situación distinta. Que se pueden ser más o menos cosas, o no ser más o menos una cosa. Pero si se es, se es, y si no se es, no se es. Entonces, cuando aparece esta forma de conocimiento, pensemos que uno se está enfrentando a una conciencia libre, que es la forma de una conciencia enajenada. Y esta conciencia lo que dice es: esto no puede existir. Nada puede ser forma de otra cosa (porque cada cosa es por sí), y mucho menos puede ser la forma de lo contrario de lo que es. Entonces, lo que uno va a mirar en todos los desarrollos que vamos a estar viendo (de la forma que tiene una conciencia, que es una conciencia científica, es una conciencia que apunta a conocer objetivamente las determinaciones de la conciencia del productor de mercancías), arrancan con un método que es portador de la negación de la posibilidad de enfrentarse a la conciencia libre como forma de la conciencia enajenada. Cuando uno dice que la conciencia libre es la forma que tiene la conciencia enajenada está diciendo algo que es lógicamente coherente. Porque la lógica lo que dice es que o es libre o es enajenado, pero que no puede ser una la forma de la otra. Yo hice referencia la vez pasada a lo que aparece como la lógica dialéctica, que lo que va a decir es: la conciencia es, por una parte, libre, y por otra parte, enajenada. Y es la unidad de estas dos cosas. Pero la conciencia libre, es libre, y la conciencia enajenada, es enajenada. Y no una es la forma de la otra. Entonces, uno tiene que pensar que cuando está mirando esta forma de la conciencia científica, se arranca con esta limitación, pero se arranca con un método que hace imposible enfrentarse al contenido de la conciencia libre. Entonces, la pregunta que uno puede tener es, bueno, ¿qué necesidad hay? Y eso también es algo que queda abierto, salvo que uno diga que, si el fetichismo de la mercancía es la forma de la conciencia práctica del productor de mercancías, esto lo que va hacer es reproducir el fetichismo de la mercancía como producto de un conocimiento científico. Que es lo que Marx plantea respecto a la economía clásica y respecto de la economía vulgar. En particular, respecto de la economía clásica. La economía vulgar, dice, ni siquiera tiene el contenido de un conocimiento científico.

Juan, no entendí. ¿Hiciste una contraposición entre la lógica dialéctica y la comprensión en cuanto a la conciencia libre, la conciencia enajenada, y la comprensión de la conciencia libre como una contraposición a la lógica dialéctica?

Sí, sí. La lógica dialéctica dice... Y eso es para mí la dialéctica, eso que estamos haciendo acá. El desarrollo que estamos haciendo acá, eso es la dialéctica. Que no es lógica, que lo que hace es acompañar el desarrollo de la determinación real que tiene adelante, que cuando uno empieza con

la mercancía (que hace todo un proceso de análisis del trabajo productor de mercancías, va hasta el proceso de metabolismo social y demás) lo que a continuación está haciendo es acompañar el movimiento de la determinación... "Acompañando" idealmente, lo está acompañando en el pensamiento, no lo está acompañando en el concreto real. Lo que está haciendo es reproducir en el pensamiento el movimiento de la determinación. Cuando uno hace esa reproducción, se encuentra con que su conciencia libre tiene como contenido su conciencia enajenada. Trataba de hacer este contrapunto diciendo: uno es libre porque está enajenado. Y si uno no estuviera enajenado, entonces no podría ser un individuo libre.

¿Y la contradicción sería que forma y contenido no coinciden?

Que el contenido toma una forma que es distinto de él. Y que no sólo es distinto, sino que no siempre es simplemente así. Siempre es distinto, en este caso en particular es lo contrario del contenido. No es que son dos cosas que están cada una existiendo por su lado y están unidas. Es una sola cosa, que tiene un contenido y que tiene una forma. No es apelación a la autoridad, pero creo que vale la pena recordarlo, porque Marx hace referencia a esto varias veces en distintos textos. En el Tomo I no me acuerdo si está exactamente... Está en el Tomo 3 y está en otros escritos donde dice: si la forma fuera inmediatamente igual al contenido, entonces no tendría razón de existir el conocimiento científico. Porque de manera inmediata uno conocería el contenido. El problema del conocimiento científico es que el contenido no se expresa idéntico a sí mismo en la forma. Entonces, tengo que ir a descubrir en una forma que no es el contenido, tengo que ir a descubrir qué contenido tiene. Si me detengo en la forma, me detuve en una apariencia. Si descubrí el contenido y me olvide que tiene una forma que es distinta de él, construí una apariencia. Porque ahora parece que eso existiera por sí y no existe por sí. Existe bajo esta forma. Entonces, esto es una diferencia esencial en el método.

Juan, y esto que dijiste del conocimiento científico y esta forma de representación lógica que utiliza: en términos históricos, esa representación lógica de las cosas ¿existe incluso históricamente antes de que exista este modo de producción como modo de producción dominante?

Sí, sí. El conocimiento objetivo, como conocimiento objetivo que trasciende el conocimiento práctico inmediato... Digamos, hay grados de conocimiento práctico inmediato. No quiere decir que uno conoce de manera práctica y después nunca más hay desarrollo del conocimiento práctico. El conocimiento práctico puede ir tomando formas cada vez más complejas, con más potencialidad. El conocimiento objetivo como, llamémosle, puro conocimiento objetivo, nace mucho antes del modo de producción capitalista. Y justamente, una de las cosas que le pasa es que nace bajo la forma de la producción de una conciencia religiosa. No nace como un conocimiento objetivo. Pero cuando uno mira los imperios de la Antigüedad (basados en el griego (?), ahí es donde aparece muy fuertemente ese conocimiento objetivo), tiene la forma de una conciencia religiosa. Domina determinaciones objetivas que no son manifiestas de manera inmediata, pero bajo la forma de una representación religiosa. Para contestarte plenamente tendría que contestar por qué nace la necesidad del conocimiento objetivo, que sería la respuesta a toda la discusión que teníamos antes, así que no lo puedo contestar aquí. Pero simplemente para hacer un paralelo: cuando uno mira el desarrollo de la lógica, que aparece como el producto de la conciencia de individuos libres, y ya como un conocimiento netamente objetivo y separado de toda... Separado más o menos, porque siempre hay una referencia a que, en realidad, esto es lo que la divinidad ha dispuesto, y conoce porque la divinidad le ha permitido conocerlo y demás... Pero donde aparece como si ya tuviera una forma, llamémosle así, propiamente científica, es en la Grecia clásica. ¿Y qué es lo que aparece en la Grecia clásica? (...) aparece la ética, es la sociedad donde está desarrollándose con particular fuerza la producción de mercancías. Que no son producto de individuos libres, sino del trabajo de los esclavos, pero los poseedores de mercancías han desarrollado un grado de relación social indirecta muy fuerte. Y ahí aparecen las dos formas del conocimiento: porque aparece la representación lógica y aparece el conocimiento dialéctico como conocimiento dialéctico. No como lógica dialéctica, sino como conocimiento dialéctico. Y con el desarrollo del modo producción capitalista es que la representación lógica se convierte en la forma general del conocimiento científico y aparece como la forma natural del conocimiento científico. No hay otro conocimiento científico que no sea esto. Este

es el curso que se va a presentar. Y de vuelta, la pregunta que uno tiene por contestar es ¿cuál es la necesidad? ¿Por qué es que esa forma se desarrolla y la otra se va a desarrollar de una manera... Uso el término "limitado" (que no es válido limitado), en el sentido de que es un desarrollo en particular, hecho bajo una forma concreta que también es particular. No se va a desarrollar en el problema de cómo se actúa sobre las formas naturales, sino que se va a desarrollar como el problema de cómo se actúa sobre las formas sociales. Y sobre una forma social en particular, para un sujeto social en particular. Pero dejo ahí la respuesta, en esa ambigüedad... Entonces, aparece como una forma antinatural. La pregunta que uno tiene es por qué la otra se convierte en una forma tan dominante que lo que estaba puesto... Yo lo voy a poner en un ejemplo inmediato: lo que estaba puesto como la "crítica de la economía política" (porque arranca como una crítica al método que tiene eso, a la representación) se convierte en la "economía política crítica", como forma general de conciencia... "General" dentro de una particularidad muy estrecha, pero se convierte en una forma general de conciencia. Y se dice: "esto es una representación lógica, lo que pasa es que tiene una lógica distinta que la lógica dialéctica". Pero no digo más cosas.

Una pregunta. Vos mencionaste lo que dice Marx, de que si la forma fuese siempre igual al contenido no sería necesario el conocimiento científico. Pero el conocimiento lógico entonces, ¿en qué difiere en la forma?

Dice: está esto, está esto, está esto, está esto. No hay forma y contenido, porque eso sería metafísico en los términos de la lógica. Eso sería suponer que algo que es no es por sí mismo, sino que es por otro. Y eso, lo que va a decir la lógica, es metafísica. Eso ya no es objetivo. Entonces, lo que va a haber es todas existencias (que aparecen como existencias, como afirmaciones inmediatas), a las cuales hay que poner en relación. Por eso la lógica, porque la lógica es la que permite poner esas existencias inmediatas en relación entre sí. No se pueden relacionar por sí mismas, porque para relacionarse por sí mismas tendrían que trascender de sí, y no pueden trascender de sí... Cosa que tiene un contenido ideológico, que hace a las cosas que estábamos discutiendo hoy: si nada puede trascender de sí por sí mismo, entonces, el modo de producción capitalista no puede trascender de sí por sí mismo. Y entonces, o no puede trascender de sí (que esa es la explicación apologética), o sólo podría trascender por una acción que sea exterior a él (acción exterior a él que sólo puede brotar de una conciencia naturalmente libre). Entonces, de los dos lados queda alimentada la misma apariencia.

[Una compañera hace una pregunta sobre Hegel y La fenomenología del espíritu, no se entiende]

Primera cosa, Marx planteaba que todo el desarrollo de Hegel estaba sintetizado en *La fenomenología del espíritu*. A mí, mi problema tenía un carácter distinto. Entonces, a mí, *La fenomenología del espíritu* me pareció no contestaba el problema que yo tenía. El texto de Hegel que me pareció, para lo que yo me estaba preguntando, más rico... Y hago una aclaración: yo no tengo un pelo de hegeliano. Porque después aparecen las cosas diciendo "eso es hegeliano". No tengo un pelo de hegeliano, pero en el proceso de desarrollo de mi conciencia, *La ciencia de la lógica* de Hegel jugó un papel muy importante. Entonces, primero, no te puedo contestar sobre *La fenomenología del espíritu* porque no... *La ciencia de la lógica*, a mi entender, ahí está la inversión idealista. Cuando Marx dice "la dialéctica hay que ponerla sobre sus pies", en el desarrollo que hace Hegel está la plenitud de esa inversión. Porque toda representación lógica en realidad es portadora de una inversión idealista. Porque si yo digo "las cosas no se mueven; cada cosa es y no se mueve", entonces, ¿de dónde salen con movimiento y con relación? Sale del proceso en el cual yo, a través de la lógica, los puse en movimiento y en relación. Entonces, lo que puedo decir legítimamente es que las cosas, antes de que yo empezara, no se movían, y cuando yo terminé, resulta que tenían movimiento. Es mi pensamiento el que los puso en movimiento. ¿Qué es lo que va a hacer Hegel con esto? A mi entender, lo que va a hacer Hegel es ver cómo es que se desarrolla el contenido de la forma y decir: "ése es el proceso de conocimiento". Pero en lugar de decir que es el proceso de conocimiento porque lo que está haciendo es reflejar el movimiento de lo real, como es del pensamiento de donde brota la cosa con movimiento, entonces éste es el proceso en el cual se engendra lo real. Y todo el desarrollo que va haciendo Hegel en *La ciencia de la lógica*, siempre el primer paso es lo que él habla "la determinación formal": que es la cosa que está determinada pero

sólo por la apariencia. Y después, viene la determinación real. Y el último paso es la determinación de la cosa por sí misma, como expresión plena de la determinación real. ¿Qué es lo que uno encuentra en el método dialéctico? Lo voy a poner referido al texto, nada más que para ponerlo así. El proceso es exactamente al revés. Lo que pasa es que uno primero se encuentra con la forma, y en la forma tiene que descubrirle el contenido. Entonces, si se detiene en la forma, se detiene en la apariencia de esas determinaciones externas. Pero sólo porque uno arrancó por la forma llega al contenido. Y entonces, cuando descubre el contenido, lo que está descubriendo es qué es la necesidad que se realizó tomando esa forma. Entonces tiene que volver a la forma, ahora como una forma cuya necesidad se conoce. Entonces, en Hegel la inversión es la otra. Y hay una expresión que para mí fue muy impresionante como expresión muy clara de esto, en la parte del desarrollo de la matemática, donde Hegel muy abiertamente dice: las limitaciones para conocer es la inmadurez del pensamiento. Pasa que tiene que madurar y entonces llegar a engendrar la determinación real. Todavía no la pudo engendrar porque todavía no maduró lo suficiente, entonces se queda en la exterioridad de la determinación formal; quiere dar cuenta de eso como si se pudiera dar cuenta a través de su determinación formal. Lo que pasa es que, cuando haga el desarrollo siguiente, va a llenar esa forma de contenido, y entonces va a poder seguir adelante. Entonces, está puesto al revés. Y está puesto al revés sobre la base de que sí, si uno mira la lógica, parece que del pensamiento brotara el movimiento de las cosas. Y él, para poder hacer esa construcción, necesita arrancar de algo que sólo puede existir en el pensamiento, que es cuando arranca con la cosa del ser y la nada... La nada no existe fuera del pensamiento. Sólo existe en el pensamiento. Entonces, para poder arrancar, él arranca en el pensamiento, poniendo la existencia a partir de ahí, y tiene que parecer que, por naturaleza, todo lo existente es producto del pensamiento. Porque el arrancó por algo que nunca se podría haber encontrado. Si él iba preguntándose por las determinaciones más simples (porque eso para él es la determinación más simple), nunca hubiera podido empezar por la nada porque no la hubiera encontrado.

¿La ciencia de la lógica no es el punto de llegada de La fenomenología?

Por eso es que mi problema no era *La fenomenología*, sino que era *La ciencia de la lógica*. Porque mi problema era: si uno conoce las determinaciones generales, ¿cómo llega a las formas concretas? ¿Cómo es que vuelve a las formas concretas? ¿Cómo pasa de las determinaciones generales? En esto que vos decías antes, por un problema de subjetividad personal mía. Mi problema no era llegar de la forma concreta a la forma abstracta general, sino que era volver. Y entonces, por eso es que *La fenomenología* no contestaba lo que era mi problema, sino que *La Ciencia de la lógica* era lo que me contestaba. Porque ahí va avanzando hacia lo concreto, pero avanza hacia lo concreto arrancando con una abstracción del pensamiento. No arranca en el punto en el cual se hubiera correspondido con lo que aparecía planteado en *La fenomenología*, de que tengo que arrancar con el concreto inmediato y, a partir de ese, ir descubriéndole su determinación más simple. No fue a descubrirle la determinación más simple y arrancó por algo que es una construcción del pensamiento. (...)

Mi propuesta era ésta. Yo tenía intención hoy de terminar con lo que es a mi entender el conocimiento científico, sobre la forma misma de la conciencia que es la teoría psicoanalítica. Iba a plantear lo que entiendo que es dónde se refleja el fetichismo de la mercancía en Freud y en Lacan, y después mirar la economía política (clásica y neoclásica), y después esto que aparece como la economía política crítica (a mi entender hay dos grandes líneas dentro de eso). Y después uno también puede hacer alguna referencia a lo que va a aparecer como la filosofía marxista que trate del valor y que trate de las mercancías, cosa que no es muy abundante, pero que pueden ser Althusser y Lukacs. (...) La escuela de Frankfurt, por lo menos en lo que fui encontrando, no arranca mucho de la discusión de la mercancía, con lo cual... Lo que arranca de discusiones sobre la forma de la conciencia tal como se presenta en la circulación (la ciencia política arranca de ahí) yo lo dejaría para el segundo capítulo... No sé si la Escuela de Frankfurt arranca más por ese tipo de... No le tengo mucha simpatía y me resulta medio inasible. No sé en qué estás pensando... Si es la cuestión de la totalidad yo creo que la totalidad, en esto que nosotros estamos mirando, no se puede plantear hasta mucho más adelante. Incluso es casi el Tomo II, e incluso el Tomo III. Ahí sí que tendría que faltar a mucha cosa para pero contestarlo, porque hasta acá lo que tenemos es el movimiento aislado de las mercancías y no tenemos una unidad en ese movimiento, más que la

aparición de que se presenta como una acumulación de mercancías. Pero como totalidad, va a ir apareciendo muy de a poquito. Te hago responsable de traerlo a colación en su momento.

[Esta última parte no desgrabé, se discute el formato del taller]

13 - Teoría psicoanalítica – 23/06/2009

Bueno, nos habíamos planteado que íbamos a empezar a hacer una discusión más bien expeditiva de las formas teóricas que uno puede decir tiene el fetichismo de la mercancía hoy. No sé si hay algo que quieran discutir antes o arrancamos directamente. Yo había planteado que lo primero que íbamos a desarrollar en este sentido es la representación teórica. Todo lo que tenemos como expresión de esto son distintas formas de representación lógica, de representación teórica. Y la primera que uno se puede enfrentar es cómo se representa teóricamente la conciencia del productor de mercancías como tal conciencia. Cómo opera la conciencia del productor de mercancías, esto es lo que uno puede encontrarse en la teoría psicoanalítica. Entonces, para mirar esto uno va a la fuente de la teoría psicoanalítica que es Freud, y lo primero que se encuentra es un desarrollo que en realidad va repitiendo el mismo desarrollo que uno vio era la conciencia práctica del productor de mercancías. Porque el primer planteo que va a aparecer es que el individuo es un puro instinto... Hago esta aclaración: en la traducción clásica de la obra de Freud aparece como instinto; en la traducción más nueva que hay, que tiene el aval de Lacan, aparece como pulsión. Pero en realidad se está haciendo referencia exactamente a la misma cosa, no hay una diferencia sustancial detrás de esa diferencia de nombre. Porque lo que se plantea es que esto es lo innato en el ser humano, que esto es lo que está en la naturaleza humana, y que eso que está en la naturaleza humana es algo que se rige por el principio del placer y que no tiene límites en sí mismo. Y esto es la repetición de la imagen de la conciencia del productor de mercancías cuando se tiene que mirar a sí mismo como un individuo naturalmente o que por naturaleza es absolutamente independiente; que no está sujeto a ninguna determinación que trascienda su individualidad; que no tiene un ser social; que todo lo que tiene es un puro ser individual. Y esto es lo que va a aparecer llamado en la teoría psicoanalítica el “ello”.

Después, cuando Freud siga avanzando en sus desarrollos, va a aparecer un agregado a esto que va a representar lo que es la mutilación que sufre el productor de mercancías porque no tiene control sobre el carácter social del trabajo (y en consecuencia no tiene el control sobre su condición de sujeto con historia, porque lo que es la potencia de su trabajo social no le aparece como propias de él sino que le aparece como un atributo de la mercancía) en lo que Freud después va a incorporar entre estos instintos lo que se regía por el principio del placer, el instinto de vida y el instinto de muerte. Y va a aparecer puesto como si, en la individualidad, lo que rigiera es un principio conservador que busca volver a un punto inicial, y que por eso se explica el proceso de vida y muerte de los sujetos individuales. Pero en lo que nosotros vamos a seguir avanzando, en realidad esto no cambia la esencia de la cuestión. A mí me parece importante de todas formas contrastarlo con el desarrollo que hace Marx mostrando cómo el ser genérico humano es un atributo del género, y que en tanto los individuos tienen mutilado ese atributo (porque no tienen control sobre el carácter social de su trabajo) es que se miran a sí mismos despojados de esto que es su propio género. Y entonces se enfrentan a su condición de individuos que tienen una vida individual limitada como si fuera la negación absoluta de sus atributos humanos, cuando en realidad la muerte individual es una de las formas más potentes de portar la capacidad que tiene el género para ir avanzando en la apropiación de su medio, ir desarrollando su capacidad para apropiarse del medio. Esto que en Marx aparece como una potencialidad del cambio y de la transformación, en Freud aparece como la afirmación de que lo que se quiere es una conservación y una vuelta a un estado anterior. Esto me parece que es importante señalarlo porque es una de las cosas que, a medida que sigamos avanzando en esto en particular, va a aparecer ligado con hacia dónde va el sujeto humano.

Entonces, aparece esta primera determinación que es la representación del productor de mercancías como un individuo abstractamente libre, como si esto fuera un atributo natural. A continuación lo que va a aparecer es, bueno, pero este sujeto tiene que para afirmarse en su condición de sujeto, para afirmarse en su condición de yo, tiene que ajustarse a la realidad. Entonces, la realidad aparece como si fuera una determinación exterior al propio sujeto. La realidad, que es el ser social de ese sujeto, está representada como si fuera exterior al sujeto. Lo mismo que

le pasa al productor de mercancías: el productor de mercancías se mira a sí mismo vacío de todo ser social; el ser social está puesto en su mercancía. Y entonces, su interdependencia social está mediada por lo que pasa con su mercancía, se le aparece como algo exterior. Y acá está representado de la misma forma. Pero cuando nosotros mirábamos la vez pasada las formas de la conciencia inmediata, cómo se le presenta al productor de mercancías su interdependencia social, le aparece como exterior pero algo que al mismo tiempo tiene que brotar de su propia acción individual. Su interdependencia social tiene que ser el resultado de su acción individual. Y entonces, en la conciencia práctica del productor de mercancías esto es lo que aparecía como la moral, el deber ser moral. En la representación de la teoría psicoanalítica esto va a aparecer como que la interdependencia que limita la absoluta independencia natural viene desde fuera del individuo y se incorpora en la subjetividad del individuo bajo la forma del “superyó”. Y entonces ahora el yo... el ello aparece como el puro instinto que se rige por el principio de placer. El “yo” incorpora el principio de la realidad y ahora está sometido al control del superyó, que le muestra cuál es su deber ser como si fuera algo que le viene desde fuera de él. De vuelta, el ser social del productor de mercancías está representado como si fuera algo que es exterior a la persona del productor de mercancías. Y entonces, lo que va a aparecer es que el yo, como expresión sintética de la subjetividad del productor de mercancías, tiene que estar permanentemente respondiendo al puro instinto o pura pulsión natural que no tiene límites; y el límite que le surge por fuera de sí, le surge exteriormente. Y que tiene que estar mediando entre estos dos y que la mediación entre estos dos se realiza a través de la culpa y de la angustia, que es lo que hablábamos la vez pasada. El productor de mercancías nunca sabe de manera inmediata cómo es que tiene que actuar. Su acción va a brotar de un proceso en el cual tiene que verse a sí mismo como absolutamente independiente. Tiene que entonces actuar como si fuera absolutamente independiente. En el mismo momento tiene que actuar como siendo portador de una interdependencia social, y entonces, esa interdependencia social se le va a aparecer como exterior a su persona pero que lo tiene que llevar en su persona, y se va a mover en un proceso que encierra una contradicción permanente. Cuando el yo aparece respondiendo al principio de placer, le aparece el superyó que le dice “vos tenés interdependencia social”; cuando el yo responde a su interdependencia social, aparece el ello que le dice “vos sos un individuo absolutamente libre”. Entonces, nunca puede no estar en falta respecto de lo que le aparece como, por un lado, su condición natural, y, por otro lado, su condición impuesta exteriormente.

Entonces, va a haber un paso más en este desarrollo. Nosotros miramos la conciencia y dijimos la conciencia es la forma en que el individuo porta su capacidad para organizar su trabajo individual, organizar su trabajo social. Como es un conocimiento de las propias potencialidades respecto a las potencialidades del medio, que se conoce a sí misma como tal, es que la acción que va a organizar esta conciencia es una acción voluntaria. Y acá en la teoría psicoanalítica esto va a aparecer dado vuelta, y se va a poner como conciencia sólo lo que tiene la forma de la acción voluntaria. Y lo que es la expresión de esta enajenación del productor de mercancías que se está enfrentando permanentemente a esta apariencia de su determinación, va a aparecer puesto como si fuera el inconsciente. Nosotros hasta acá siempre hablamos de la conciencia del productor de mercancías, que encierra la contradicción de que me tengo que ver como absolutamente libre y al mismo tiempo tengo que hacer brotar de este verme como absolutamente libre mi interdependencia social. y acá entonces todo lo que aparezca como no mediado por la voluntad, la voluntad que es la forma de la conciencia ahora va a aparecer dado vuelta y va a aparecer como que la voluntad es una abstracta voluntad natural, es el determinante de qué es consciente y de qué no es consciente. Nosotros siempre hasta acá hablamos de la conciencia. ¿Qué es la conciencia del productor de mercancías? Es una conciencia libre porque está enajenada en la mercancía. ¿Cómo se lo representa esto la teoría psicoanalítica? Que no puede reconocer que algo sea la forma de un contenido distinto de sí mismo. Lo que va a hacer en este desarrollo que veníamos mirando es que en lugar de reconocer que la voluntad es una forma de esa conciencia libre (que, es a su vez la forma de la conciencia enajenada y que, por eso, la voluntad tiene las formas que tiene y la conciencia tiene las formas que tiene) aparece puesto al revés: ahora lo que aparece como voluntario, como si fuera un atributo natural, a eso se llama conciencia. Y a lo que aparece como involuntario, que es la forma de la conciencia enajenada, se lo va a llamar inconsciencia. Y se va a separar, se va a dar vuelta la determinación. Ahora va a estar mediado por la voluntad, la voluntad no es la forma de la conciencia, y se va a decir que consiente es aquello que tiene la forma de una

acción voluntaria e inconsciente es lo que tiene la forma de una acción involuntaria. Pero eso que se llama la acción involuntaria (el “acto fallido” que es el ejemplo que se usa comúnmente en esto), eso es la conciencia del productor de mercancías, que tiene un conflicto permanente entre afirmarse como una conciencia libre y al mismo tiempo realizar a través de eso su enajenación. Entonces, ésa es la forma que tiene la voluntad del productor de mercancías. Escapan cosas que no puede controlar. No es el inconsciente eso, es su conciencia. Entonces ahora lo que se le escapa está puesto como si no fuera la conciencia, como si fuera lo contrario de la conciencia.

Ahora, una pregunta... Porque el hecho de que le viene de afuera el tema de ajustarse a la realidad, sin embargo, el superyó está adentro...

¿Cuál es el planteo de qué es el individuo en la naturaleza? El individuo en la naturaleza es el ello que no tiene ninguna interdependencia, no tiene ningún límite por la interdependencia social. Esto se rige por el principio del placer. Pero resulta que hay una realidad. Esa realidad acota las posibilidades que tiene este ser de la naturaleza (tomado primero como puramente libre y limitado) y lo mutila. No es que esto es lo que es el ser, sino que esta realidad lo mutila a este ser. Ahora, esta mutilación la tiene que portar el propio sujeto. Por eso va a aparecer que el yo es el portador del principio de realidad. Entonces, ¿qué hace el yo? Mira la realidad y se encuentra con una interdependencia que le viene de afuera. Entonces tiene que limitarlo al ello porque la interdependencia le viene de afuera. ¿De qué forma limita al ello? Limita al ello metiendo adentro la interdependencia que le vino de afuera. Eso es el superyó. El superyó es la forma en la cual en su propia subjetividad, ese individuo que por naturaleza sería puro instinto, porta su interdependencia social. Pero no la porta como una parte de su naturaleza, la porta como algo que le vino de afuera y que la tuvo que incorporar. Cuando nace no la tiene. Ésa es la clave del desarrollo de la cultura: que el individuo toma su interdependencia de afuera y la mete adentro. Freud habla del superyó moral. Esto es lo mismo que, en la conciencia práctica, a uno le aparece como “yo soy un individuo naturalmente libre, pero resulta que tengo una interdependencia, limitaciones que me vienen de afuera”. ¿De qué forma se me presentan las limitaciones que vienen de afuera? Bajo la forma de la moral. Ahora, la moral no es algo que está en los otros: es algo que yo tengo que llevar en mi persona. Entonces, yo planteaba respecto a la conciencia práctica que, cuando el individuo no se puede contener en su naturalidad por la moral, entonces lo que aparece es la manifestación inmediatamente externa de la interdependencia social, que es la justicia. No fui un individuo moral, entonces, no me comporté como individuo libre. Porque como individuo libre yo tendría que haberme dado cuenta que tenía una interdependencia puesta de afuera, pero a la cual tengo que respetar porque los demás... Esta frase de que “los derechos de cada uno terminan donde empiezan los derechos de los demás”. Ésa es la expresión de la interdependencia social está fuera de mi persona. y acá se repite la misma construcción, sólo que puesta en términos teóricos. (...) Uno tiene un ser social; el productor de mercancías tiene un ser social, lo que pasa es que ese ser social (que es su capacidad para participar del proceso de metabolismo social, por lo tanto, es su relación con los demás)... Es un atributo de la persona, es la forma en que esa persona organiza su proceso de vida. pero se mira a sí mismo, y lo que le parece es que, en realidad, no tiene ninguna relación social, que él no tiene ser social, que él es por naturaleza un individuo plenamente libre. Pero que a su vez la sociedad le impone límites a esa libertad, y entonces, que él tiene que incorporar en su persona esos límites y que tiene que ser un ser moral. Entonces yo no sé si esto aclara o no, pero la moral es una forma de relación social, es una forma histórica de relación social. Moral sólo pueden tener los individuos que son libres de dependencia personal; el individuo que no es libre de dependencia personal no puede tener lo que aparece como una conducta de carácter moral. Tiene una conducta que le dice “vos por lo que sos, tenés que hacer esto”. Y no es un individuo libre que elige si hace eso o no hace eso. Para mí hay una expresión muy clara. Yo recién hacía referencia a la justicia... Cuando uno contrasta... Porque uno puede decir que justicia existía, por ejemplo, en la sociedad feudal. En la sociedad feudal existe un tribunal de Justicia. La forma que tiene la justicia es el juicio de Dios. Entonces al individuo se lo tira al río y si flota es porque en su persona está portada la gracia de Dios... Lo tira encadenado, lo cual es bastante difícil que la gracia de Dios lo vaya a tocar... No importa. Es un atributo personal: tiene la gracia de Dios. Y si no tiene la gracia de Dios, se va a hundir y se va a morir. No hay nada para probar ahí desde el punto de vista moral o desde el punto de vista llamémosle racional. ¿Qué forma tiene la justicia en el modo de producción

capitalista? Acá es un individuo libre que lo que se pone en juego es si perdió su condición de individuo libre o no la perdió. Y la perdió no por lo que le hicieron los demás; la perdió porque no se comportó de acuerdo a lo que la ética de un individuo libre (que es la única ética posible) le dice que es una conducta moral. Faltó a esa conducta moral entonces se le dice: vos perdiste tu condición de individuo. No es que yo te la estoy sacando, vos no te comportaste como un individuo libre. Por lo tanto, no sos libre y ahora vas a tener la sanción que le da forma concreta a tu condición de individuo que no es libre, hasta que aprendas a ser un individuo libre. Entonces, esa forma de juicio esencialmente distinta es lo que está reflejando que a eso que uno llama moral es sólo producto de los individuos libres. Eso que se llama derecho bajo la forma del derecho en el modo de producción capitalista es sólo propio de los individuos libres. Y lo otro es una relación social que tiene un carácter completamente distinto. Se basa en que uno tiene atributos personales. En ésta los atributos personales son irrelevantes, por lo menos en los términos generales... Por ahí aparecen los atributos personales como atenuantes o agravantes, pero aparecen subordinados a la condición de individuo libre. En el otro caso, no hay nada que discutir porque no hay que probar que se era libre o no se era libre.

Una pregunta Juan, vos estás tomando en cuenta que primero es un ser libre... Primero el individuo es un ello y que después, de afuera, le llega el superyó. Pero ¿puede ser que Freud esté diciendo que al final están contenidos los dos en el individuo? Y el individuo termina siendo tanto superyó como ello. Por ende, su parte social y su interdependencia estaría en el superyó, y lo está asumiendo como determinaciones de este individuo tanto el superyo como el ello...

Fijate que el desarrollo que va haciendo es en el orden que yo señalaba recién. Arranca por el ello y después va a aparecer el yo, y después de que aparezca el yo, va a aparecer el superyó. La cosa es esto: ésta es la imagen que tiene el productor de mercancías de su propia conciencia, sólo que desarrollado con un método científico, desarrollado de manera objetiva deteniéndose en una apariencia. No quiere decir que no sea objetivo ese desarrollo, pero lo que hace es volver a reflejar lo que es la conciencia del productor de mercancías cuando se mira a sí mismo. Porque uno tiene que mirarse de esa forma a sí mismo, no es que uno puede no mirarse así y actuar. Uno tiene que mirarse como un individuo que es libre. Su interdependencia social no está portada en su propia persona; su interdependencia social está portada en las mercancías. Entonces, se mira a sí mismo y dice: *“Yo no tengo ningún vínculo social. Lo que tiene vínculo social son las mercancías que se relacionan entre sí. Vínculo personal directo yo no tengo con nadie (tomémoslo en el sentido general). En la producción general de mi proceso de vida, yo no tengo vínculos personales con nadie”*. Entonces, hago este contraste... Voy más atrás de este contraste. El individuo de la comunidad primitiva es inseparable de su comunidad. No es un individuo que se mira a sí mismo como que no tiene vínculos sociales y después le aparecen sus vínculos sociales porque están puestos fuera de él. Es él y su comunidad. Yo creo que lo planteé acá: hay una cosa común en una serie de lenguajes de comunidades más o menos primitivas, en la cual el término “gente” quiere decir “nosotros”. Y los otros no son gente. Entonces, a ese individuo se lo saca de su comunidad y está muerto. No tiene forma de reproducirse. Entonces, él se mira a sí mismo (supongamos que uno se pudiera mirar a sí mismo como ese individuo), y lo que ve es que uno es parte de esa comunidad. Por eso hay ceremonias que le reconocen que cambió su lugar en la comunidad, que le ponen de manifiesto que cambió su lugar en la comunidad; que hasta que no pasó por esa ceremonia no puede decir “yo quiero ser eso otro” o “a mí me privan de ser eso otro”. No, no soy eso otro. De acá en más soy esto. Ni se me ocurre que voy a volver para atrás, eso no existe. Ese individuo no se puede mirar a sí mismo como si fuera un individuo que está separado de sus vínculos sociales. Al productor de mercancías le pasa al revés: se mira a sí mismo y lo que dice es “yo no tengo ningún vínculo social”.

A mí lo que me da la sensación es que Freud, pese a tener una visión fetichizada de esto, no le está mutilando la parte social. Mutilarlo es como cortarlo y sacarlo... Él lo está incorporando adentro del ser de una forma totalmente no consciente.

Pero fijate esto. El productor de mercancías hace lo mismo. El productor de mercancías no dice “yo no tengo interdependencia social”. Lo que pasa es que dice “a mí mi interdependencia social me

viene de afuera de mi persona; ahora, yo sé que me tengo que comportar como un individuo que tiene interdependencia social". Yo no estoy diciendo que se niega el carácter social del individuo. Lo que digo es que se hace lo mismo que hace la conciencia vulgar del productor de mercancías: se mira al individuo, al ser humano, como si fuera por naturaleza un sujeto abstractamente libre que no tiene limitaciones y que es portador de la necesidad de expandirse, en la satisfacción de sus necesidades, ilimitadamente. Que eso es la naturaleza, eso es lo que está propiamente en la naturaleza. Pero que resulta que esa naturaleza no se puede ejercer simplemente así. Fijate en esto que yo decía antes: hasta la muerte aparece como un atributo de la naturaleza individual. No tiene nada que ver con el desarrollo del género, no tiene nada que ver con que ésta es la forma... Freud tiene un análisis sobre qué pasa con las amebas, si se pueden reproducir indefinidamente o no... Acá, cuando está puesto como instinto de muerte, está puesto como que no hay nada que trascienda la individualidad. Todo está puesto en la individualidad. Ahora, a continuación, aparece lo que es obvio para el productor de mercancías: "¡Pero esto no es así! ¡Yo tengo interdependencia!" pero en lugar de decir: *"No es que primero soy un individuo pura naturaleza libre y después me viene mi interdependencia de afuera. No, yo soy un sujeto que tiene un ser social. Mi independencia individual es la forma que tiene mi ser social, no al revés. No es que yo estoy coartado por la existencia de la sociedad. Yo sólo existo por la existencia de la sociedad. Mis fuerzas productivas (para tomar el aspecto propiamente humano) son fuerzas productivas sociales. Entonces lo primero que yo soy es un ser social. No soy un ser que está separado del exterior y que por naturaleza trata de satisfacer su instinto y pulsiones como si no tuviera límite. No, yo tengo una interdependencia social. Lo que yo puedo hacer brota del carácter social de mis determinaciones. No son exteriores a mí, yo soy portador de esas determinaciones. Miro qué forma concreta soy portador, y lo que me enfrente es que resulta que no aparecen como atributos personales míos. Yo soy la persona que lo porta, pero no me aparecen como atributos personales míos; me los enfrente como algo que está puesto en el producto de mi trabajo. Y ahora, yo tengo que dar curso a mi ser social bajo la apariencia, a través de la apariencia, de que en realidad es un atributo de las cosas"*. Entonces, en ninguno de estos planteos (estaba recién pensando si en la economía neoclásica puede llegar a aparecer) se niega la existencia de la sociedad. Lo que aparece es que el individuo está separado de la sociedad. La sociedad se le impone como un límite. Después yo pienso hacer una referencia sobre esto, pero es la misma versión que aparece en Rousseau: el individuo que por naturaleza es libre y resulta que se encuentra coartado de su libertad. No es porque es casualidad: es porque es siempre la conciencia del productor de mercancías que se mira a sí mismo y dice "esto es lo que soy yo". Entonces, no hay negación de las determinaciones sociales, pero sí aparece como si fuera exterior a la persona. Y como si fuera antinatural, como si fuera lo contrario de la naturaleza. Y en Freud va a aparecer muy marcadamente como algo antinatural, porque lo que va a decir es... Bueno, después lo miramos en la explicación que él da del proceso histórico... Va a decir que la cultura es el producto del trabajo humano. Eso es el resultado del superyó, que ha aparecido como algo que limita la naturaleza humana. Y no, la cultura producto del trabajo ésa es la naturaleza humana.

Una pregunta... habíamos dicho entonces que en realidad el inconsciente es la expresión de la contradicción en la que se encuentra siempre el productor de mercancías entre esta fuerza de verse limitado y de creerse abstractamente libre, ¿eso es lo que está revelando lo que se llama inconsciente?

Lo que aparece como el inconsciente es la parte de la conciencia que se le enfrenta al productor de mercancías como algo que no puede controlar. Es su propia conciencia que no la puede controlar.

Te hago una pregunta. Nosotros habíamos partido de pensar nuestra acción política, y ahora con todo este desarrollo que estuvimos viendo de la moral en tanto relación social y de la justicia en tanto garante de cierta moralidad... El fundamento moral de la justicia en tanto relaciones de individuos libres. La política también, como lo tenemos entendido nosotros, y la acción política también es la acción de un individuo libre, pero que se va a tener que enfrentar a esa moralidad que es cimentada a partir de las relaciones sociales entre individuos libres y a una determinada justicia y a un Estado... En realidad entendí en tanto acción política con un montón de condicionantes y no

una acción política en la nada... O sea, ¿cómo debería ser nuestra acción política? ¿Tendría que ser vista como una acción política que bregue por llegar a un Estado?

Es demasiado prematuro. Lo que sí yo quisiera hacer esta observación de lo que vos dijiste. La moral no es un condicionamiento. Esa es la forma que tiene la propia conciencia. No es que uno está sujeto a condicionamientos. Éste es el ser social de uno. Esta es la forma que tiene el ser social de uno. Por lo tanto, dejando de lado el contenido de esa actividad, la acción política no está condicionada por estas cosas. Es la forma que tiene esta conciencia. Pero bueno nos falta mucho de avanzar para poder enfrentarnos a eso. (...) Justamente, para no alimentar la apariencia de que es exterior a uno, que yo soy esto, pero esto es un límite exterior. Eso que me aparece como un límite exterior, lo porto en mi propia conciencia.

Claro, yo lo pensaba también en el sentido de una transición hacia...

Todo eso todavía no lo vimos, por qué debería haber una transición hacia ningún lado. Entonces sería muy, muy prematuro tratar de avanzar algo más. Lo que sí tenemos es que acá hay un ser genérico humano que es esta necesidad de avanzar en la transformación del medio en un medio para la vida humana. Entonces, a diferencia del planteo, primero, de que la existencia humana individual limitada es un atributo de la individualidad: no, es un atributo del género, de ese ser genérico; y de que hay una necesidad conservadora (lo que aparece en el planteo de Freud), lo que uno tiene es que lo que hay es una necesidad transformadora. Lo tiene en términos absolutamente generales. Se niega el propio movimiento genérico y aparece como que lo que está en la naturaleza humana es conservar, en lugar de decir que lo que está en la naturaleza humana es transformar. Y eso tiene una serie de connotaciones, por así decir, que trascienden lo que es la conciencia vulgar del productor de mercancías. Porque acá ya hay un discurso que tiene otro carácter. El productor de mercancías se mira a sí mismo, se ve mutilado es un ser social y aparece que lo único que le queda es su individualidad (su individualidad es transitoria)... Pero uno mira eso y dice "es una desgracia, no es que yo por naturaleza quiero volver a mi estado anterior". (...) Entonces, acá empieza a haber un discurso de carácter ideológico que dice que la naturaleza humana tiende a conservar lo que hay, no tiende a transformarlo, no hay ser genérico, no hay movimiento.

Recordando esto, si yo no estoy equivocado, Melanie Klein (que es de las continuadoras de Freud) plantea el parto como una situación en la cual el feto lucha por quedarse donde está. Una vez que el feto se queda donde está se murió. Ésa es una inversión del proceso, pero es una inversión terrible del proceso. Es un individuo que necesita transformarse para existir; es el sujeto activo del proceso de parto, no es un sujeto pasivo (por más que formas concretas del parto ligadas con condiciones propias del modo de producción capitalista lo hagan aparecer como un sujeto pasivo al cual hay que expulsar)... Pero aparecen este tipo de inversiones, que es una inversión ya de un carácter ideológico muy agudo, y no sé si decir grave. Es la negación de la capacidad humana para transformarse y para transformar el medio.

¿Por qué lo del sujeto conservador?

Porque, está planteado así por Freud, que tanto el principio de placer, como el instinto de vida y el instinto de muerte tienden a la conservación del individuo. Y que el instinto de vida lo pone en riesgo, y que entonces el instinto de muerte (que es volver a la situación inorgánica anterior) es el que se impone. El individuo, porque tiene este instinto, termina muriéndose.

Esta condición del hombre de apropiarse cada vez en mayor medida del medio, ¿se puede interpretar también como una necesidad genérica del hombre de desarrollar al máximo su potencia productiva o su trabajo?

Esto es una necesidad que lleva consigo todo sujeto vivo. En el ser humano tiene la forma concreta que es desarrollar las fuerzas productivas del trabajo social. Pero todo sujeto vivo necesita transformarse permanentemente para avanzar en la capacidad de reproducirse a sí mismo. No simplemente a título individual, sino a título de que siempre el proceso de vida es un proceso que corresponde a las especies animales... Los voy a separar del género humano por la forma, pero

siempre el sujeto vivo trata de multiplicar su capacidad para apropiarse del medio. Y lo puede hacer mejor o lo puede hacer... En procesos muy complejos, la forma de avanzar en eso es necesariamente que, considerando a ese sujeto vivo un género (no en el sentido de género humano), su capacidad para transformarse, como es extremadamente compleja, tiene que estar portada en distintas especies, algunas de las cuales tienen más capacidad para un lado, algunas más para el otro. Y hay algunas que tiene entonces más capacidad para desarrollarse que las otras. Van desapareciendo unas y se van multiplicando, se van potenciando las otras. Yo creo que lo hablamos cuando hablábamos cuando apareció alguna cuestión respecto de la teoría de la evolución de Darwin. Eso que se presenta como un accidente, en realidad es la necesidad del sujeto vivo. Perdón, no es sólo como un accidente, sino como un error... Ésa es la necesidad del sujeto vivo. Tan cargado de ideología conservadora está esta representación científica, que lo que es propio del sujeto vivo que es cambiar, está puesto como si fuera producto de un error, como si lo que fuera natural fuera que este sujeto se reprodujera indefinidamente igual a sí mismo. Es al revés. El error sería que siempre se reproduzca igual a sí mismo. El no error es estar transformándose.

Perdón Juan. Con lo que vimos hasta ahora sí podríamos decir que se nos presenta como propia una limitación con respecto a que no poseemos ningún control sobre la potencialidad social de nuestro trabajo. Con lo que vimos ahora...

Pero no es una limitación exterior, eso es lo que uno es. No es que yo tendría todas las potencialidades, pero de afuera de mí me vienen limitaciones a mis potencialidades, sino que yo soy portador de esas limitaciones. No tengo control sobre las potencias sociales de mi trabajo. Yo soy portador de eso. Eso es lo que yo soy. No es que por naturaleza soy plena potencia, y por dependencia externa, por interdependencia social, yo estoy limitado. Ni soy plena potencia, ni estoy limitado exteriormente. En mi persona soy portador de ese grado de fuerza productiva, que consiste en que tengo el control pleno de mi trabajo individual, no tengo control sobre el carácter social de mi trabajo. Y entonces, lo que es mi ser genérico se me presenta a mí como algo que está fuera de mí. Mi capacidad para avanzar en la transformación del medio aparece como una capacidad que yo no tengo, que yo no puedo controlar.

Pero es una limitación que portamos actualmente.

Es una limitación a la plena expresión de las fuerzas productivas del trabajo social. No es una limitación exterior. Yo quiero ponerlo en estos términos porque si no hay un cierto riesgo de que aparezca así. En realidad, yo no puedo ser otra cosa. No es que yo estoy mutilado en el sentido de que yo podría tener esas potencias pero no las tengo. No. Yo puedo correr a cierta velocidad. Es una limitación. Más rápido que eso no puedo correr. Ahora, eso es lo que soy yo. En la otra imagen es: yo podría correr mucho más rápido, lo que pasa es que los demás me ponen el pie y me hacen caer. Entonces, son dos formas de apropiarse conscientemente de qué es lo que uno es, que son marcadamente distintas. ¿Estamos más o menos con esto?

Freud hace todo este desarrollo a lo largo de distintas obras. Va avanzando en este desarrollo, y en particular, casi sobre el final sobre de su obra, empieza a parecer la pregunta de por qué, de dónde salió esto. Yo supongo que está muy impresionado por el avance hacia la Segunda Guerra Mundial, lo que está pasando en su medio, y trata de explicar de dónde brota todo esto. Y para hacer esa explicación (que es la explicación de carácter histórico) va recurrir al mito. Directamente va a recurrir a un mito. Y directamente después va a decir, bueno, si no es exactamente así, en realidad es como si hubiera sido esto. Y el mito es que los hermanos de la horda han matado a su padre y, para poder continuar frente al espanto que les produjo esto que han hecho, han desarrollado el superyó. Y esto que decía antes, que la cultura brota del superyó. No lo dice Freud así, pero ¿qué contenido tiene la cultura? El contenido que tiene es el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social. Y entonces, lo que Freud hace es poner como si fuera el origen de la historia, lo que es el resultado del desarrollo histórico. El resultado del desarrollo histórico es la conciencia del productor de mercancías. El superyó es el resultado del desarrollo histórico, y él lo pone como si fuera la causa del desarrollo histórico. Entre individuos que tienen relaciones de dependencia personal no aparece algo llamado "superyó". (...) Con este mito, dice, nace el superyó. Los hermanos (que son los hijos del padre de la horda) no tenían superyó, y

entonces, matan a su padre. Hacen la liberación absoluta y matan a quien tenía control sobre sus personas. Una vez que matan a su padre tienen que resolver cómo conviven. Hasta acá convivían sobre la base de la autoridad del padre. Ahora no tienen más autoridad, y ninguno puede imponer su autoridad sobre los otros. Y además se espantan frente a esto que han hecho. Entonces les surge el superyó moral, que les dice: *“No se puede matar al otro, esto es condición para que nosotros podamos convivir. Cada uno de nosotros quisiera matar a los demás pero no podemos matar cada uno a los demás. Entonces, paremos, y cada uno de nosotros se va a contener para no matar a los otros”*. Ahora, ¿qué es eso? Esa es la conciencia del productor de mercancías que cree que su interdependencia social le viene impuesta desde afuera. ¿Qué es lo que dice Freud? como les aparece este superyó es que empieza todo el desarrollo histórico, que es el desarrollo de lo que él llama la cultura, pero que es el desarrollo del trabajo social. Entonces, puso como causa de la historia lo que es el resultado del desarrollo histórico. El resultado del desarrollo histórico es la conciencia del productor de mercancías. Está puesto como si fuera la causa del desarrollo histórico. Para los que puedan estar más familiarizados con el desarrollo de la economía política, la economía política empieza exactamente igual. Empieza diciendo que en el estado rudo y primitivo de la sociedad se cambiaban mercancías. Pone como causa de la historia lo que es el resultado del desarrollo histórico.

Y la otra cosa que va a aparecer en Freud... Y acá va a aparecer una observación que va a hacer Freud respecto del carácter eterno o no de las relaciones que son propias del modo de producción capitalista (porque éstas son las relaciones propias del modo de producción capitalista) ... Lo voy a leer porque me parece que es particularmente expresivo: *“No me concierne la crítica económica del sistema comunista; no me es posible investigar si la abolición de la propiedad privada es oportuna y conveniente; pero, en cambio, puedo reconocer como vana ilusión su hipótesis psicológica.”* Esto quiere decir que la conciencia del productor de mercancías es eterna. Dice que, pese a que la abolición de la propiedad privada va a eliminar una de las causas de la agresividad humana, siempre se va a imponer el dominio del más fuerte sobre el más débil y esto está en la naturaleza humana. Con lo cual, lo que está diciendo es que la conciencia del productor de mercancías es eterna. Es una conciencia abstractamente libre, que está sometida a una interdependencia social exterior. Cuando uno dice que es una conciencia abstractamente libre lo que está diciendo es: éste es el fetichismo de la mercancía. Por naturaleza los individuos son libres, entonces, por naturaleza las mercancías son objetos cambiables. (...) Es que esto es lo que le aparece cuando ve el desarrollo en particular del nazismo. Los nombres de las obras son muy expresivos. Creo que la más vieja es *El porvenir de una ilusión*, después es *El malestar en la cultura*... Perdón, el más viejo es *Tótem y tabú*. Después viene *El porvenir de una ilusión*, y después *El malestar en la cultura*.

Entonces yo diría, para poder avanzar de acuerdo al objetivo que nos habíamos planteado, que tomemos la otra vertiente sustancial en el desarrollo de la teoría psicoanalítica que es el desarrollo que hace Lacan. Lacan va a arrancar justamente diciendo que esas explicaciones basadas en un mito, no. Vamos a salir de estas construcciones de carácter ontológico y vamos a encontrar de dónde viene todo esto. Él se reconoce como el verdadero continuador de Freud.

¿El mito es un mito que inventa Freud?

No te sé decir.

¿De dónde es la cita?

Tótem y tabú. Y después en *El porvenir de una ilusión* vuelve a hacer una referencia sobre el carácter histórico y que no ha cambiado nada en todo el desarrollo histórico... Entonces arrancamos con Lacan. Lacan va a hacer este planteo diciendo: acá no se puede explicar esto por un mito. Hay que explicarlo por una determinación llamémosle objetiva, y esa determinación objetiva es el lenguaje. Entonces, antes de mirar el desarrollo que hace Lacan, uno tiene que preguntarse qué es el lenguaje, para poder ver después lo que va a aparecer. Y lo que uno tiene de vuelta es enfrentarse a esto que es la determinación propiamente natural humana, que es la capacidad para avanzar en la transformación del medio a través del trabajo. Y nosotros vimos que en el desarrollo de esa capacidad es que la parte de ese apropiarse del medio (que es el proceso de apropiarse de

la potencialidad que tiene la propia acción respecto a la potencialidad que le ofrece el medio, esto es el proceso de conocimiento, que es el proceso de organización de la apropiación efectiva del medio) es el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social. Y que en ese desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social, este proceso de conocimiento va tomando la forma de un desarrollo de la conciencia y la voluntad. En este proceso, lo que nosotros teníamos es que el individuo porta en su subjetividad individual las fuerzas productivas del trabajo social. Y para poder organizar el trabajo social, su conciencia y su voluntad tienen que tener la capacidad para poder operar sobre la conciencia y la voluntad de los otros individuos. Hace falta coordinar el trabajo social. Y esa coordinación, entonces, sólo se puede realizar a través de la exteriorización por cada individuo de su conciencia y de su voluntad. Y la forma que tiene la exteriorización de la conciencia es el lenguaje. Cuando uno habla, lo que está haciendo es exteriorizar su conciencia y, si plantea lo que va a hacer, está exteriorizando su voluntad. Ésa es la forma en que la conciencia de cada uno existe en la conciencia de los demás. Por lo tanto, el lenguaje es producto del desarrollo de la historia natural humana, es un atributo producto de ese desarrollo histórico, pero que es la expresión plena del desarrollo de lo que es la naturaleza humana, el desarrollo de la capacidad para actuar sobre el medio transformándolo. Y tiene una forma que, junto con el desarrollo de la conciencia, se va haciendo cada vez más compleja. Aparece, como es propio de los animales, como una comunicación a través de signos, y después aparece tomando lo que va a tomar Lacan mismo en su desarrollo, como un sistema de significantes que son portadores de significado. El lenguaje es una forma de relación social, por lo tanto, tiene un carácter histórico. Y si uno mira una conciencia enajenada que se tiene que ver a sí misma como una conciencia libre, en su lenguaje tiene que estar portada esta contradicción. Entonces, no va a tener un lenguaje que es claro y transparente, porque su conciencia no es clara y transparente. Vos querías plantear algo...

Juan, una duda, sobre eso que es propio de los seres humanos, ¿en la moral y en la ética cómo se porta eso? Me pregunto si la moral y la ética del productor de mercancías (que es la forma de la conciencia del productor de mercancías) son conservadoras, en el sentido de que precisamente la conciencia está fetichizada, y si esa moral y esa ética portan esto que es propio, que no es ser conservador sino el reconocerse como eternamente en movimiento y desarrollándose...

Yo tendría que dejar la respuesta bastante pendiente porque nosotros todavía no vimos cómo el productor de mercancías desarrolla las fuerzas productivas de su trabajo. Tampoco vimos la necesidad de trascendencia del modo de producción capitalista, si la tiene. Porque hasta acá tampoco apareció que haya una necesidad de trascendencia más allá de una referencia muy general a los límites que tiene el carácter privado del trabajo respecto del desarrollo de las fuerzas productivas. Si ese desarrollo estuviera portado en una conciencia que tiene que descubrir su enajenación, entonces la moral tiene un carácter de negación del desarrollo de las fuerzas productivas. Pero al mismo tiempo, el trabajo libre, el trabajo del individuo libre porque está enajenado en su mercancía es portador de fuerzas productivas. Y en ese sentido, que no tiene el individuo que no es libre, uno diría que la moral es portadora del desarrollo de esas fuerzas productivas. Yo creo que lo que es esencial en esto es no mirarlo como si fuera una cosa exterior al propio ser social del productor de mercancías.

Me preguntaba porque por ejemplo, hay parámetros morales que están, por así decirlo, detenidos, que se mantienen como inmutables, y a la vez, parámetros morales que podemos percibir en nuestra convivencia como que está moviéndose, es decir, que hace unos años eran de una manera y hoy en día son de otra manera. Me estaba preguntando que la moral también, por más que en primera instancia podría parecer... Siendo forma de la conciencia del productor de mercancías y que cumple su función para la reproducción del proceso de metabolismo social, podría parecer como una cosa...

No, porque lo que uno se encuentra es que la reproducción del proceso de metabolismo social nunca es igual. Siempre está transformándose. Uno, a esta altura, no tiene delante la determinación que hace a la forma concreta de esa transformación. Pero eso que vos observás, observando el cambio en la moral, lo que está diciendo que está cambiando la forma en que se organiza el trabajo social. Siempre como un trabajo enajenado en la mercancía, pero que al mismo tiempo, las formas

concretas de eso ya no son lo mismo que lo que eran antes. La moral no es eterna, es una relación social. La relación social va siendo portadora de la organización de un trabajo social que está cambiando. Cuando lleguemos a la producción de plusvalía relativa (falta mucho), nos vamos a encontrar que hace el modo de producción capitalista con la materialidad del trabajo, y por lo tanto, con la conciencia y la voluntad de todos los individuos que integran esa sociedad. Y ahí entonces lo que uno va a tener es que lo que hace es que, como le revoluciona las condiciones materiales de producción, le revoluciona la conciencia y la voluntad. y eso que vos estás mirando de la moral es expresión de esas transformaciones.

Juan, con este tema de lo específicamente humano que es el trabajo. Dijimos justamente que es específicamente humano porque era consciente y voluntario...

No, primero por el grado que tiene respecto de lo que hacen los animales. Hay otros animales que hacen esa transformación. Llega un momento en que el ser humano lo hace en un grado que no tiene nada que ver con lo que pueda hacer ningún animal. En particular, bajo la forma de que las fuerzas productivas que tiene cada individuo, las fuerzas productivas del trabajo social, están fuertemente desarrolladas. Las otras formas de vida animal que hacen estas transformaciones, se basan, en general, en individuos de desarrollo muy limitado, cuyas fuerzas productivas individuales son muy limitadas. En el ser humano lo que aparece es un fuerte desarrollo de las fuerzas productivas individuales, que forma el desarrollo de las fuerzas productivas sociales. En ese proceso es que el ser humano produce su conciencia y su voluntad. Y entonces, ahora el trabajo tiene otra diferenciación. Ya no es simplemente una cuestión de grado, ahora es la forma en que se organiza.

Volvemos con Lacan. Entonces, lo que uno tiene es que el desarrollo del lenguaje es el desarrollo de lo que uno podría llamar la naturaleza propiamente humana. Es el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social. ¿Cómo lo va a mirar Lacan a esto? También voy a leerlo, porque me es más fácil que reproducirlo. Lo que va a parecer es que el lenguaje es el fin, el acabarse de la naturalidad humana. Es algo que se le impone desde afuera a los individuos y que los domina. Va a decir: *“El hombre está poseído efectivamente por el discurso de la ley, y con él se castiga en nombre de esta deuda simbólica que no cesa de pagar cada vez más en su neurosis. ¿Cómo puede establecerse esta captura, cómo entra el hombre en esa ley que le es ajena, con la que, como animal, nada tiene que ver? Para explicarlo Freud construye el mito del asesinato del padre.”* Y ahí es donde él va a decir que esto viene del lenguaje. Los términos que está usando Lacan ahí están mostrando que, para él, por naturaleza el ser humano es un individuo abstractamente libre. Eso que va a llamar “la ley” no es el ser social del individuo, sino que aparece como algo que es exterior al individuo y que está definido como antinatural. Y entonces, va a empezar el desarrollo que va a ir haciendo de este planteo donde va a decir, de vuelta, hay un primer significativo que es el superyó, en el cual el individuo se enfrenta a esto. Y todo individuo que nace... Y esto es reflejo de cómo la propia forma de mirarlo mutila la capacidad para hablar de lo que se tiene adelante, porque como teórico psicoanalista mira individuos aislados. Uno puede decir que Freud hace del pequeño burgués vienés de principio de siglo XX “El” hombre; y Lacan cuando está mirando esto, dice que los individuos, los hombres, nacen en el lenguaje, está impuesto sobre ellos. Ahora, ésa es la apariencia cuando uno mira a un individuo aislado. Cuando uno mira el ser genérico humano no dice “los individuos nacen sometidos al lenguaje”. Los individuos producen el lenguaje, lo transforman a medida que van transformando la organización de su proceso de trabajo social, no están poseídos por el lenguaje. ¿A quién se le puede ocurrir que lo que es la forma de organizar el trabajo social es algo exterior a uno, y que lo domina y al cual uno está sometido? A alguien que mira el individuo como naturalmente libre y su interdependencia social es algo exterior que se le impone.

Una pregunta. ¿Es el mismo planteo de Freud o acá la interdependencia social aparece como algo simbólico?

Es distinto. Es un planteo que aparece distinto. En particular, en de dónde viene esto. Entonces, uno lo explica viniendo del mito. Lacan dice que esto es inadmisibile, hay que darle otra explicación. La otra explicación que le va a dar, en lugar de ser una crítica que se pregunta por la necesidad por la cual Freud recurrió al mito, lo que hace es hacer otra construcción, que no es de carácter mítica pero

es de carácter absolutamente exterior. Todos los individuos nacen en el lenguaje, por eso están dominados por lenguaje y perdieron su naturaleza. Desde que apareció el lenguaje, pasó esto. El lenguaje son los significantes. Acá lo relevante no es el significado, lo relevante es el significante... Ahora, lo relevante en el lenguaje es el significado, porque ésa es la forma en que se coordina el trabajo social. Acá va a aparecer puesto al revés: lo relevante es el significante, con lo cual desapareció el sentido que tiene el lenguaje. Y quedó nada más que un sentido (que es un sentido aparente) que se impone sobre los individuos, porque hay un primer significante que es el superyó, que está portado en el lenguaje y que los domina a los individuos, que "los somete a la ley", como aparecía antes.

No entendí, ¿por qué el significado es más importante que el significante?

Ahora después va a aparecer el sentido del significado, pero todo el planteo lingüístico de esto es que las palabras son un significante que encierra un significado. Pero él va a decir que lo que va a aparecer en la persona es una cadena de significantes, porque uno no le pone el significado, el significado lo pone el otro. Esto viene un cachito después. El significado lo pone el otro cuando oye que uno habla. Cuando dice eso, ésa es la interdependencia social pero que aparece desde fuera de uno; no es la condición para uno, eso es lo que lo somete a uno. Uno queda prisionero de que lo que está usando es un significante al cual uno le da un significado, pero que resulta que el significado depende de la voluntad del otro. Después vamos a ver de qué forma se le presenta el otro.

¿Cómo toma Lacan el lenguaje? Es claramente una construcción humana, no brota de la naturaleza...

En el momento en que el ser humano hizo esa construcción perdió su naturaleza. Tiene una falta que, de acá en más, después le va a parecer que le falta algo. Después va a aparecer otra cosa más que hace a la forma concreta de la enajenación, pero algo le falta y después se va a decir que no se puede aspirar a ser el hombre íntegro porque no existe eso, porque el lenguaje impidió, cerró esa posibilidad.

¿Y por qué el hombre inventó el lenguaje?

Es una circunstancia. El lenguaje existe.

¿Es un mandato social?

No, no aparece en esos términos. El lenguaje existe. El hombre era natural hasta que creó el lenguaje. Cuando creó el lenguaje se le acabó la naturaleza, y ahora le falta esa parte de la naturaleza. Y cómo está en falta, sufre esa falta. ¿Qué es la falta que tiene? Es que uno está separado de su ser social. ¡Claro que, mirado en estos términos, le falta en su persona algo! Lo que le falta es su ser social. Cuando Lacan sigue avanzando en esta falta, primero, lo que le aparece es: ¿de dónde viene la falta? La falta es esto: el significado lo da el otro. Yo uso los significantes con un significado, pero resulta que no soy yo el que dispone qué significado tienen para el otro. Entonces, lo que va a aparecer, en contraste con el desarrollo de Freud que dice es "la omnipotencia natural", lo que va a decir Lacan es que lo que primero va a aparecer es "la omnipotencia del otro". Resulta que el otro es omnipotente porque dispone qué significado tienen las cosas que yo digo. Y el paso siguiente que va a hacer es que, en realidad, el otro no es el otro como persona. Hay lo que Lacan va a llamar el *objeto a*. Ésa es la que falta. Después me refiero al discurso del cual es prisionero Lacan (o es amo de su discurso, no sé)... Va a terminar diciendo, va a terminar asociando el objeto a con la mercancía. Va a hacer una asociación con el valor y con el plusvalor, que es el plus de goce, que dice que es lo mismo que Marx llamaba el plusvalor... Un enredo... Pero le va a aparecer la mercancía en ese desarrollo. Ahora, ¿cuál es la esencia de esto? Es un individuo que perdió su libertad natural porque inventó el lenguaje, quedó prisionero de esto que le falta, que está fuera de él y que es una cosa que lo domina. Entonces va a volver a aparecer la conciencia del productor de mercancías: "el que tiene guita, hace lo que quiere". Sabe que hay una cosa que está fuera de él y que lo domina.

A mí se me presenta en esto: como que el otro da el significado y el otro reconoce el trabajo social de uno. Al mismo tiempo como que la potencialidad está en el otro...

Sí, pero lo que va a aparecer acá no es en ese sentido, sino que el otro le da el significado que se le antoja. Primero es esto...

Pero al productor de mercancías se le aparece como que se le antoja al otro lo que uno recibe por su mercancía. O sea que al mismo tiempo se podría hacer un paralelismo.

Pero, a ver si queda claro, no es que hay paralelismos, es que se está mirando ese proceso y se lo explica, no por el contenido ese proceso, sino a través de las apariencias de ese proceso. Se invierten las determinaciones. Pero no es que está mirando algo que no existe. Y no es que no está mirando algo que existe. Mira lo que existe, pero lo mira con la conciencia de un productor de mercancías, que tiene desarrollada una conciencia objetiva. Yo tengo ahí una opinión respecto de qué papel juega la conciencia objetiva de Lacan... Entonces está mirando eso. No es que inventa. Lo que está haciendo es representarse lo que le va apareciendo adelante, partiendo de la base de que hay una naturaleza de individuo libre, y que hay un estrangulamiento de esa naturaleza de individuo libre que viene puesta desde fuera del individuo. En este caso, está puesta en el lenguaje. Entonces, el desarrollo que va a hacer para decir por qué el lenguaje tiene ese carácter es éste. El significado del lenguaje lo dan los otros, pero en realidad todos somos otros. Porque cada uno a su vez tiene la potestad de darle significado al lenguaje de los otros. Entonces, como todos somos "otros", en realidad, no es de ninguno el atributo ése. A todos nos falta. Y si todos nos falta es porque hay un objeto que nos falta y está fuera de nosotros: eso es lo que va a llamar el objeto a. El objeto a es la mercancía, no es otra cosa. Sólo que uno no puede decir "lo que pasa es que uno está enajenado en la mercancía".

En Lacan también aparece esta inversión, que es lo que me faltaba acá en el medio con los significantes. Aparece esta inversión de lo que es la voluntad y la conciencia, que consiente sólo lo que es voluntario. Y entonces dice acá hay dos cursos de significantes. Uno que es el curso, llamémosle, consciente, y el otro que es el que se filtra y que entorpece el fluir del curso consciente. Brota, emerge en el fluir del curso consciente, y lo interrumpe. Entonces, vuelve a aparecer esto de que lo que es la parte de la conciencia del productor de mercancías que se enfrenta a sus propias potencias sociales como algo que no puede controlar está puesto como si fuera el inconsciente. Un poco lacaniano, porque hubo más defensa...

[Una compañera hace una intervención, no se entiende]

(...) lo que el deseo le hace interpretar. (...) Por eso él va a usar el término sujeto (que al castellano está traducido como "asujetado", porque él usa un término que en francés tampoco existe), diciendo: uno es el sujeto, pero resulta que está sujetado. Uno es el que interpreta las cosas de los demás, pero está sujetado a los que los demás interpretan de las cosas de uno. Entonces le va a aparecer así lo que le pasa al productor de mercancías. No se domina el lenguaje por la parte que le brota de lo que él va a llamar el inconsciente que, en ese encadenarse paralelo de dos cadenas de significantes, se va a escapar, va a emerger la cadena que no es la cadena consciente. Y va a interferir con la capacidad objetiva de conocer, va a aparecer como una interferencia respecto de la capacidad objetiva para conocer.

Lo mismo que uno podría decir de Freud respecto de cuál es el papel ideológico que juega, acá lo que aparece es cuál es el papel ideológico que juega Lacan con esta construcción: que aparece negando la explicación mítica, y que es presentado... Como aparece con el término de plusvalía, valor, aparece como si fuera la crítica desde la teoría psicoanalítica a la conciencia del individuo (porque no es del productor de mercancías, sino que es la conciencia del individuo). Y Lacan tiene dos planteos de hacia dónde va el desarrollo de la conciencia. Uno de ellos (que además es muy expresivo porque está hecho en el mayo del '68, y es una respuesta a estudiantes de filosofía franceses), lo que le va a decir es esto: "*¿En qué puede uno superar la enajenación de su trabajo? Es como si quisiera superar la enajenación del discurso* [y él ya dijo que esto no se puede superar]. *No veo para superar esta enajenación más que el objeto que soporta el valor* (lo que

Marx llamaba, en su homonimia singularmente anticipada, el fetichismo), quedando entendido que uno revela su significado biológico.” Esto quiere decir que la conciencia del productor de mercancías es una conciencia de carácter natural, es una determinación de carácter biológica. Y después, si no estoy errado es en el mismo texto, va a decir: *“De todas maneras, el hombre no puede aspirar a ser íntegro, a la personalidad “total”; otra premisa en la que se desvía la psicoterapia moderna desde el momento en que el juego de desplazamiento y condensación al que está destinado el ejercicio de sus funciones marca su relación con el significante.”* Con lo cual, lo que está diciendo es que esta forma de conciencia enajenada es la forma eterna de la conciencia, que no se puede aspirar a ser una persona íntegra (no en el sentido moral, sino que tiene la conciencia plena respecto de sus propias determinaciones, que tiene el dominio sobre el carácter social de su trabajo), no se puede tener una personalidad total... Esto es un discurso que está presentado como si fuera un discurso crítico a la conciencia en el modo producción capitalista. Entonces, uno se pregunta cuál es el papel ideológico que juega Lacan.

Yo no leí a Lacan, leí a algunos lacanianos, y lo que aparece mucho es esta cuestión medio posmoderna del discurso, de que no hay posibilidades...

...de conocer, no hay posibilidades de ser una persona íntegra porque el discurso no permite ese desarrollo. Esto es parte del desarrollo del posmodernismo, es uno de los portadores de ese desarrollo. Yo quiero hacer dos aclaraciones. La primera aclaración es que la crítica que hago a la teoría psicoanalítica es respecto de la explicación que da sobre las determinaciones de la conciencia, que además la presenta como un problema de salud o enfermedad. Esto es parte de la naturalización: hay una naturaleza sana y hay una naturaleza que se desvió de la sanidad y que cayó en la enfermedad. Esto tiene que ver, pero no es lo mismo que el ejercicio terapéutico del psicoanálisis, que para poder hacerse tiene que basarse en estas construcciones. No se puede basar en la evidencia de que la conciencia libre es la forma de la conciencia enajenada... Pero que tiene una forma de operación que es la reproducción de la conciencia libre (o de la apariencia de la conciencia libre) portadora de la enajenación, puesta bajo una forma distinta de la que tenía antes, que le permite al individuo, en lugar de gastar toda la energía humana que estaba gastando para resolver que hacía y cómo participaba de la organización del proceso de metabolismo social, poder hacer esto de manera, llamémosle, más eficiente. Lo que yo planteé recién no es una crítica a la práctica psicoanalítica, es una crítica a la explicación que da esa teoría científica respecto de qué es la conciencia y la voluntad humana. Sólo porque tiene estas explicaciones puede operar de la forma que opera.

[Alguien interviene, no se oye]

Yo me voy a permitir derivar. Freud lo plantea de manera absolutamente clara cuando dice... Él lo plantea más que Lacan en términos de “cura”, dice: la cura es el resultado de la transferencia; la transferencia no es un proceso consciente, es un proceso inconsciente. ¿Qué papel juega el proceso consciente? El proceso consciente es el vehículo para la transferencia. El individuo en ese proceso de análisis lleva a su conciencia una serie de circunstancias (que son sus determinaciones, porque cuando uno las empieza a mirar, objetivamente son sus determinaciones) y eso le produce un proceso inconsciente (en términos de Freud) respecto del psicoanalista que le permiten a este individuo-paciente resolver los conflictos que tenía respecto de cómo se comportaba. En realidad, esto es absolutamente serio y riguroso. Yo quiero hacer una aclaración de carácter personal: después de 19 años de análisis perdí la cuenta de cuántos años llevaba, así que no hago la crítica como planteo abstracto de “el psicoanálisis no sirve”. Pero, ¿qué es lo que está en juego en esto? Esto es parte del fetichismo. Esto es lo mismo que el curandero, con la diferencia de que es para un individuo que esencialmente lo que desarrolla es su capacidad para el trabajo intelectual. Por eso es que tiene la forma de un proceso consciente en el cual uno se está preguntando permanentemente cuál es la necesidad, por qué hizo lo que hizo, qué es lo que está en juego. Pero el mecanismo de la transferencia consiste en que uno es el que resuelve la modificación de su conducta (porque no hay otro que se la pueda modificar), pero no la resuelve simplemente diciendo “yo pongo esta modificación en mí”: la pongo en el otro. Y ése es el proceso de transferencia. Es el otro el que tuvo la capacidad. El hipnotizado modifica su conducta porque él modifica su conducta, pero sólo la

puede modificar sobre la base de que, si yo la quiero modificar por mí mismo, no puedo; si pongo en el otro la autoridad, mi interdependencia, mi subordinación, esa que aparece como algo exterior a mí, entonces sí la puedo modificar. Ahora, es para individuos con distintos atributos concretos. Si yo voy al curandero, me río. Me dice “te voy a medir el empacho”, y me río. Entonces, no me sirve. No puedo poner en el curandero la modificación de algo que sólo lo puedo hacer yo. El psicoanalista es en el que se pone la autoridad de que la interdependencia me viene de afuera. Pero es una interdependencia mejor: en lugar de estar pensando todo el tiempo, por decir así, por qué me tengo que pelear con él, digo, no, en realidad lo que tengo que hacer es esto otro, y lo resolví. El vehículo es el proceso consciente. La razón por la cual el vehículo funciona es un proceso inconsciente. Así lo plantea Freud. La transferencia parece que uno le puso la capacidad en un vínculo personal, en la figura del analista. El que modifica su conducta es el analizado, no es el analista; pero sólo la puede modificar por su relación de transferencia con el analista. (...) Fijate que el término transferencia es un enamoramiento respecto de la figura del analista; y el enamoramiento no es un proceso consciente. (...)

[Una compañera hace una pregunta que no se entiende bien, le pregunta algo así como si no sería una contradicción criticar teóricamente al psicoanálisis y validar la práctica psicoanalítica]

Sí, porque uno es un productor de mercancías. Uno tiene esa conciencia. No es que no tiene esa conciencia porque se reconoció como enajenado. Entonces opera el proceso psicoanalítico. Uno podría pensar que en algún punto puede ser una limitación: se rompió la ilusión. Pero al mismo tiempo lo reproduce la conciencia inconsciente. Es lo mismo que hablábamos la otra vez de la moral: yo puedo decir que la moral es una relación social que expresa que yo tengo una conciencia enajenada. Ahora, eso no quiere decir que yo no sea un individuo portador de moral. Y yo me comporto moralmente, porque por más que reconozca todo eso, como productor de mercancía la forma de comportarme tiene la forma de un comportamiento moral. (...)

Hay otra cosa que a mí me parece que es una cosa a discutir entre Freud y Lacan. Yo lo hago con muchas salvedades. Puede resultar hasta como si tuviera un carácter despectivo, pero a mí es una cosa que me preocupa y creo que en el fondo tiene algo de esto, que está siempre salvado por el otro aspecto. Cuando uno mira la economía política clásica, como dice Marx, todavía está tratando de descubrir Cuáles son las determinaciones. Cuando uno mira la economía política neoclásica, la economía política neoclásica no quiere descubrir ninguna determinación, lo que quiere hacer es taparlas. ¿Qué forma tiene la economía neoclásica para taparlas? La forma que tiene es recurrir a la apariencia de un desarrollo absolutamente objetivo como es la matemática. ¿Qué pasa cuando uno mira a Lacan y mira a Freud? Uno puede reconocer en Freud lo que es el equivalente de la economía clásica: que está descubriendo algo que hasta ahí no estaba planteado. Es cierto, la economía clásica es anterior a Marx, y Freud es posterior a Marx. Con lo cual uno dice, bueno, si se hubiera tomado el trabajo de leerlo a Marx hubiera ido más lejos. Pero de todas formas está avanzando tratando de dar cuenta de ciertas determinaciones. Cuando uno mira lo de Lacan, en el discurso de Lacan lo que uno se encuentra es un discurso absolutamente revesado. Alguna vez alguien me dijo que él decía que escribía revesado a propósito porque no quería que sus libros se vendieran en el supermercado. En los textos escritos es un poco más consistente; en los seminarios, hay momentos en los que dice “puerta, por lo tanto, silla”. Entonces uno se empieza a preguntar si ese enredo es que son cuestiones muy complejas y necesitan un lenguaje complejo... Pero uno se empieza a preguntar si esa complejidad no tiene por objeto empezar a tapar lo que el otro crudamente ponía de manifiesto. Lo mismo que Adam Smith, crudamente pone de manifiesto cosas del modo de producción capitalista, uno puede decir “inocentemente”, y la economía neoclásica se ocupa de taparlo... Uno se empieza a preguntar si no hay esto. Y una de las cosas que aparecen en Lacan es el planteo de que la matemática es el lenguaje de la ciencia y que todo tiene que ser matematizado. Por lo cual está fuertemente criticado por matemáticos y demás. Pero además hace un uso, a mi entender, que es ilegítimo de la matemática. Hay lacanianos que dicen que es un uso simbólico, no pretendía que fuera un uso matemático, y hay lacanianos que dicen que son leyes matemáticas. Y ahí las sospechas del papel ideológico que cumple a mí se me hacen mucho más profundas. De todas formas entiendo que el psicoanálisis lacaniano tiene resultados prácticos, con lo cual es una forma de operación que puede corresponder a individuos de un período histórico que no es el mismo de Freud. Y que entonces las formas en que se expresa esa conciencia van cambiando,

y como van cambiando, esto forma parte del discurso posmoderno, es para individuos formados en el discurso posmoderno (?). No sé si hay algo más para discutir. En principio cumplimos con el objetivo que había para hoy, con lo cual la próxima todo lo que quieran discutir, con eso empezaremos, y después miremos la economía política clásica, neoclásica, la economía política crítica. Yo trato de sintetizar dentro del marxismo en particular las dos grandes líneas que hay. Entre la próxima y la otra terminamos con esto.

14 - Economía clásica, neoclásica y neoricardiana - 30/06/2009

Bueno, arranquemos si hay algo para discutir de lo que vimos la vez pasada con lo de la teoría psicoanalítica. No sé si quieren discutir algo. Bueno, entonces sigamos con lo que nos habíamos planteado seguir de las otras formas con que se presenta el fetichismo de la mercancía en la conciencia científica. Cuando nosotros mirábamos la teoría psicoanalítica, lo que teníamos era que ése es el ámbito, la ciencia que enfoca sobre la forma de operar de la conciencia como tal. Después, lo que uno tiene delante es la economía política, que tiene por objeto la forma que tiene esta relación social indirecta. El objeto de esto es mirar la relación indirecta. (...) Volvamos a lo de la economía política, que se supone que su objeto concreto es la relación social indirecta que se establece a través del cambio de mercancías. Yo plantearía la cosa así: miraríamos un cachito de la economía clásica, un cachito de la economía neoclásica y después, básicamente, las dos grandes líneas dentro de la economía política marxista. Y salvo que haya interés en discutir... Yo por ahí menciono varias cosas al pasar, pero salvo que haya interés en discutir más profundamente algún autor, simplemente seguiríamos adelante con el objetivo de entre hoy y la próxima (que era lo que nos habíamos fijado como límite) dar por terminado la cuestión del fetichismo.

Entonces, cuando uno mira la economía clásica (esto es, Smith y Ricardo, en particular llegando después a las formas que le va a dar Ricardo), lo primero que tiene es que la economía clásica parte de mirar una sociedad en la cual los individuos son libres y no tienen ninguna relación personal directa entre sí. Y esto quiere decir, entonces, que realizan el trabajo social de manera privada y, al mismo tiempo, el trabajo aparece como si fuera directamente social. En todos estos planteos lo que va a aparecer es que la conciencia y la voluntad de los individuos por naturaleza son una conciencia y una voluntad libres, no existe ninguna interdependencia social directa y cada uno resuelve por sí qué es lo que va a producir. Pero lo que va a aparecer, al mismo tiempo, es que todo lo que se produce entra en el proceso de consumo social. Cada individuo persigue su interés personal; para satisfacer su interés personal y tiene que apelar al interés personal de los otros, con lo cual aparece el individuo es abstractamente libre, su interdependencia social le viene puesta por la voluntad de los otros, no tiene ningún ser social. Pero al mismo tiempo, va a aparecer toda esta otra parte en la cual todo producto del trabajo hecho por estos individuos libres de manera privada es un producto del trabajo social. Cuando Smith va a decir que, en el estado rudo y primitivo de la sociedad, si cazar un ciervo lleva la mitad de tiempo que cazar un castor, es natural que dos ciervos se cambien por un castor, eso quiere decir que de inmediato todos los productos del trabajo (son trabajos privados) tienen el atributo de ser cambiables, que no cabe la posibilidad de que haya productos del trabajo privado que no sean cambiables. Entonces va a aparecer básicamente esto, y el carácter natural de todas estas determinaciones. La palabra natural va a aparecer permanentemente en las exposiciones de la economía clásica. Va a aparecer esto: "si se tarda tanto entonces es natural que se cambie así". Cuando tenga que explicar la forma que toma el dinero, la explicación va a ser que es más natural contar en dinero que contar en tiempos de trabajo. Se va a pensar que en realidad el valor se podría expresar en tiempo de trabajo, salvo que es más fácil y natural que no lo haga, con lo cual se está suponiendo que todo el trabajo es inmediatamente social. Y lo que se va a argumentar es que de esta contraposición de la voluntad de los individuos libres, cada uno persiguiendo su interés personal, lo que va a surgir es el mayor beneficio para el conjunto de esos individuos libres.

Lo que sí va a aparecer en la economía clásica (y va a aparecer apenas uno mira esto) es el carácter antagónico que hay en las relaciones entre los distintos individuos. Cuando aparece esto de que para satisfacer el propio interés uno tiene que apelar al interés del otro, ya ahí lo que va a estar puesto es que uno no puede tener ninguna relación de solidaridad con el otro, ninguna relación de cooperación con el otro, y que en realidad uno siempre se está enfrentando con el otro. Y entonces la economía clásica lo que va a hacer es presentar a la conciencia y la voluntad del productor de

mercancías, que es el resultado de la historia, como si fuera la forma natural de la conciencia humana y la causa de la historia. De vuelta, lo mismo que uno tenía cuando miraba el planteo tanto en Freud como en Lacan. Entonces, lo que va a aparecer es que las mercancías son objetos cambiables por naturaleza; todo trabajo produce por naturaleza objetos cambiables. Por eso es que no pueden diferenciar el carácter privado del trabajo del carácter social del trabajo; por eso es que, siendo producto de un trabajo privado, se lo ve como si fuera el producto de un trabajo directamente social.

Bueno, eso es básicamente lo de la economía clásica. Después lo que vamos a mirar es lo de la economía neoclásica, donde (yo creo que la vez pasada algo habíamos hablado) hay un retroceso: si la economía clásica se había detenido (aún en el caso de Ricardo) en la apariencia de que el trabajo como tal, sin ninguna determinación específica, sin ni siquiera mirar la materialidad de qué trabajo es el que se representa como valor, pero había llegado hasta enfrentarse al trabajo... No se pregunta si es trabajo concreto, si es trabajo abstracto, si es el trabajo social, si es el trabajo privado; simplemente se detiene en que es el trabajo. La economía neoclásica lo que va a hacer es borrar al trabajo de las determinaciones del valor. Y entonces, no es que se va a detener en una apariencia anterior, sino que va a retroceder a la apariencia anterior. Cuando retrocede a la apariencia anterior, lo que va a plantear es que en realidad el valor tiene que ver, no con la actividad propiamente humana (que es el trabajo), sino con la ausencia de actividad humana. Lo que va a aparecer planteado es que las cosas por naturaleza, si son útiles y escasas, tienen valor (porque se asocia con este principio de la utilidad total creciente y la utilidad marginal decreciente, de individuos que son libres, que no tienen ninguna interdependencia social). Y no sólo se borró el trabajo en este sentido, sino que además lo que se plantea es que el trabajo no es una actividad, sino que es el sacrificio de un bien. Lo que aparece planteado es: todo ser humano tiene un bien natural que es útil y que se escasea, y que es el ocio. El trabajo no es una actividad, es un cambio de ese bien por otros bienes. Y van a aparecer expresiones crudas respecto de que sólo se trabaja si el beneficio que se tiene con el bien que se adquirió es mayor que el beneficio que se tiene con el ocio que se sacrificó. Y esto se va a extender a lo que es la condición material general del proceso de trabajo, que es el poder utilizar medios de producción y poder producir medios de producción, donde se va a decir, asociando los medios de producción con el capital... No es el eje de lo que vamos a mirar acá, pero asociándolo, lo que se va a decir es, como lo plantea Marshall, todos los bienes son producto de la combinación de dos cosas. En Marshall sí va a aparecer, como actividad material, el trabajo y la espera. Para él la espera es el consumo de medios de producción. Y cuando uno mira la producción de los medios de producción, lo que tiene adelante es que no se está esperando para consumir, sino que no hay qué consumir hasta que no se produzcan los medios de producción que, a su vez, van a servir para producir medios de vida. Y que en realidad, cuando uno está mirando la producción de medios de producción lo que está mirando es el proceso de consumo individual, porque lo que está mirando es cómo se crean las condiciones para poder realizar ese consumo individual. Esto es, si yo miro a un individuo que está haciendo un horno para hacer pan, no digo que está esperando para consumir pan. Lo que digo es que está dando el primer paso en el proceso de consumir pan. Sin el horno, no puede comer pan. Entonces, la imagen que aparece en la economía neoclásica de que en realidad el horno se hace porque se espera para consumir es una inversión que lo que está haciendo es volver a negar que el consumo humano, la condición propia de la vida humana, es el trabajo. Y la condición propia del trabajo es disponer de medios de producción, por lo tanto, la producción de medios de producción es la condición propia del consumo humano. Y eso está absolutamente borrado.

Sin embargo, ¿la producción de medios de producción no sería parte del consumo humano?

Fijate que para la economía neoclásica... Yo ahí sintetice "consumo humano" como consumo de medios de vida. Para la economía neoclásica, la producción de medios de producción es una espera en el consumo. No está visto como un proceso de consumo productivo que sirve después para el consumo individual. Está visto como si fuera una espera para consumir. Todo el planteo que va a aparecer de por qué se producen medios de producción (no puesto así, porque no dice "por esto se producen medios de producción"; está puesto como si fuera inmediatamente, "de acá sale el capital") es que el principio de utilidad total creciente y de utilidad marginal decreciente también se corresponde con una utilidad marginal decreciente en el tiempo. Eso es parte del planteo, está

dentro del principio general de utilidad marginal decreciente... Que como la utilidad marginal es decreciente en el tiempo, entonces el individuo espera para consumir (que siempre está puesto como un consumo individual: "el individuo que espera para consumir") siempre y cuando lo que reciba mañana por su espera le compense la menor utilidad marginal que tiene por haber esperado. Entre otras cosas, por eso la economía neoclásica no puede esperar la tasa de interés real negativa. Es incompatible con la economía neoclásica: implicaría que el individuo que acepta una tasa de interés real negativa es un individuo que tiene una perversión, tiene una utilidad marginal creciente en el tiempo, en lugar de decreciente. Prefiere consumir menos mañana, esperar hasta mañana y consumir menos, que consumir más hoy. El planteo es que lo normal es al revés.

Entonces esto, por un lado, presenta a la producción de los medios de producción no como un proceso de producción (y por lo tanto, un proceso de trabajo), sino como si fuera un proceso de esperar para consumir. Y al mismo tiempo, pasa por alto que el producto tiene una forma material que lo hace apto para una cosa o lo hace apto para la otra. Hay cosas que pueden servir para el consumo individual o para un consumo productivo. La generalidad de las cosas, si sirven para un consumo individual, no sirven para un consumo productivo, y a la inversa. Yo no me puedo comer un torno o un horno de pan, y no puedo decir que si se produjo el horno de pan yo esperaré para consumir, porque el horno de pan no me lo puedo comer. No me sirve para nada más que como medio de producción. Entonces, esto va a aparecer borrado...

¿Esto, Juan, tiene que ver con una de las críticas que se hacen a la teoría neoclásica del carácter exógeno de la tecnología?

Yo te contestaría esto, yo creo que este es el punto de partida de la economía neoclásica y es el punto a partir del cual toda la economía neoclásica es una construcción que no tiene ni pies ni cabeza. Entonces, hablar del carácter exógeno o no de la tecnología cuando se arrancó de acá, es algo que ya está completamente vacío de todo contenido. Así que no te puedo contestar. No paso muy lejos de acá con la economía neoclásica. Porque acá no es un problema de si es externa la tecnología o no. La pregunta es: acá hay que explicar cómo se organiza el proceso de vida social que se sostiene en el trabajo y me encuentro con una explicación que empieza por decirme que el trabajo es algo que no existe, sino que uno en lugar de venir al mundo con un pan debajo del brazo, viene con una cantidad de ocio debajo del brazo y después cambia esa cantidad de ocio por otros bienes. Ya desde ahí no tengo mucho para decir. Primero pido una respuesta a estas cosas. Pido la respuesta a, si los bienes que son útiles y escasos tienen valor (porque ésa es la determinación del valor), cómo se explica que haya cosas que son útiles y escasas y no tienen valor. (...) A esto estrictamente vamos a volver en la última sección del Tomo III de *El Capital*, que se refiere específicamente a estas cosas que son anteriores a la economía neoclásica y, sin embargo, hay dos o tres capítulos que se refieren específicamente a esto, lo que Marx va a hablar "la fórmula tributaria", donde hay cosas materiales que aparecen produciendo relaciones sociales. Y también nos va a aparecer en cosas de la economía política marxista, donde también hay construcciones que afirman que hay cosas materiales que producen relaciones sociales. Pero bueno, uno ya arranca con preguntas que la economía neoclásica no puede contestar. Entonces, ¿sobre qué va a seguir discutiendo con la economía neoclásica si no empieza por contestar estas cosas? Y hago esta aclaración, cuando aparecen esas discusiones lo que yo hago es ir para atrás hasta esta discusión. No es que digo "no yo con los neoclásicos no discuto". Digo "si esto es así, ¿cómo explicas esto, cómo explicas esto, cómo explicás esto? ¿Cómo explicas por qué los ñoquis en la casa de mi amigo no tienen precio? Si según vos tienen que tenerlo y ése es el fundamento de lo que me estás planteando cuando me planteas si la tecnología es endógena, exógena o lo que sea".

Cuando uno mira la imagen del estado primitivo y rudo de la sociedad que aparece en Adam Smith (y Ricardo también adhiere a esto), dice hay que tener una ignorancia absoluta del proceso de desarrollo histórico. Cuando hablan de individuos en esa sociedad que son recíprocamente libres y que cambian mercancías, Marx acentúa esto diciendo Ricardo los presenta cambiando en proporción según las tablas de interés que se usaban en la bolsa de Londres en la época de Ricardo, aplicado a eso que llaman "el estado primitivo y rudo de la sociedad". Uno diría es imposible ser más ignorante respecto del proceso de desarrollo histórico. Y sin embargo, uno puede tomar un ejemplo de Paul Samuelson, Premio Nobel de Economía y exponente muy autorizado de la economía neoclásica, que en una discusión lo que plantea es que ese estado primitivo y rudo de la

sociedad es una sociedad de muy alta tasa de interés. Porque dice el tiempo es un factor muy escaso, y entonces se paga muy caro. Y uno dice no puede ser que alguien (es de la década del '70 esto) pueda ser tan ignorante, pueda hacer un cultivo tan ignorante del proceso de desarrollo histórico. Lo que yo planteo respecto de eso es que debe haber aprendido sobre esa sociedad mirando los Picapedras porque ahí hay piedrólares, pero nadie que mira un proceso histórico concreto puede llegar a decir semejante estupidez. (...) Hay que ser ignorante y cerrar los ojos delante la historia para poder hacer estas afirmaciones. Y lo que va a aparecer es que si la economía clásica estaba mirando individuos a los que miraba como independientes entre sí (individuos libres pero que al mismo tiempo hacían un trabajo que era directamente social, y que su relación se establecía a través del cambio de los productos del trabajo), en la economía neoclásica lo que va a aparecer es que no hay ninguna relación; las determinaciones de valor no tienen nada que ver con las relaciones entre las personas; que la determinación de valor es una relación entre cada persona y las cosas y que no es una relación de carácter social; que es simplemente una relación intrapersonal y de esto se deriva el concepto que tiene la economía neoclásica del máximo de bienestar social, porque sólo habiendo reducido el valor a una relación entre la persona y la cosa es que se puede plantear que nadie puede mejorar su bienestar si no es a expensas del bienestar de otro (porque nadie puede mejorar su relación con las cosas si no es a expensas de que otro empeore su relación con las cosas).

Yo me quedé pensando en el tema de la ignorancia de la historia. Más allá de la ignorancia de la economía política, en las construcciones de Hobbes o del Contrato Social de Rousseau, ¿no se parte de una imagen más o menos parecida?

La misma imagen. Lo que pasa es que uno también puede llegar a decir que hace 200 años, más de 200 años, que un individuo tuviera un conocimiento muy limitado de la historia humana, bueh... Había que tener ganas de tener el conocimiento limitado porque había ya conocimiento de esa sociedad. Pero hoy decir una cosa así es decir claramente una estupidez. Con esta salvedad: es una estupidez en un individuo que se supone que está haciendo un desarrollo de carácter científico. Bueno, no es estupidez. Lo que muestra es cuál es el contenido: tiene la forma de un desarrollo científico, pero el contenido es una construcción puramente ideológica. Que ése es el contraste con la economía clásica. En la economía clásica, la forma es de un conocimiento científico; el contenido trata de ser conocimiento objetivo que está viciado por la conciencia fetichista que no se reconoce en su enajenación: se ve a sí misma como libre, y entonces hace una producción de carácter ideológico. Por eso es que la economía clásica nunca puede mirar la forma de valor, sino que sólo mira el contenido, donde es el trabajo humano. Entonces, con eso puede ir para atrás sin ningún problema. Acá, en la economía neoclásica ya no hay contenido de tratar de hacer un desarrollo que tenga un sentido objetivo. Lo único que hay es una intención de presentar una apariencia de desarrollo objetivo. Cuando Walras dice que la matemática es el lenguaje de la economía, es muy inmediatamente el planteo de "yo te voy a ocultar el contenido en una forma que parece inobjetablemente objetiva". Entonces, uno mira esa construcción y dice esto no tiene más objeto que la pura construcción ideológica. Para mí, uno puede encontrar una relación con esto que es lo que Marx plantea respecto de Hegel y la filosofía. Cuando dice que con Hegel se terminó la filosofía, a mi entender lo que está diciendo es que Hegel es el último que le puede dar a la filosofía todavía la forma de algo que está tratando de contestarse sobre determinaciones objetivas. Llegó hasta un punto en el cual contestarse sobre las determinaciones objetivas, en el paso siguiente no tiene la forma de un conocimiento filosófico: tiene la forma de un conocimiento científico. Y se acabó la filosofía. ¿Qué papel le queda a la filosofía? El único papel que le queda a la filosofía es volver para atrás y cultivar la irracionalidad. ¿Y qué hace la filosofía después de Hegel? Es un cultivo creciente de la irracionalidad. Ya no puede tener más que un contenido ideológico, ya no puede tener un contenido que trate de contestarse objetivamente qué es lo que hay adentro. Cuando uno mira la economía política clásica, lo que puede decir es esto mismo. Marx varias veces lo dice, pero a veces hay cierta ambigüedad: a veces dice la economía burguesa, a veces dice la economía política simplemente. ¿Qué es esto? Después de Ricardo ya no se puede producir nada más como economía política que tenga un contenido objetivo. El único papel que le queda a la economía política... Y hago esta aclaración, porque la economía política parte siempre de mirar la relación propia del modo de producción capitalista (que la relación propia del modo de producción capitalista

es la relación de los poseedores mercancías) como si fuera la forma natural de la organización de la vida humana. Ya no le queda más que hacer un cultivo irracional. Entonces, uno mira la economía neoclásica y se encuentra con eso cada vez más. Y la economía neoclásica una de las cosas que hace es ocultar esto, no arrancando desde lo que son sus principios, borrando los principios y diciendo bueno, esto es así por definición, esto es así por definición, esto es así por definición, y no nos preguntemos de dónde salieron esas definiciones.

[Una compañera hace una pregunta sobre el cultivo irracional, no se entiende]

Es una construcción ideológica. en lugar de tratar de explicarse qué terminaciones objetivas están en juego, lo que quiere es borrar todas esas determinaciones objetivas y construir una cosa que no tiene más contenido que el contenido ideológico: presentar esta forma de relación social como si fuera la forma natural de la relación social. Y justamente, el contraste con la economía clásica Es que la economía clásica la presenta... “esto es natural”, dice la economía clásica, “esto es la vida eterna, esta es la forma eterna de la organización de la vida humana, es una forma antagónica”. Yo no quiero avanzar más, pero para la economía clásica todas las relaciones que hay son de carácter antagónico. Todavía está tratando de descubrir objetivamente que hay acá, y lo que tiene adelante es que todas las formas sociales son antagónicas. Hay que apelar al interés del otro para satisfacer mi interés (quiere decir que mi interés no es el mismo que el del otro). No puedo tener un interés común con el otro. Esto es ilegítimo, es anti-natural. Esto que aparece ahí, después va a seguir desarrollado cuando se explique cuál es la relación entre vendedor y comprador, ya en Smith va a aparecer claramente como una relación antagónica. Cuando siga avanzando y explique la relación entre el obrero y el capitalista, más antagónica le va a aparecer. Cuando Ricardo mire esta relación, todavía más antagónica le va a aparecer. Y a Ricardo le va a aparecer, para ponerlo en términos sintéticos, que en la sociedad hay una relación antagónica entre obrero y capitalista, pero que hay un enemigo público número uno que es el terrateniente. Y no hay ninguna relación que no sea antagónica. Entonces, en la economía clásica lo que aparece es que todas las relaciones son antagónicas. Ahora, si todos nos atenemos a la persecución de nuestro interés personal, el resultado es una armonía general... Que es lo que Marx le objeta diciendo en la guerra de todos contra todos uno dice que puede brotar la armonía general, ahora, también puede brotar la destrucción mutua. Y lo que aparece como antinatural en ese planteo es cuando alguien, en lugar de perseguir su interés personal, se asocia con otro, porque es incompatible con el interés personal del otro el de cada uno por naturaleza. Si alguien se asocia con otro, o alguien dice que lo que está haciendo es perseguir el interés general, en ese caso eso es antinatural. Smith lo va a condenar, salvo cuando esas cosas las haga Inglaterra. Si las hace Inglaterra, le va a aparecer que después de todo es así como se hacen. ¿Qué aparece en la economía neoclásica? En la economía neoclásica uno no puede tener una relación antagónica con otro (relación económica), porque en realidad uno no tiene ninguna relación con el otro. El hecho de pretender tener una relación con el otro eso es antinatural, porque el valor es una relación de cada uno con las cosas, es una relación intrasubjetiva. Entonces, yo no tengo por qué relacionarme con los demás. En mi mapa de curvas de indiferencia y de restricción presupuestaria, elijo lo que maximiza mi bienestar total y no tengo nada que ver con lo que hacen los demás. La presentación ésta del óptimo de bienestar social (lo que se llama el “óptimo de Pareto”) refleja eso: si yo trato, para mejorar mi situación, de tener una relación con el otro que consiste en ... (?), lo que hice fue estropear mi bienestar social. Así que el otro tenga 99 y yo tengo 1, si yo avancé de mi 1 a 2 a través de una relación que establezco con el otro... Que no puede ser una relación de cambio, no puede ser una relación económica porque una relación económica, por definición, es de cada uno con las cosas. Esto quiere decir que toda relación que yo tenga con el otro es una relación extra-económica, es una relación anti-natural. Entonces, éste es el tránsito que se va a ir haciendo. Entonces, acá ya no hay intención de descubrir qué es lo que está un juego. Acá hay intención de tapar qué es lo que está en juego, porque por la economía clásica ya se conocían cosas que estaban en juego. Y segundo, después del desarrollo que hace Marx, bueno ahí ya todo planteo que tenga en su base la apariencia de la conciencia abstractamente libre ya es un planteo que va para atrás. Ya es un planteo que está prisionero del fetichismo de la mercancía. Entonces, cuando uno se pregunta cuál es la necesidad, la respuesta no puede ser bueno, el que lo hizo no sabía. Si es un autodidacta, uno podría decir bueno, no se enteró que había este desarrollo. Como los que hacen esto no son autodidactas, la respuesta que uno puede dar es que esto está hecho como una

necesidad social. Que hago esta aclaración: trasciende la conciencia del individuo que lo hace. En algunos casos, uno dice no puede ser que este individuo no se dé cuenta de lo que está diciendo. Este individuo está diciendo cosas que sólo un miserable puede decir. Entonces, tiene que saber qué es lo que está diciendo. Pero ésa es la forma general de la conciencia. Cuando uno mira la economía neoclásica, y cuando uno mira que la economía neoclásica es lo que se estudia en todas las universidades del mundo, la formación de los economistas de todas las universidades del mundo y que es lo único que se estudia (salvo situaciones marginales en algunos ámbitos irregulares llamémosle así y situaciones regulares en ámbitos absolutamente excepcionales), uno se pregunta por qué y cómo es que eso se acepta. Porque ésa es la expresión acabada del fetichismo de la mercancía: miro las cosas y me parece que por naturaleza son cambiables. Me miro a mí mismo y me parece que por naturaleza soy un individuo tan libre que no tengo ninguna relación con los demás. Entonces, no es que me tienen que forzar a convencerme que la economía neoclásica es una construcción vacía. Yo me enfrento a eso y tengo muchos problemas porque lo empiezo a mirar y esto choca con esto... Mi conciencia vulgar me dice que un montón de esas cosas no pueden ser así, pero mi conciencia científica lo que hace es expresar, en ese desarrollo, lo que es la conciencia del productor de mercancías. Entonces, por así decir, no es antinatural que la economía neoclásica sea lo que se estudia universalmente. Es natural que se estudie eso (llamando natural a las determinaciones propias de la conciencia en el modo de producción capitalista).

Yo no sé si derivar mucho en esto, pero hago una experiencia práctica con esto. Antes lo hacía irregularmente en la Facultad de Ciencias Económicas, lo sigo haciendo regularmente en la Universidad General de Sarmiento, donde hay una materia que es la primer materia de economía, que se supone que uno tiene que ver la economía clásica y tiene que ver la crítica de la economía clásica. Y yo arranco con la exposición de la economía clásica y de la economía neoclásica, sin hacerle ninguna objeción. A veces se me escapa porque no me puedo contener, pero trato de no hacer ninguna objeción. Después los enfrento a los estudiantes con el problema éste de los ñoquis: ¿por qué los ñoquis de mi amigo, según la economía neoclásica, deberían tener precio? Porque son producto del trabajo y porque son útiles y escasos. Sin embargo, no tienen precio. El primer aspecto de esta experiencia es que hay una desesperación por parte de los estudiantes en defender lo que dice la economía clásica y lo que dice la economía neoclásica, aún haciéndole decir cosas que no dice. Uno les dio bibliografía, trabajamos con las obras originales de los autores con lo cual está la autoridad del autor, está la autoridad del docente que nunca dijo nada sobre esto y que lo expuso como si esto fuera así. El estudiante se enfrenta a eso y dice ¿cómo me voy a animar a decir que en realidad esto no tiene respuesta? Entonces, fabrican respuestas incoherentes, que hay una colección (ya tengo tabuladas cuáles son las respuestas que vienen, porque siempre vienen más o menos las mismas). A medida que después empezamos a mirar la crítica de la economía política, empieza a brotar una especie de indignación por parte de los estudiantes que dicen: ¿pero entonces por qué se estudia eso? ¿Cómo se explica que en todos lados haya que estudiar eso? Bueno, les machaco que lo que sigue de su carrera van a tener que estudiar eso. Y hay una carrera en particular, la carrera de economía industrial, donde el contenido de esa carrera es la economía neoclásica. Y empiezan a indignarse y a cuestionar por qué, si esto no tiene ningún sentido, si esto no me explica esto no me explica lo otro... Cuando llegamos a tener una idea siguiente a la teoría sobre el capital, el salario y la renta de la economía neoclásica, ahí se brota la furia mucho más marcadamente, porque es una universidad que tiene la particularidad de que sus alumnos se reconocen como miembros de la clase obrera. Entonces, estas cosas que dice la economía neoclásica les parecen ya personalmente ofensivas. Y la respuesta es porque ésta es la forma que tiene el fetichismo de la mercancía como si fuera una construcción científica, sin más contenido que el ser una construcción ideológica. Entonces, no es antinatural esta forma de conciencia. Es la conciencia teórica propia del modo de producción capitalista. Hasta acá, del productor de mercancías. Lo que uno se tiene que preguntar es por qué cabe una forma de conciencia distinta que se enfrenta a la enajenación y que se descubre en su enajenación. Y hasta acá no apareció ni de lejos. No sé si con esto queda más o menos contestado lo de la economía neoclásica.

[Un compañero hace una pregunta, no se entiende]

A ver si estamos de acuerdo. Digo, por esto es que se estudia universalmente: porque eso es lo que refleja la conciencia enajenada del productor de mercancías, como si fuera una construcción teórica.

Entonces, sería sorprendente que fuera al revés, que no se estudiara eso. No sé si ése era el contenido de tu pregunta. Es la expresión de la conciencia enajenada, de la conciencia fetichista, el fetichismo de la mercancía en su expresión más desarrollada. Como el fetichismo de la mercancía es la conciencia normal en el modo de producción capitalista, bueno, entonces ésta es la expresión teórica de esa conciencia, la forma teórica que tiene esa conciencia. Después, más adelante vamos a mirar cosas parecidas sobre otras conciencias que reflejan esto mismo. Vos lo mencionabas a Rousseau. La conciencia del contrato social, que es la conciencia teórica que domina las relaciones jurídicas, públicas y privadas, es la otra parte de esto. Ésa es la forma que tiene la conciencia. Entonces, se estudia derecho natural. En todos lados se estudia derecho natural, porque por naturaleza las cosas son así.

Además es diferente porque la existencia del contrato rige las relaciones entre los individuos libres. Efectivamente las rige...

Más que rige, es la forma que tiene esta relación. Hay un cultivo de una apariencia. Hay un detenerse en una apariencia. Fijate esto: primero arranca con el fundamento de que, como uno es un individuo libre, resuelve cómo maximiza su bienestar, etcétera, con lo cual entre las cosas que sirve es para decir... No sé si estoy contestando lo que vos plantearte, a lo mejor sí, a lo mejor no... Por ejemplo, sirve para decir que no tiene que haber seguros de desempleo porque el seguro de desempleo baja el bienestar social; no tiene que haber restricciones al trabajo infantil, porque las restricciones al trabajo infantil disminuyen el bienestar de la familia pobre (porque ése es el término que se usa). entonces después, cuando aparece la discusión, en esas otras relaciones, respecto de si tiene que haber seguro de desempleo, el argumento es no tiene que haber porque es antinatural. Esta maximizando su bienestar estando ocioso. Hay momentos en que uno dice: para decir ciertas cosas, para decir que el trabajo infantil disminuye el bienestar de la familia que tiene que hacer trabajar al hijo, uno dice ése es un miserable marcado. En el otro terreno también. Pero después aparece toda otra serie de explicaciones diciendo, bueno, los salarios no tienen que subir salvo que suba la productividad del trabajo. Y ése es un discurso general. (...) Yo creo que para el economista, en el fondo, para el papel que cumple ideológicamente la teoría económica (en particular la economía neoclásica), la discusión no es si es un problema moral. Puede ser que para el individuo sea un problema moral, yo planteé una situación de un economista clásico para el que fue un problema moral, que dijo "yo con esto no puedo seguir". Yo creo que hay otros que están absolutamente convencidos de que esto es así. No es que dicen "esto no es así pero mi papel es decir así". Hacen un razonamiento y dicen: esto es así, lo otro es antinatural, disminuye el bienestar de la sociedad, lo que pasa es que no se dan cuenta los otros que disminuye el bienestar de la sociedad. Entonces, yo me tengo que ocupar de que esto no ocurra.

Yo quiero hacer una aclaración. En esos procesos de formación, lo que el economista aprende... No sé si tiene mucho sentido que me desvíe con esto, más para consumo de economistas... A mi entender, hay situaciones distintas: el economista que después se va a ocupar de la producción teórica, ése absorbe esto y tiene que basar sus desarrollos sobre estas construcciones. Ahora, esos son los menos dentro de la llamada profesión. Los más, lo que aprenden es una gestión de algo que todavía no miramos, pero que es lo mismo que aprende el contador respecto de un capital individual, lo aprende sobre las técnicas que aprende respecto del conjunto del capital de la sociedad. Entonces, aprende una serie de técnicas. Los dos aprenden mal sus técnicas, porque las tienen que fundar en la economía neoclásica, que es incoherente respecto de los movimientos reales del capital. El ejemplo que yo siempre uso de esto para los economistas son las cuentas nacionales, que no pueden definir cualitativamente cuál es su objeto. El técnico sabe hacer las cuentas nacionales, no sabe por qué hay cosas que entran y cosas que no entran. Y son idénticas esas cosas, sin embargo, unas entran y otras no entran. Los contadores tienen gravísimos problemas de formación porque se supone que la contabilidad se tiene que basar en la economía neoclásica, y se da de patadas el movimiento real de los capitales individuales con la economía neoclásica. Entonces, uno aprende mal las técnicas. En el balance de eso, el contador tiene que aprender mejor porque tiene que gestionar un capital individual; el economista yo creo que puede aprender peor porque tiene más papel ideológico. Entonces, como tiene un contenido mayor de papel ideológico, siempre está más viciado por ese papel. Marx llama a esto las "ciencias cameralísticas", y hace una descripción en un texto que no me acuerdo cuál es, que es exactamente

lo que uno estudia cuando estudia la carrera de economía. Es una mezcla de cosas de gestión práctica, de cosas que aparecen como de técnica, con construcción ideológica. Y del revoltijo de eso, uno sale sabiendo funcionar en la administración general. No en la administración individual, sino en la administración general.

[Una compañera hace una pregunta, no se entiende]

Vos hiciste dos planteos, yo los convertiría en tres. Lo primero es, en lo que nosotros vimos hasta acá, nunca se podría pensar que uno está hablando de un estado primitivo y rudo de la sociedad porque lo primero que dice es *“en las sociedades donde impera el modo de producción capitalista”*, con lo cual, uno está hablando del presente. Entonces, uno tiene un cambio de mercancías en las cuales ni se dio cuenta si hay capitalistas o no. Después, uno se va a dar cuenta que no estaba hablando de productores de mercancías que producían cada uno por su cuenta, sino que lo que estaba viendo era la forma concreta que tiene la producción en el modo de producción capitalista, sólo que había avanzado hasta un punto en el cual ese contenido no se le presentaba en la plenitud que después se le va a presentar a raíz de haber arrancado de dónde arrancó y va a seguir avanzando. Entonces, no existe el desarrollo que diga primero hay una producción de mercancías en la cual no hay capital, sino que éste es el modo de producción capitalista. Lo que pasa es que estoy mirando las mercancías en algo que si yo me detuviera a esta altura, me habría detenido en una apariencia. Hago esta aclaración que va a aparecer como una afirmación: no es cierto que las mercancías sean el producto de trabajos individuales hechos de manera privada e independiente, en la cual el individuo que trabaja sea un individuo simplemente libre que tiene el control pleno sobre su proceso individual de trabajo. Uno mira las mercancías en el modo de producción capitalista y no son eso. Inmediatamente miro esto y digo: esto no es el producto de un individuo aislado. Esto es el producto de un trabajador colectivo que tiene su libertad determinada de una forma que no es la que vimos simplemente hasta acá, que organiza un proceso de trabajo, etc. Si yo creyera que, en realidad, yo agoté las determinaciones de las mercancías en el modo de producción capitalista con esto primero que vi, lo que tendría que decir es que me equivoqué. La cuestión es que uno no se va a detener acá porque el movimiento de esas mercancías lo van a ir llevando para adelante, hasta enfrentárselas. En realidad, es en el Tomo III que uno va a volver a mirar, y eso que aparecía como una inmensa acumulación de mercancías era esto, en el cual las mercancías no se estaban cambiando como simples productos del trabajo, sino que tienen un montón de determinaciones. Entonces, la primera es ésta: no es que Marx apela a un recurso expositivo del tipo de Smith, de decir “voy a hablar de una sociedad en la que sólo hay productores de mercancías que son independientes”, esto que aparece. Lo que hace es mirar el modo de producción capitalista, enfrentarse a la mercancía y mirar lo que se le presenta como la determinación más simple de un productor de mercancías. Ahora después cuando miremos algunas de las cosas de la economía marxista van a aparecer justamente planteos que hacen a invertir el desarrollo. Primero esa aclaración.

Después, efectivamente Smith conoce la historia. Una de las explicaciones que va a dar... Porque hay un movimiento en el cual, cuando hay que avanzar sobre los problemas concretos de Inglaterra, Smith se olvida de todas estas cosas, y dice acá lo que hay que hacer es esto porque esto es lo que interesa a Inglaterra. Entonces Smith, cuando la historia le sirve para ilustrar algo, apela a la historia. Pero cuando tiene que explicar, pone en el origen de la historia lo que es el resultado del desarrollo histórico. Y entonces, cada vez que tiene que fundamentar algo salta al estado primitivo y rudo de la sociedad. No es una construcción abstracta: él dice es el estado primitivo y rudo de la sociedad, que antecede a la acumulación de capital. Entonces, se enfrenta a eso. Y cuando tiene que explicar por qué existía eso... O mejor dicho, tomo el desarrollo éste... Cuando uno arranca y dice la riqueza social es cantidad de valores de uso, y entonces, el secreto para multiplicar la riqueza social es multiplicar la productividad del trabajo. Y ahora tiene que explicar sobre qué base se multiplica la productividad del trabajo. Y lo primero que hace es mirar la multiplicación de la productividad del trabajo donde no existe el trabajo independiente, privado, en un lugar donde el trabajo es directamente social, como ocurre dentro del taller que fabrica los alfileres, y de eso va a explicar de dónde sale el cambio de mercancías. Y para hacer ese salto es que va a decir que hay en el ser humano una propensión natural a cambiar, permutar (no me acuerdo cuál es la tercer palabra que pone ahí) una cosa por otra. ¿Por qué esto no se desarrolló antes? Porque el

tamaño del mercado no era suficiente. Entonces, hay un estado natural que estuvo constreñido en su desarrollo. Es claro que se va dando cuenta de lo que tiene que contestar, que si dijo “hay una propensión natural a cambiar”, ahora tiene que explicar por qué antes no se cambiaba y ahora sí se cambia. Entonces, apela a esta explicación. Pero después, cuando tiene que explicar de dónde salió el valor en cambio, va y usa la figura del cazador, y usa la figura del Estado primitivo y rudo de la sociedad. Samuelson, cuando tiene que explicar la crisis, apela a formas concretas e inmediatas sobre las cuales va a operar. Pero cuando tiene que fundamentar, si uno le dice ¿por qué hay crisis?, entonces empieza con este tipo de construcciones. Entonces, éste es el segundo aspecto. Por eso yo dije que Ricardo es posible que no supiera mucho de la historia de la humanidad, su formación era de otro estilo. Pero Smith, sabiendo lo que sabía, cuando tiene que dar estas explicaciones cierra los ojos y dice “éste es el origen de la historia”. En esa época no había consciencia de cuánto para atrás iba la historia humana. Se consideraba que era mucho más corta, pero de todas formas había la imagen de que se venía de una producción... El hombre de las cavernas, digamos. Y ésa es la imagen que él está trabajando. Entonces, en este sentido, yo creo que eso expresa la necesidad... Está tratando de hacer una explicación objetiva y, al mismo tiempo, está subordinado a la construcción ideológica. No puede ir más allá de un punto.

[La compañera repregunta, no se entiende]

Hasta acá nosotros nos enfrentamos a la mercancía tal como se nos presenta hoy. en eso que nosotros nos encontramos nos apareció que las mercancías son objetos cambiables porque son producto del trabajo abstracto socialmente necesario hecho de manera privada e independiente, que tienen que entrar en el cambio para poner de manifiesto que encierran esta condición. La encierran antes de entrar al cambio, por eso pueden entrar al cambio. Tienen que poner de manifiesto esta condición. Pero hay una mercancía que entra como expresión del trabajo social. Y esto es lo que nosotros nos vamos a enfrentar casi de inmediato cuando entremos en el capítulo 2. Y cuando aparece eso, la respuesta... No quiero adelantar más que esto, pero la respuesta que va a aparecer es que esto es inexplicable entre individuos libres. Entre individuos libres esto no se puede explicar. Y entonces, la única forma de explicarlo es irse al proceso de desarrollo histórico. En un desarrollo del proceso histórico que está hecho en términos muy generales, que muestra que antes del modo de producción capitalista, la mercancía no era lo que es en el modo de producción capitalista, que su cambiabilidad no brota de lo que brota en el modo de producción capitalista. A eso vamos a ir después. Cuando sigue avanzando, uno se va a ir encontrando cada vez más que en realidad la mercancía sólo es eso que encontró en el capítulo 1, cuando el modo de producción capitalista se desarrolla plenamente, y en realidad, ya no es eso: ya encierra otras determinaciones. Entonces, uno no puede explicar... Y esto también lo vamos a ver, pero lo vamos a ver cuando lleguemos al capítulo 5 o cuando terminemos con toda la parte de producción de plusvalía absoluta... Nosotros hasta acá dijimos no hay vínculo social cuando se inicia la producción. Cada uno produce su vínculo social. Su producción material porta la producción de vínculo social, y la relación social se establece a posteriori en el cambio. Y lo que después uno se va a enfrentar es que, en realidad, eso tampoco es así. Y cuando uno se lo enfrente, va a tener la respuesta de por qué no podía existir una sociedad de productores de mercancías antes del desarrollo del modo de producción capitalista; que esos productores de mercancías anteriores al desarrollo del modo de producción capitalista, en realidad, están llenos de relaciones de dependencia personal. No se puede organizar el trabajo social sobre la base de esto que aparece como simples productores de mercancías. Entonces, yo quiero hacer una aclaración también con esto. En el Tomo III, Engels intercala, en un momento en particular, una observación de Marx respecto de la existencia de las mercancías anteriores al modo de producción capitalista, y que esto es la condición para explicar la mercancías en el modo de producción capitalista. Hay discusión, está cuestionado esto que hizo Engels, pero además esto es lo que piensa Engels. Y acá nosotros volvemos a la cuestión de qué nos enfrentamos nosotros. Engels pensaba que esto era así, que había un período histórico anterior al modo de producción capitalista en el cual la relación social general era el cambio de mercancías entre simples productores de mercancías, y que de ahí sale el modo de producción capitalista... Problema de Engels. Nosotros miremos a ver si nos encontramos con lo mismo o no. Como por ahora estamos en el presente, la historia como presente, como resultado, no podemos contestarnos si, en realidad, eso podía ser o

no podía ser. Así que dejémoslo abierto para cuando sigamos avanzando, volvémoslo a enfrentar. Muchas veces va a ir reapareciendo. No sé si había alguna cosa...

[La compañera repregunta, no se entiende]

Yo creo que uno puede plantear esto así. Primero hago una aclaración. Yo no soy un erudito en la historia del pensamiento económico ni mucho menos. Mi lectura sobre estas cosas es porque tengo preguntas para hacerme sobre el presente, y miro a ver si ahí encuentro respuesta o no, y no sé después cómo fue, si después este autor le modificó esto o no. Con esta salvedad, a mi entender no era Ricardo donde aparece el origen de la economía neoclásica, sino que está en Smith. En las explicaciones que tiene Smith sobre el valor en cambio hay dos explicaciones... A mi entender tiene cuatro, que de repente se enganchan y de repente no quieren decir lo mismo, y algunas quieren decir cosas marcadamente distintas una de la otra... Pero tiene dos explicaciones que son las que van a dar pie a la economía neoclásica. Y una explicación que es la que le va a dar pie a Ricardo para seguir con la economía clásica. Cuando Ricardo va a tomar que es la cantidad de trabajo que se gastó en producir. Las otras dos explicaciones las menciono nomás, porque Smith dice el trabajo tiene valor porque es un sacrificio de libertad y felicidad... No me acuerdo cuáles son los otros dos términos que tiene... *"Produce penas y fatigas"*... Y eso es el valor del trabajo, que se corresponde con toda una imagen que él tiene. ¿Qué quiere decir trabajar? No es la condición natural de la vida humana, es una desgracia que recae sobre el individuo que trabaja. Por eso dice que los objetos tienen valor en cambio: porque uno está liberado de esas penas y fatigas. Entonces, éste es uno de los pies, a mi entender, una de las patas de la economía neoclásica, cuando dice que es un problema de evaluación que uno hace, de preferencias. Y la otra es cuando dice hay una tasa natural de salario, una tasa natural de renta, una tasa natural de ganancia, y el valor en cambio se explica por la suma de estas tres cosas, y cada una de ellas se explica por sí misma. En Ricardo todavía hay... Yo dije que toma una, pero mete inmediatamente algo que le sirve también de base a la economía neoclásica, más allá de que use el término marginal para la tierra, con la renta. Los economistas neoclásicos dicen nosotros usamos lo mismo que Ricardo, sólo que lo generalizamos. Es cuando Ricardo dice la determinación del valor en cambio está fuertemente modificada, y va a hacer intervenir una serie de cosas. Con lo cual aparece un factor dentro de la determinación del valor en cambio que es independiente del trabajo y que tiene que ver con el capital. Entonces, eso también le va a dar pie a la economía neoclásica para decir... Ricardo ya se daba cuenta de que en realidad no era sólo el trabajo: que era el trabajo, que era el capital y no se fijó que en la tierra es igual que el capital. El planteo de la abstinencia (que después se convierte en el planteo de la espera) es anterior a la economía neoclásica. El planteo de Senior es anterior, y lo que hay es todo un movimiento que va caminando hacia ese lado; que va caminando, que va caminando y por algo madura al mismo tiempo en tres lugares distintos independientemente, porque todo iba caminando hacia ese lado. Cuando uno mira la filosofía, todas las filosofías van caminando, después de Hegel, hacia la irracionalidad. Y todas van caminando hacia la irracionalidad. No es que uno puede decir que hay una que se fue a una profundización de los desarrollos racionales. Los hegelianos van derecho camino a la irracionalidad. Entonces, no es que hay un salto. Hay toda una mediación en ese desarrollo. Marx lo va a marcar muchas veces diciendo que los que lo siguen a Ricardo se van para atrás respecto de lo que planteaba Ricardo. En lugar de seguir avanzando, van retrocediendo respecto al planteo de Ricardo.

Pero la economía clásica había dejado inconcluso de dónde brotaba el precio...

No sé si inconcluso. Tenía una explicación que es una explicación que se detiene en una apariencia, porque justamente no había mirado qué trabajo es el que determina el precio. No agotó la cuestión. Pero llegó todo lo lejos que se podía llegar dentro de la economía política, aceptando que uno se iba a limitar a mirar esa relación indirecta que se establece a través del cambio y que le iba a mirar como si fuera una relación de carácter natural. Eso es lo que ya no podía dar más. Para dar más hacía falta mirarla de otra forma. Y así como Hegel hace una mirada de otra forma (se enfrenta a lo mismo que se enfrentaba la filosofía hasta ese momento, de otra forma), Marx se enfrenta a lo mismo que se enfrentaba la economía política de otra forma. "De otra forma" quiere decir que pasa por encima de esta limitación. Cuando pasa por encima, le descubre qué es la determinación real y

además por qué esa determinación real aparece como aparece en economía política. Y acá también uno se encuentra con esto. Los textos anteriores de Marx... Anteriores a la *Contribución* pero aún en los *Grundrisse*, aún en los borradores de lo que después va a ser la contribución a *El Capital*... Marx arranca por las categorías de la economía política y descubre la enajenación. Y en *El Capital* no arranca por las categorías de la economía política, arranca por ese concreto que es la forma que tiene la relación social general en el modo de producción capitalista. Y en este capítulo termina con la crítica de las categorías de la economía política. Una vez que encontró cuál es el contenido, puede explicar por qué la economía política es la expresión ideológica de ese contenido. No sé si hay algo más. Así como uno cuando mira a Smith se encuentra con la expresión “natural” y demás, hay una expresión de Walras, que es uno de los tres fundadores de la economía neoclásica, que a mí me resulta particularmente ilustrativa porque es la síntesis de la naturalización. Dice: “*El valor de cambio, una vez que se ha determinado posee el carácter de un fenómeno natural, natural en su origen, natural en su manifestación y natural en su esencia. si el trigo y la plata tiene valor es porque son escasos, es decir, útiles y limitados en cantidad, dos circunstancias naturales.*” Entonces, es la expresión absoluta de la naturalización del atributo de cambiabilidad que tiene la mercancía, esto es, la expresión más redonda del fetichismo de la mercancía. No sé si hay algo más...

Veamos lo de los neoricardianos. En los planteos de los neoricardianos uno puede encontrar un desarrollo que va apuntando en una dirección, que está todo sintetizado en la Escuela de Cambridge, en lo que se llamaba la Escuela de Cambridge, y que para mí uno lo puede tomar en dos exponentes con mucha claridad. El primer exponente es Joan Robinson, que era la autoridad por lo menos moral dentro de la Escuela de Cambridge, que va a escribir un librito que se llama *Introducción a la economía marxista*, que empieza diciendo, bueno, si eso del valor tenía algún significado para un discípulo de Hegel, para un inglés del siglo XX es un problema de definición, y entonces, el valor dejó de ser una forma concreta real, dejó de ser la forma que tiene la relación social para convertirse en una definición, es decir, en un concepto que no tiene existencia real. Es sólo el producto del pensamiento. Y entonces, esto es uno de los pilares sobre los cuales se van a desarrollar todas estas líneas. Va a decir: es un concepto. ¿Que es? Tiempo de trabajo. Punto. Tiempo de trabajo requerido para producir, ahora voy a decir qué. Y entonces, de vuelta lo que uno se encuentra ahí es, si el valor es tiempo de trabajo, todo trabajo produce valor, todo trabajo no importa que sea... No puede ser privado, tiene que ser directamente social porque si no algún trabajo no produciría valor. Y en consecuencia, la condición de individuo libre es un atributo natural, así como el trabajo por naturaleza produce valor, los productores de mercancías son por naturaleza individuos libres. Y no hay otra forma de organizar la vida de la sociedad que no sea a través de la producción de mercancías. Hay otro aspecto, creo que una vez ya hice referencia... A continuación, lo que va a decir Joan Robinson es que si uno empieza desde el principio, es todo complicado, oscuro y muy difícil de seguir; pero si uno arranca por el Tomo III, ahí está todo claro y ahí se ve, y esas son las cosas que uno conoce. Marx en el Tomo III dice uno acá se está moviendo en el terreno de las formas inmediatas, se está moviendo en el terreno de las apariencias, y el economista vulgar sólo sabe moverse como pez en el agua en el terreno de las apariencias donde todo parece al revés de lo que es. Entonces, Joan Robinson se siente cómoda ahí donde todo aparece al revés de lo que es. Y la otra pata que yo voy a tomar de la economía neoricardiana es el desarrollo que hace Sraffa, que también era de la Escuela de Cambridge. Sraffa va a escribir un libro muy chiquito que se llama *Producción de mercancías por medio de mercancías*, y acá hay un problema que uno puede... Yo no sé si lo mencioné alguna vez... Para nosotros, la diferencia entre bien y mercancía es inmediata, porque cuando uno dice mercancía dice algo que va al mercado, entonces queda claro que hay una diferencia entre estas dos cosas. En inglés, como desarrollo del fetichismo de la mercancía, la palabra “commodity” puede estar expresando “mercancía”, pero también puede estar expresando “bien”. Y entonces, uno a veces se pregunta con las traducciones al castellano que está traducido lo de commodity... Por ejemplo, si no estoy errado en la traducción que hay de Ricardo en el Fondo de Cultura, me parece que está usado el término bien. Y en realidad, en el original está el término commodity, que uno podría someter a duda si Ricardo decía mercancía o si decía bien. Hablando con algún economista marxista anglosajón, la aclaración que hizo es que la traducción de Sraffa son mercancías, que para él habla de mercancías. Pero hay esta salvedad, y que Ricardo hablaba, no me acuerdo bien, si de bienes o de mercancías. Entonces, Sraffa llama así a su libro. Es un librito muy chiquito que está hecho con letra grande para que cumpla una cantidad decente de páginas, si no sería un folletito y con muchos espacios en blanco en el medio... Y empieza diciendo

vamos a suponer una economía que produce exactamente lo que necesita para reproducirse. Y entonces, lo que va a hacer es una matriz, va a empezar con dos productos físicos (va a usar trigo y hierro como si fueran dos ramas de la producción o dos sectores de la producción), y dice, bueno, como los coeficientes técnicos de producción son que se requiere tanto de trigo para producir hierro, tanto de trigo para producir trigo, tanto de hierro para producir trigo, acá lo que tenemos es lo que aparecería en términos más inmediatos como una matriz de insumo-producto. Lo que tenemos es cuáles son las proporciones de estos productos que tiene que hacer una sociedad que produce mercancías y que está en este estado de autoreproducción. Y entonces, lo que va a decir es acá hay relaciones de cambio que vienen dadas por estos coeficientes técnicos, lo mismo que aparecía en Ricardo con su cazador y su pescador, sólo que complicado con álgebra matricial. Y entonces, lo que va a decir es acá hay estas proporciones. Los valores están determinados por estos coeficientes técnicos y por esta proporcionalidad en la producción. De eso va a seguir toda otra serie de cosas que yo no voy a entrar ahora, por ahí podemos ver en algún momento algo, pero lo que va a plantear es si yo tomo esas combinaciones de, según él, mercancías, y hago la reducción que hacía la economía clásica de que yo puedo mirarlo como... Bueno, tiene una cantidad de trabajo presente más los medios de producción que se usó para producirlo. Y después, cuando miro los medios de producción digo, bueno, pero estos fueron una cantidad de trabajo presente en su momento más los medios de producción que se utilizó para producirlo; voy para atrás y puedo reducir todo a cantidades de trabajo que están en una determinada secuencia. ¿Se entendió este procedimiento en el aire? Y entonces, lo que va a decir es: acá a partir de estos coeficientes técnicos que corresponden a la situación de autoreproducción, lo que tenemos es que las proporciones en que se cambian entre sí estas mercancías, en esta situación más simple, se corresponden con las cantidades de trabajo que se gastó en producirlas. Y Sraffa en ningún momento dice que esto tiene que ver con el valor de las mercancías, pero los neoricardianos van a usar esto para determinar el valor... O mejor dicho, ¿qué es el valor? El valor es eso: una cuestión de definición. Son cantidades de trabajo. Pero, ¿para qué sirve? Y en realidad, no sirve para nada porque cuando uno mira estas relaciones de cambio ahí tiene determinados los precios. Hay un elemento más que juega en esto que yo no lo estoy enunciando, que es lo que se llama los precios de producción, porque él dice, bueno, hay una ganancia sobre el capital y entonces, si la ganancia es 0, sí son las cantidades de trabajo, pero si no es 0, no son las cantidades de trabajo. Y va a aparecer, entonces, el planteo de que el valor se expresa en cantidades de trabajo, pero que en realidad no sirve para nada porque lo que hay que mirar son estas relaciones de cambio que brotan de las condiciones técnicas, de los coeficientes técnicos y de la autoreproducción. Y va a aparecer después, yo lo voy a tomar más que en los neoricardianos, en... Y acá sale lo que va a ser una de las dos grandes ramas de la economía marxista. Uno mira ese desarrollo, y lo que se encuentra es que es la unidad de la producción, la unidad material de la producción social la que determina, según Sraffa, el valor de las mercancías. Pero si uno ya tiene la unidad del trabajo social, como una unidad inmediata que es el punto de partida, el trabajo no se realiza de manera privada. Es un trabajo directamente social. Y si el trabajo es directamente social, no puede tomar la forma de valor. No necesita tomar la forma de valor porque ya la producción social está organizada antes de que el trabajo se realice. Y entonces, uno mira esta construcción que arma Sraffa y le puede otorgar el beneficio de la duda a las mercancías de Sraffa en la tapa del libro, porque uno lee y ahí dice *“Producción de mercancías por medio de mercancías”*. Cuando lee el primer párrafo del libro, lo que se da cuenta es que eso no son mercancías, que si yo empiezo diciendo “voy a suponer una sociedad que produce exactamente lo que necesita para autoreproducirse”, lo que estoy diciendo es que esto es una sociedad donde el trabajo social se realiza de manera directamente social, por eso es que nunca puede sobrar ni faltar algo. Y entonces, cuando aparece el término de que el valor es un concepto... después vamos a ver en algún planteo dentro de los ricardianos, en particular uno que está en la frontera entre ser neoricardiano y ser marxista según hoy quien lo mira de cada lado... va a aparecer el planteo de que esto es un concepto redundante. Y entonces el valor, que es la forma específica que tiene la relación social en el modo de producción capitalista, se va a convertir en un concepto, en algo que sólo existe en la cabeza y que además es redundante. Así que no vale la pena detenerse a pensarlo. El planteo que va a ser Sraffa es un planteo en el cual se vació de especificidad la mercancía. Todo trabajo es un trabajo directamente social, por lo tanto, no hay diferencia entre el trabajo privado y el trabajo social. Esto es lo que decía Ricardo: todo trabajo produce valor de cambio. ¿Qué dice Sraffa? Todo trabajo es directamente social, produce valor de cambio. Y como lo que se representa acá es la

producción de mercancías, entonces, lo que está presente es: son individuos que tienen su conciencia libre, son por naturaleza libres; ésta es la condición natural de la existencia humana; por naturaleza se producen mercancías; por naturaleza, la producción de mercancías es eterna. En el discurso de Sraffa sí va a aparecer eso. Y en los que siguen a Sraffa va a aparecer abiertamente eso. Que aún la superación del modo de producción capitalista lo que encierra es la producción de mercancías (como corresponde a que ésta es la condición natural de la producción). Yo hice la aclaración *[sobre la cuestión de la traducción al español de la palabra “commodity”]* porque me parece importante tenerlo en claro cuando uno va a leer a estos autores, a qué se están refiriendo: si es “producción de bienes” y tendría que ser mirado como “producción de bienes mediante bienes” o si aparece como “producción de mercancías mediante mercancías”. En principio, los neoricardianos hablan de mercancías. Y sin embargo, para ellos la mercancía es todo producto del trabajo. No importa si es privado o es directamente social.

Pero entonces no hay diferencia...

Por eso, pero como se producen mercancías, todo trabajo produce mercancías, ésta es la forma natural de organizar la vida en sociedad. Esto es la versión desarrollada de “si cazar un ciervo lleva la mitad de tiempo que cazar un castor es natural que...” ¿Cuáles tendrían que ser las proporciones en esa sociedad? Hay que cazar dos ciervos y hay que cazar un castor. En Sraffa aparece esto con un complicado desarrollo del álgebra matricial. Entonces, es lo mismo que la economía neoclásica. Se apela a la construcción matemática para borrar qué es lo que se está haciendo. Porque ahora ya no lo lee cualquiera. A Ricardo lo lee cualquiera; a Sraffa, para poder leerlo, hay que conocer las operaciones con matrices. Entonces, parece que fuera sumamente serio el trabajo.

[Una compañera hace una pregunta, no se oye]

Yo no sé si te voy a poder contestar porque creo que ahí están en juego toda una serie de determinaciones que van mucho más allá de lo que vimos hasta acá. Pero uno podría hasta decir esto: el fundamento de este neoricardiano subyace al triunfo de Pino Solanas, porque tiene que ver con esto. Hay todo un desarrollo que uno puede hilar con los neoricardianos. Una de las cosas que hace Sraffa (que tiene un papel central, y es una transformación sustancial para poder hacer la construcción que después se hace, y él lo dice abiertamente que está haciendo este cambio) es: para Ricardo es claro que, cuando uno toma la ganancia y el salario, la variable independiente es el salario, porque está determinado por lo que valen los medios de vida del obrero, que para Ricardo ése es el precio natural de lo que él llama trabajo. Y Sraffa dice: esto siempre fue así, ¿cómo va a ser una cosa distinta? Vamos a suponer que la variable independiente es la ganancia, y ahora el salario es el recibo contra la ganancia. Y la ganancia puede variar desde: se apropia todo el producto excedente, o la ganancia puede ser cero y entonces todo el producto excedente va a los salarios. Ese es el primer planteo que se abre ahí. Y él no dice más nada que esto. Cuando confluye con los planteos keynesianos, aparece, si no me acuerdo mal, en Kaldor el planteo de que el crecimiento en equilibrio necesita (esto va junto con las teorías subconsumistas y demás) que una parte creciente del producto vaya a los salarios. Y no hay ninguna determinación necesaria, pero para que pueda haber crecimiento en equilibrio cada vez la ganancia tiene que ser más chiquita, y la parte de los salarios tiene que ser más grande. Yo alguna vez, creo que en otro taller, planteé esto acá: no sé por qué hay neoricardianos pero hay poskeynesianos; y no sé por qué no hay posricardianos o neokeynesianos. Y confluyen estas líneas en esto: los neoricardianos que tienden a las posiciones marxistas lo que van a decir es que esto no está garantizado, es la lucha de clases la que define esto. En la lucha de clases, la clase obrera juega un papel que es progresivo porque hace falta para el crecimiento este desarrollo, que cada vez el salario ocupe una parte más grande del producto. Y las versiones menos combativas van a decir, bueno, hay que hacer que crezca el consumo de los obreros por eso no (?) hay problema de demanda efectiva.

El tercer paso en esto lo que aparece es el planteo de que en esta lucha, y a través de la lucha de clases, la clase obrera con su conciencia libre termina derrotando a la clase capitalista, todo el producto es apropiado por los obreros y lo que tenemos es el socialismo. Y lo que está dentro es que la producción de mercancías es eterna, que se corresponde con la imagen de que eso natural, de que la conciencia libre es natural, y que todo es un problema de distribución. ¿Por qué hice la

referencia a lo de Pino Solanas? Porque justamente a mediados de la década del '90, fines de la década del '90, la CTA y el Grupo Productivo tenía el discurso que decía que había crisis por un problema de distribución del ingreso. Hay que mandar más a los salarios, eso va a producir un shock que va a volver a avanzar en el crecimiento. Entonces, eso yo creo que eso es lo que subyace. La pelea entre el planteo neoliberal que tiene su sustento en la economía neoclásica y el enfrentamiento a eso... Es decir, para ponerlo en persona: Lozano fue alumno de Luis; cuando estaba estudiando economía estuvo en el curso de Luis. Yo no sé si Lozano tiene en claro esto, pero si uno mira los planteos de Lozano lo que debería decir es que es un neoricardiano que sostiene estas cosas. Ahora, esto es decir que el capitalismo es eterno. Cuando miremos la economía marxista, la que tiene esta misma vertiente, nos van a aparecer cosas como el socialismo de mercado que tiene esto mismo. Y cuando uno mira el desarrollo que hace Proudhon, es la versión de esto mismo. Termina siendo la versión moderna, porque ya en el socialismo de mercado no se va a hablar del productor individual, sino de colectivos productores, y es lo que también subyace al planteo del sindicalismo (el sindicalismo en el sentido estricto, Sorel y Labriola). Para eso hace falta considerar que el valor se expresa en cantidades de trabajo y que la conciencia es libre por naturaleza, y que el trabajo por naturaleza produce valor. Entonces, yo creo que esas discusiones son las que subyacen a ese planteo. Y justamente, arrancan en un período en el que no hay objeción al planteo neoclásico expresado en el neoliberalismo, empiezan las objeciones. Entonces, ésta es la objeción que se corresponde con el fetichismo de la mercancía, que responde a ese fetichismo (porque está prisionera absolutamente ese fetichismo) y que entonces puede entrar en el terreno de discusión como si fuera lo mismo que la economía neoclásica. Cuando toda la Escuela de Cambridge (o Keynes?) hace la crítica de la teoría de la función de producción, como lo dice Ricardo con todas las letras, hay una etapa en la cual el capital le pertenece al trabajador. Porque para Ricardo, los medios de producción son por naturaleza capital. Y después cuando se refiere al capital se da cuenta que hay otras cosas en el capital que no son solamente eso, pero cada vez que tiene que hacer el planteo, el capital queda reducido a los instrumentos de producción. Entonces, la discusión con la economía neoclásica no es en torno a la función de producción; arranca diciendo ¿a qué llamás capital? Estás llamando capital a algo que no es por naturaleza... Un destornillador no es capital por naturaleza. Entonces, empezamos a discutir esto. La Escuela de Cambridge (o Keynes?), toda esta línea neoricardiana, poskeynesiana, lo que hace es reproducir estas cosas como si fuera un contenido crítico. Tiene algún rasgo de ser la expresión ideológica de la clase obrera, y la expresión ideológica de la pequeña burguesía, cosa que yo no voy a ponerme a aclarar, pero que se corresponde con esto. Y no en vano, mientras que en Estados Unidos se sostenía la teoría de la función de producción agregada de la escuela neoclásica... Y nunca estuvo en duda, por más que Samuelson dijo que esto no tenía solución, pero de todas formas no estuvo cuestionada, estuvo cuestionada en Inglaterra, que es un ámbito con capitales de otra magnitud, más en ese momento, un momento de crisis la economía inglesa y demás, donde la clase obrera siempre se reconoció a sí misma como un sujeto activo, a diferencia de Estados Unidos. Yo creo que esas cosas juegan en por qué se desarrolló en un lado y no se desarrolló en el otro. Siempre que apareció la crisis, aparecieron esos planteos.

15 - Economía marxista hasta Rubin – 09/07/2009

¿Hay alguna cosa para discutir de la vez pasada, de lo que estuvimos viendo de la economía política clásica, neoclásica y neoricardiana, o seguimos adelante? Lo que habíamos planteado era seguir con lo que se llama comúnmente, y lo que se llama a sí misma, “economía política marxista”. Y yo quiero hacer esta aclaración, antes de arrancar. No digo “lo que se llama a sí misma economía política marxista” diciendo “no debería llamarse así”, lo que digo es que lo tomo tal como ella misma se presenta. Acepto ese nombre. La primera cuestión que uno tiene ahí es la pregunta de por qué, si lo que Marx desarrolla es la crítica de la economía política, por qué es que eso aparece transformado en una economía política crítica o una economía política marxista. Entonces, lo que aparecería acá es que para Marx hay una diferencia genérica entre la economía política y su crítica. Para la economía política crítica, para la economía política marxista, ya no hay una diferencia genérica. Es una economía política. Entonces, ¿en qué consiste su carácter crítico y por qué le corresponde el nombre de marxista? Entonces, voy a tratar de, siguiendo el hilo, en lo que a mi entender son las dos grandes líneas que constituyen la economía política marxista. Yo enuncio

ahora nomás, pero la primera de esas dos grandes líneas para poder definirla como una unidad, tiene un rasgo general común que es considerar que lo que es sólo propio del trabajo en el modo de producción capitalista en realidad es un atributo general del trabajo. Lo que nosotros tenemos como sólo propio es que su producto se representa como valor. Se representa como valor porque está hecho de manera privada e independiente. Es en trabajo social hecho de manera privada e independiente. Y lo que va a aparecer acá es un planteo en el cual la forma más cruda de esto es la afirmación de que no hay diferencia entre la sustancia y la forma del valor, que el valor es cantidad de trabajo y se expresa en cantidades de trabajo. Y, lisa y llanamente, esto es lo que uno se encontraba en la economía clásica con Ricardo y lo que se encontraba en la economía neoricardiana. Yo menciono algunos autores, y voy a tratar de no detenerme demasiado en muchos, pero hay dos autores que son los reconocidos como teóricos economistas del socialismo del siglo XXI, Cockshott y Cottrell, que sostienen que valor es una forma abreviada de decir trabajo, y que no tiene más sentido que eso. Y que por lo tanto, el valor se expresa en cantidades de trabajo y lo que está implícito en ese desarrollo (y que se explícita en uno de los planteos que hacen sobre la futura organización de la vida social) es una producción de mercancías en las cuales los tiempos de trabajo se expresan en bonos horarios, y lo que nos encontramos es una nueva versión de lo que Marx critica en la *Contribución*, en los *Grundrisse* y en *El Capital* de la teoría de los bonos horarios, esto de que el valor se puede expresar en tiempos de trabajo. Y llega a aparecer el absurdo, en algún planteo de ellos, de que hay cosas que son productos de 10 horas de trabajo y se van a cambiar por otras que son producto de 9 horas de trabajo. Y justamente una de las cosas que va a poner de manifiesto Marx un cachito más delante de lo que estamos, es que la forma de valor (en particular la forma precio) justamente permite resolver relaciones entre cosas que no encierran las mismas cantidades de trabajo. Pero eso todavía nosotros no nos apareció. Entonces esta es la primera versión. El trabajo siempre ha producido valor y el valor es esto, son cantidades de trabajo.

Hay una forma más elaborada, varias formas más elaboradas de esto, que consisten en hacer lo mismo que hace Sraffa. En plantear que, para poder determinar los valores, que la determinación del valor brota de una estructura técnica en la cual todo lo que se produce se consume, y no se consume más que las cosas que se producen. Uno de los principales autores en este sentido es Foley, un marxista neoricardiano reivindicado de manera seguida, y lo que Foley va a plantear es que para poder hacer este desarrollo uno tiene que arrancar con una matriz de insumo-producto en el cual ya está dado de antemano la unidad entre la producción social y el consumo social, por lo tanto, no existe trabajo privado. Todo el trabajo es directamente social, y sin embargo, lo que se afirma es que se trata de un trabajo productor de mercancías, y que se miden en horas de trabajo; que no necesita tener la forma de valor. Esto está dicho literalmente por estos autores. Yo los voy a referir pero uno se encuentra literalmente dicho por los autores. Lo que va a decir Foley es que las definiciones que siguen presuponen que todas las mercancías producidas son vendidas. Con lo cual está diciendo que esos no son mercancías, que eso es el producto del trabajo directamente social. Junto con esto de Foley (Foley es actual, es un economista norteamericano con vigencia actual), aparecen otros como Morishima, que es anterior, ha pasado más a la historia. Sin embargo, en una época, en la década del '70 se planteaba que en Japón la mitad de los economistas era neoclásicos y la mitad de los economistas eran marxistas. Y uno de los principales exponentes del marxismo japonés era Morishima. Morishima hace lo mismo, empieza con una matriz insumo-producto. Pietz es otro autor que también hace este planteo. Entonces, lo que uno se encuentra simplemente la afirmación de que valor es lo mismo que trabajo y que por lo tanto el valor se expresa en cantidades de trabajo, y por lo tanto el valor existe en toda forma de sociedad. Y se encuentra con esta otra versión que es lo mismo que hace Sraffa, de empezar presuponiendo la unidad del trabajo y del consumo sociales para después decir "y así se determina el valor". Si la unidad ya está presupuesta, no tiene razón de existencia el valor, porque el trabajo no es privado, sino directamente social.

Y de esto van a ir derivando distintas expresiones que tienen esta misma raíz, pero que se van transformando en otras cuestiones. Y va a parecer un autor que se llama Stegmann cuyo libro en castellano está mal traducido. El libro se llamaba *Marx después de Sraffa*, y está traducido como *Marx, Sraffa y el problema de la transformación*. Y en Stegmann ya hay una serie de desarrollos adicionales. Lo primero que va a decir es: "*Las economías capitalistas consideradas se encuentran siempre en un estado de autoreproducción. De modo que la producción, el intercambio y la distribución se consideran siempre como una unidad*". Y esto es exactamente lo contrario de lo que va a decir Marx, cuando dice que nada es más falso y absurdo que presuponer, sobre la base del

valor de cambio del dinero, el control de los individuos asociados sobre la producción social. Como ocurrió en el caso ya tratado más arriba con los bonos horarios. Acá está presuponiendo que hay una organización inmediata del trabajo social, y que sin embargo se producen mercancías. Pero Stegmann va a jugar un papel particular en este desarrollo, porque aparte de decir lo mismo que va a decir el Sraffa, va a dar un paso más y va a empezar el planteo de que el valor es algo que tiene esta determinación invertida, sino que carece de todo sentido. Después vuelvo a esto.

Después, otro autor que está en esta misma línea es Sweezy. Hago esta aclaración: para lo que era mi generación, leerlo a Sweezy era como haber leído *El Capital*. Y Sweezy arranca planteando el carácter privado del trabajo, y después alegremente va pasando del valor se expresa en cantidades de trabajo, y va a llegar a un punto en el cual va a declarar que tiene fe en los desarrollos que hace Marx. Va a aparecer una cuestión totalmente vacía de contenido, y va a estar entre los que consideran esto de que el valor se puede expresar inmediatamente como cantidades ... (?). Después está Mandel, y Mandel tiene un texto, el *Tratado de economía marxista*, que es una sarta de... No quiero perder el tiempo con estas cosas, pero una de las cosas que van a parecer es que va a decir que para que se expanda el producto, la sociedad tiene que sacrificar su ocio. Y entonces, lo que se empieza a encontrar son los argumentos de la economía neoclásica puestos como fundamento en nombre de Marx. Porque uno dice, bueno, que Mandel diga lo que quiera en su propio nombre. Ahora esto está puesto diciendo "esto es lo que dice Marx". Entonces, empieza la explicación del desarrollo histórico como un sacrificio de ocio. Y después a cierta altura que cuanto más se extiende la producción de mercancías, más importante se hace la contabilidad en horas de trabajo. Y uno dice este hombre nunca debe haber visto la contabilidad de una empresa, ni ninguna contabilidad social porque en ningún lugar se contabilizan horas de trabajo. Y sin embargo, él está convencido de que, como el valor se debe expresar en cantidades de trabajo, la contabilidad se hace en cantidades de trabajo. Y completa la cosa diciendo que el valor de una mercancía se expresa en el valor de otra. Y esto quiere decir que, en esto que está acá, lo que está diciendo es que no es que el valor de 10 platos de ñoquis se expresan en un par de zapatos, sino que se expresan en el valor de un par de zapatos. Y lo que uno estuvo viendo cuando miraba la forma de valor en su determinación más simple es que el valor nunca se puede expresar en el valor de otra mercancía; que siempre se tiene que expresar en cantidades del cuerpo del valor de uso de la otra mercancía. Y lo que va a ir apareciendo en paralelo con esto es que el valor deja de ser una existencia real y empieza a estar sustituido con lo que se va a llamar el concepto del valor. Entonces, la discusión empieza a ser no qué es el valor, sino cómo se interpreta el concepto de valor. Y yo, en este aspecto, lo tengo citado a Dobb, que dice que, en realidad, Marx, lo que quería hacer era más o menos lo mismo que Ricardo; que no se proponía hacer ningún descubrimiento nuevo, sino que quería adoptar un principio que era parte de la tradición de la economía política.

Y después van a aparecer otros autores que plantean qué requisitos tiene que cumplir una teoría del valor (ya no es qué es el valor, sino qué requisitos tiene que cumplir la teoría), cómo define el valor Marx en *El Capital*. Bueno, y después en Sweezy va a aparecer que la ley del valor es una teoría del equilibrio general. Va derivándose en esto. Son autores que no se relacionan entre sí entre ellos, pero cuando uno los va leyendo le va fluyendo una serie de cosas y es: como se pasó a la discusión del concepto del valor ahora se está en el terreno en el cuál se puede entrar en las concepciones neoclásicas. Y lo que va a aparecer es toda una serie de autores que se van acercando (hasta que después se declaran abiertamente neoclásicos) a las concepciones neoclásicas. De alguna forma, el primer paso de todo eso uno lo puede reconocer en Sweezy y en Baran (en realidad, lo puede reconocer en Hilferding), cuando empiezan a hablar de algo que está muy lejos de lo que nosotros estamos mirando acá, pero cuando empiezan a hablar de eso que van a llamar el "capital monopolista". Lo que van a decir es acá desaparecieron las determinaciones objetivas del valor, los precios dependen de la voluntad del monopolista. Y Baran y Sweezy van a seguir avanzando y van a decir que los precios dependen de la voluntad del monopolista, que está regida porque hay tabúes y hay temores que lo hacen preferir la estabilidad antes que las situaciones imprevistas. Y sobre esto se va a montar el planteo de que los precios de las mercancías se determinan por la voluntad del monopolista, a través de lo que se llama el markup y la constancia del markup. Cuando avancemos mucho más, vamos a discutir sobre eso. Eso es una herramienta para la gestión del capital individual que se convierte en la explicación de cómo se establece la unidad del proceso de producción y consumo sociales. Está dado vuelta eso. Entonces, acá se está en el mismo terreno que la economía neoclásica: depende de la conciencia de un individuo, de las

preferencias de un individuo, cómo se organiza toda la vida de la sociedad. Nosotros pasamos de ver que la conciencia del productor de mercancías es una conciencia enajenada, que es portadora de las potencias sociales que tiene el producto del trabajo, que acá se dio vuelta y la conciencia de unos individuos es la que organiza el trabajo social. Es decir, que tiene la potestad de determinar qué es un trabajo socialmente útil y qué es un trabajo socialmente inútil. Entonces vamos entrando en un terreno que se va pareciendo cada vez más... No se va pareciendo, son los planteos de la economía neoclásica. Y Sweezy lo va a plantear abiertamente. Va a decir: esto significa que la teoría general de precios adecuada a una economía dominada por tales empresas es la tradicional teoría monopolista de los precios de la economía clásica y neoclásica. Uno podría decir "a confesión de parte, relevo de pruebas". Sweezy va a terminar argumentando que sí, que en realidad todo ese desarrollo y que parte de descubrir el valor y la forma de valor que tienen los productos del trabajo en el modo de producción capitalista, en realidad, después de todo, uno podría prescindir de eso, salvo que crea que eso juega un papel. Y entonces, es una cuestión de fe, porque está puesto en esos términos. Él dice: si uno cree que sirven para esto y cree que juega algún papel en eso, entonces sirve. Y si uno no cree eso, entonces no sirve para nada. A mí esto de Sweezy siempre me recuerda a un planteo que aparece en Ferguson, creo que lo hablamos alguna vez, donde dice "creer en la teoría de la función de producción es una cuestión de fe, y yo tengo fe". Es el equivalente. Son el paralelo. Y los dos, en el fondo, son economistas neoclásicos. Y como economista neoclásico tiene una construcción que no se funda en la racionalidad.

La expresión plena de este desarrollo es lo que se va a llamar el marxismo analítico. El marxismo analítico directamente hace una reivindicación de la economía neoclásica. El marxismo analítico tuvo una difusión muy grande en la academia anglosajona, en Inglaterra en particular. Tuvo muchas expresiones. Ahora pasó la moda... Tiene presencia entre los historiadores, vía Cohen, que escribió un libro que se llama *Teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*. Tiene presencia entre los economistas... Lo que yo voy a tomar son los textos que hace Roemer, que es uno de los principales. Hay otro que está muy de moda porque escribió un libro sobre crisis que Brennan, es otro de los economistas de este tipo. Que, como dijeron alguna vez, ahora somos todos marxistas. Este era el planteo en la academia: ahora somos todos marxistas. Yo creo que sí son marxistas, vuelvo a hacer la aclaración. En primer lugar, el valor-trabajo (ellos hablan de valor-trabajo, no de valor) es un concepto. Cosa que ya venía diciendo apareciendo en los neoricardianos, que no es más que un concepto. Aparece repetido en Stegmann y aparece ahora. Entonces, dicen que es un concepto, que es una herramienta anticuada que no se sostiene frente a los estándares modernos de generalidad y de rigor. Los marxistas analíticos hacen una bandera de que ellos son extremadamente rigurosos y lógicos, con lo cual el libro, en particular el libro de Cohen, es insoportable porque está escrito con silogismos. Y nadie razona encadenando un silogismo atrás del otro. Entonces, uno lee un libro que es una sucesión de silogismos para mostrar el rigor que tiene, y es de lectura bastante pesada. Dice que lo que hay que usar son los modelos de elección racional y el arsenal de técnicas de modelado desarrollado por la economía neoclásica. Entonces, acá, abiertamente, lo que sirve es la economía neoclásica. Todos estos desarrollos son inútiles y perjudiciales, porque no tienen rigor. Uno mira la economía neoclásica y no se puede construir ni siquiera siguiendo un rigor de la más pura lógica formal. Y estos se permiten decir que esto es la expresión del rigor pleno. ¿Cuál es el problema que tienen con la economía neoclásica? El problema es que dicen la economía neoclásica es optimista respecto a cuál va a ser el resultado del movimiento descoordinado del mercado, y lo que hay que hacer es sustituir... Entonces, eso es teleológico, que de ahí va a resultar el bienestar general, que eso hay que sustituirlo con una moral, con una ética marxista. Nosotros vimos que la ética es una forma de la conciencia enajenada, que no se puede reconocer a sí misma. Entonces, uno se pregunta qué quiere decir una ética marxista. Y entonces, bueno, a lo que van a terminar llegando estos planteos de la economía neoclásica es que, en realidad, lo que hay que hacer es la producción de mercancías, pero el capitalismo está afectado negativamente por una enajenación y explotación innecesarias. Así que el modo de producción capitalista podría estar libre estas cosas y, por lo tanto, ser eterno.

Bueno, después algunos marxistas analíticos remiten a Lange. Lange estuvo de moda en alguna otra época. Tenía la particularidad de ser, si yo no me acuerdo bien cómo fue el orden de sus pasos, pero Lange era polaco, estudió en Estados Unidos, después volvió a Polonia, fue ministro de algo en Polonia. Después no sé si fue representante de Polonia en las Naciones Unidas, así que ésta es la versión oficial del Partido Comunista Polaco. Lange es de la década del '60, más o menos,

principio del '60. Y Lange lo que habla es de una ingeniería social, y hay que organizar el trabajo social; que en realidad sólo se puede organizar racionalmente cuando hay algo que permite sintetizar los objetivos, la medición de los objetivos, y que entonces, recién la economía puede ser racional cuando aparece el dinero, porque el dinero es el que me objetivamente todos las distintas diversidades de fines que pueda haber, y que entonces, recién cuando hay una "economía de lucro" es que puede pensarse en una actividad racional. Y a continuación va a dar vuelta el argumento y va a decir que la actividad racional está afectada por la economía de lucro. Primero dijo que sólo porque hay una economía de lucro puede haber una organización racional, y a continuación, dice que la organización racional está trabada por la economía de lucro. Entonces, a partir de eso, lo que va a plantear es que hay que transformar esa economía de lucro... Entre las afirmaciones que va a hacer (cosa que tampoco vimos hasta acá), va a decir que es una deformación del principio de racionalidad económica, que la maximización del beneficio de la empresa se hace por medio de la explotación de la clase de los trabajadores asalariados. Y esto se consigue frecuentemente en detrimento de la salud y la seguridad y, a veces, hasta de la vida de los obreros. Así que la explotación, si no se hiciera sobre estas bases, entonces no tendría mayor problema. Hay que ver que dice que frecuentemente No hace a la esencia de la explotación estas cosas, sino que esto ocurre frecuentemente. Y esto es otro rasgo que va a ir apareciendo en todos estos planteos, donde la explotación va a ir apareciendo como una especie de desgracia circunstancial en la cual puede seguir la producción capitalista sin que haya esa explotación. Y vamos a llegar a ver alguna expresión grotesca de esto...

Y entonces, lo que él va a decir es que ahora tenemos que pasar a una racionalidad distinta, que consiste en la planificación de la economía. Y en esa racionalidad distinta, va a decir que sólo se puede hacer si se tiene un objetivo cuantitativamente terminado. Lo que está diciendo Lange es que no se puede organizar la producción sobre la base de producir valores de uso. Sólo se puede organizar racionalmente sobre la base de producir valor. La categoría del beneficio se mantiene en la empresa socialista para transformarse en un medio subordinado al fin social y general del plan. Nosotros no entramos a mirar todavía estas formas, pero lo que está diciendo es el modo de producción capitalista es eterno. El beneficio (es el beneficio sobre el capital) se mantiene en otra forma de organización de la sociedad.

Y este discurso de que está subordinado al plan va a aparecer en toda otra serie de desarrollos, que ahora vamos a mirar ligándolos con la segunda línea dentro de la economía política marxista. Entonces, cuando uno vuelve a mirar todos estos planteos, y vuelve a mirar la esencia del planteo que dice que todo trabajo produce valor, el valor se expresa en cantidades de trabajo, lo que tiene adelante es... Acá el productor es por naturaleza un individuo libre. Todo trabajo produce valor, todo trabajo es el trabajo de los individuos libres. ¿Cuál es el problema con el modo de producción capitalista? El problema es que esa libertad está irracionalmente constreñida. Ésta es la afirmación del individuo libre que no tiene la conciencia enajenada, sino que está oprimido por el modo de producción capitalista. Y en esto es en que va a pasar a consistir la crítica. La crítica es que el modo de producción capitalista es un modo opresivo sobre la condición natural de individuo libre. Por eso es que puede llamarse a sí misma "economía política", porque el punto de partida de la economía política es la naturalización de la producción de mercancías. Y lo que esto hace es naturalizar la producción de mercancías, sólo que mientras la economía política clásica veía en esa eternidad de la producción de mercancías el mejor de los mundos posibles, esto lo que dice es que es eterno, pero hay que cambiarle este aspecto, hay que terminar con la explotación. La explotación no es inherente al modo de producción capitalista, es una desgracia que le cayó de afuera sobre la conciencia libre de los individuos. No sé si está claro este planteo. Éste es el contenido. Cuando alguien dice que el valor es ahistórico, todo trabajo produce valor, o dice el valor se expresa en cantidades de trabajo lo que está diciendo es que el ser humano es por naturaleza un individuo es libre. Y si existe sobre esa naturaleza libre alguna opresión, está impuesta exteriormente a esa condición. Después vamos a seguir avanzando sobre esto. No sé si quieren discutir algo sobre esto a esta altura o arranco con la otra línea.

Bueno, sigo con la otra línea. La otra línea hace al revés. Esencialmente hace al revés. Vuelvo a insistir en esto: son las dos grandes vertientes que existen en la economía política marxista. La otra línea lo que va a hacer es considerar que eso que es común a toda forma de sociedad sólo es propia de la producción de mercancías. Y esto quiere decir que va a considerar al trabajo abstracto como si fuera un atributo específico de la producción de mercancías. En la versión

anterior, lo que uno tiene es el borrado del carácter privado del trabajo. Cuando desaparece la forma de valor o se parte de una unidad técnica presupuesta, desapareció el carácter privado del trabajo. Y acá vamos a ver qué pasa con el carácter privado del trabajo en esta segunda línea, que lo que va a decir es que el trabajo abstracto sólo es propio, en algunos casos del modo de producción capitalista, en otros casos de la producción de mercancías. Y hay que acordarse que lo que nosotros tenemos es que el trabajo abstracto es un gasto material del cuerpo humano hecho bajo alguna forma concreta productiva. Es un gasto productivo de cuerpo humano hecho bajo alguna forma concreta cualquiera. Entonces, esto es lo que se va a decir después de que Marx dice “esto no es lo que determina el carácter fetichista de la mercancía, porque esto es común a toda forma de sociedad”. Acá lo que se va a empezar a hacer es decir es que esto sólo le pertenece al modo de producción capitalista.

Y para hacer esa inversión uno puede empezar con una expresión extremadamente cruda de esto, y esa expresión extremadamente cruda es el Manual de Economía Política de la Academia de Ciencias de la URSS en la década del '50. A principios de la década del '50 Stalin todavía estaba vivo. Y el Manual dice: ese gasto material de cuerpo humano ése es el trabajo abstracto. Y en el renglón siguiente dice el trabajo abstracto que forma el valor de la mercancía es una categoría histórica, una forma específica de trabajo social inherente tan sólo a la economía mercantil. Acaba de definirlo como un gasto material de cuerpo humano y, a continuación, dice absolutamente lo contrario. Dice “esto sólo pertenece a una determinada época histórica”. Y entonces, uno se puede preguntar por qué y qué necesidad tiene el Manual de afirmar esta contradicción. El Manual es un colectivo de economistas. Era el Manual oficial de la Academia de Ciencias de la URSS, entre los cuales estaba Leontief. (...) Se le conocía siempre como el Manual de la Academia de Ciencias de la URSS. Leontief era economista de las cuentas nacionales, de la matriz insumo-producto. Leontief ha hecho un trabajo muy grande con la matriz de insumo-producto. Lo separa en dos actividades de carácter distinto, y en la propia construcción de las cuentas nacionales, el no poder tener en claro qué es el valor de las mercancías y por qué se expresa bajo una forma de valor de cambio, hace que los que hacen cuentas nacionales no conozcan la cualidad del objeto que van a registrar. Entonces, no es gratuito no conocer las determinaciones, aunque se está trabajando en un terreno en el cual el aporte de Leontief es sustancial y meritorio. Y, sin embargo, no puede superar el límite que está asociado con que no puede ver que es el carácter privado del trabajo lo que es específico.

¿Por qué va a hacer esto la Academia de Ciencias? El Manual va a estar lleno de esto. Lo que va a decir es que lo que antes era el valor ahora tiene un contenido social que es completamente distinto. Y cuando explica cuáles son las funciones del dinero, explica las mismas funciones del dinero que uno encuentra en el modo de producción capitalista. Lo que va a decir es “pero el dinero no es eso, es otra cosa”. Los precios. “Pero los precios no son eso, son otra cosa”. Y después, cuando uno mira la explicación son lo que son. Exactamente como lo único que pueden ser, porque los precios no pueden ser otra cosa que no sea la forma del valor. Y si esto es la forma del valor, entonces eso quiere decir que el trabajo que produce esos valores de uso es un trabajo privado, no es un trabajo directamente social. Y el problema que tiene que sortear el Manual es que tiene que declarar que acá, en la Unión Soviética, está disuelto el carácter privado del trabajo. Y lo que va a decir es que en una economía socialista, el trabajo no es un trabajo privado, sino que es un trabajo directamente social. Sin embargo, ese trabajo que es directamente social presenta una serie de características que hacen que se tenga que expresar a través del valor y de sus formas. Y entonces, la necesidad de borrar que lo específico del trabajo productor de mercancías es el carácter privado y no el carácter abstracto, es para poder decir “acá no hay más trabajo privado y, sin embargo, acá hay mercancías y hay valor”. ¿Por qué? Porque a lo que corresponde eso es al trabajo abstracto, no al trabajo privado. Y entonces, la explicación que va a aparecer nuevamente (y que ha sido sugerida por el propio Stalin), es que el planificador, cuando planifica, no sabe si en realidad está satisfaciendo una necesidad social o no. Entonces hay que llegar finalmente al mercado con eso que es producto del trabajo directamente social, para que ahí se sepa si se planificó bien o no se planificó bien. Cuando uno dice tengo que esperar a que otro, cambiando su mercancía por la mía, confirme que eso es un producto del trabajo social, eso quiere decir que cuando se lo hizo no se sabía si era un trabajo socialmente útil o inútil. Y eso quiere decir que el trabajo que lo produjo era un trabajo privado, que no tiene control sobre las potencias sociales de su propio producto, que por eso necesita representarse como valor. No voy a entrar en el desarrollo de esto, pero cuando uno mira la Unión Soviética, lo que tiene es un trabajo de carácter privado que

necesita confirmarse como parte del trabajo social a través del cambio. Y Stalin los amenaza a los autores del Manual, y les dice... Habla de cálculo económico, rentabilidad... Es una nota que les manda a los autores del Manual, se ve que ya habían presentado una primera versión donde esto no debía estar así. Dice: *“Por esto nuestras empresas no pueden ni deben despreciar la ley del valor. ¿Es eso bueno? No es malo. En las condiciones actuales de nuestro país no es malo ni mucho menos, pues esas circunstancias enseñan a los camaradas que trabajan en el dominio de la economía a dirigir de un modo racional la producción y los disciplina.”* Así que esto es la versión que va a aparecer en la Academia de Ciencias de la URSS, y muy poquito tiempo después, lo que va a pasar es que en la parte de economía de la Academia de Ciencias de la URSS se va a pasar de este Manual a la economía neoclásica. Y muy rápidamente, cuando yo lo mencioné a Lange, polaco, de principios de la década del '60, es de los que son el tránsito a la economía neoclásica. Pero esto va a pasar directamente en la Academia de Ciencias de la URSS.

Hay un autor que es Kantorovich, que es la expresión más o menos clara de esto. Kantorovich fue Premio Lenin en el '65 y Premio Nobel de Economía en el '75. El Premio Nobel de Economía está dado por la academia, no es de los Nobel originales, sino que es un Nobel novedoso para legitimar la economía neoclásica, y se lo dan por sus aportes a la economía neoclásica. Y lo que va a decir es acá hay que valorar con un índice objetivo. Va a decir, eso es lo que Marx llamaba “el valor”. Y lo que va a decir es que la evaluación objetivamente determinada incluye, como componentes, la evaluación lucrativa del equipo y la renta diferencial de la tierra. Entonces, acá lo que uno se encuentra... Después nos vamos a detener en esto cuando avancemos hasta el final del Tomo III... El planteo que hace Marx es que hay quienes creen que las cosas materiales producen relaciones sociales. Y la Academia de Ciencias de la URSS pasa a cultivar esto. Y lo que va a decir Kantorovich es esto: es el concepto de trabajo socialmente necesario elaborado por Marx. A mí siempre me quedó grabada la anécdota, alguna vez creo que con Luis, no sé si era sobre esto o no, discutíamos quién era el autor de esto. Yo creo que era Guido Di Tella. En esta época, fines de la década del '60, principios del '70, daba clases en la facultad y decía “a los economistas hay que enseñarles lo que es la economía neoclásica cuando son jóvenes, porque si no les pasa como a los soviéticos, que lo aprenden de viejos y se quedan fascinados”. Pero este es el tránsito que va haciendo la parte de economía de la Academia de Ciencias de la URSS. Lo que está en juego acá es ocultar que ésta es una forma de organización del trabajo social en la cual el trabajo sigue siendo privado. Esto quiere decir que el productor se sigue enfrentando al producto de su trabajo como portador de potencias sociales (que es la capacidad de relacionarlo socialmente) que él no puede dominar.

Desaparecida la Unión Soviética, de este discurso de los mercados socialistas se pasa al discurso del socialismo de mercado. El socialismo de mercado es de las cosas que sostienen Cockshott y Cottrell, los del socialismo del siglo XXI. Es la repetición de lo que planteaba Proudhon: una producción de mercancías donde hubiera un banco que daba a cada productor de mercancías los medios de producción, la capacidad para disponer de medios de producción. Sólo que, en lugar de ser a título individual, es a título colectivo. Es el conjunto de obreros que constituyen una unidad productiva; sería un capital individual. Ésa es la unidad de producción.

Y esto tiene mucha presencia en una serie de planteos políticos en la historia argentina. Éste es el planteo del sindicalismo revolucionario, es el planteo de lo que se llama la democracia radical, de las cuales un argentino es el principal teórico que es Ernesto Laclau. Apuntan (esto aparece permanentemente) hacia esta forma de organización de la producción social. Cuando uno se pregunta qué es esto del socialismo de mercado, lo primero que se encuentra es que es una contradicción en los términos. Porque si yo digo “socialismo” lo que estoy diciendo es una organización consciente general de la producción o de la vida social; lo que estoy diciendo es que la conciencia rige la organización del trabajo social. Y si yo digo “mercado” lo que estoy diciendo es trabajo social hecho de manera privada e independiente, que determina la conciencia de los productores de mercancías que no pueden controlar su propio trabajo social. Entonces, si yo quiero decir “socialismo de mercado” estoy diciendo dos cosas que son recíprocamente excluyentes: o la conciencia controla el proceso de producción social o la conciencia es el producto de la organización automática del proceso de producción social. Ahora, no puedo decir que es las dos cosas al mismo tiempo. Por eso yo planteo que el planteo del socialismo de mercado es el planteo de la sociedad esquizofrénicamente organizada, porque hay que tener conciencia objetiva, con control del propio trabajo social y al mismo tiempo no hay que tenerlo. Los discursos a los que va a llegar el socialismo

de mercado empiezan a tener... Primero en muchas de estas cosas, lo primero que se encuentra son unos discursos de un grado de infantilidad que espantan, porque uno dice ¿cómo un tipo puede tener este grado de infantilidad? Uno de los teóricos modernos del socialismo de mercado, de los más importantes, un individuo que se llama Schweickart, dice esto: *“He identificado el comunismo de Marx con lo que he llamado la “forma superior” de la Democracia Económica (o sea, la Democracia Económica evolucionada hasta el punto donde la mayoría de las personas habrán de trabajar por razones que excluyan las exigencias financieras, y pocas personas se sentirán severamente constreñidas por sus niveles de ingreso). (...) Esta interpretación nos permite ver claramente algo que Marx siempre afirmó ser el caso: el comunismo ya existe de manera embrionaria en las sociedades capitalistas. En esta interpretación, si uno realiza un trabajo estimulante, satisfactorio y seguro, y si uno no tiene realmente que preocuparse por pagar el alquiler o las cuentas de la tarjeta de crédito, entonces uno está viviendo ya como lo haría bajo el comunismo.”* Entonces, esto es cretinismo académico porque sólo lo puede decir esto un individuo que es un cretino, es un idiota. Y lo que está diciendo es que el modo de producción capitalista es eterno. Lo que pasa es que, como va a decir a continuación, el problema es que en el modo de producción capitalista algunas personas no tienen estas condiciones de felicidad que hacen falta. Entonces, la conciencia es libre por naturaleza; la producción de mercancías es la forma natural de organizarse el trabajo de la sociedad; no hay nada más allá de la mercancía, y por lo tanto, nada más allá del modo de producción capitalista.

A mí no me queda claro, en este planteo de los bonos horarios... Si no se puede dominar el carácter social del trabajo a pesar de que ellos crean que sí, cuando van a adquirir mercancías en este mercado del socialismo de mercado en algún momento se van a encontrar con algún tipo de inflación, de devaluación...

Después cuando miremos en el capítulo 3, vamos a encontrar más determinaciones de esto. El valor, como el trabajo es privado, nunca se puede expresar en cantidades de trabajo. ¿Qué quiere decir? Que si a mí me van a dar un bono por lo que yo trabajé, y después mi trabajo es socialmente inútil, yo voy a tener un bono que dice que hice un trabajo socialmente útil, y el producto de mi trabajo no va a entrar en el consumo social. Entonces, para tomar el hilo, que sería lo tuyo, va a haber más demandantes por el producto del trabajo social que productos del trabajo social hay. Pero además, Marx va a hacer estas observaciones: si a mí alguien me tiene que reconocer que el trabajo que yo hago es socialmente necesario, que es un trabajo social, lo primero que me tiene que decir es cómo tengo que producir. Porque si me dice hace 10 platos de ñoquis en 10 horas, me tiene que decir cómo hacer 10 platos de ñoquis en 10 horas. Si alguien me tiene que decir a mí cómo tengo que producir, ese mismo alguien me tiene que proveer a mí de los medios de producción, porque que me diga que los 10 platos de ñoquis se hacen amasando con una máquina de amasar y yo no tengo la máquina de amasar, no me sirve. Hay un aspecto que todavía no apareció hasta acá que es que me tiene que decir cuántos ñoquis va a consumir la sociedad. Me tiene que decir qué tengo que producir; me tiene que decir cómo tengo que producir; cuánto tengo que producir; me tiene que dar los instrumentos para producir. Eso es lo contrario del trabajo privado. Yo no soy un individuo libre, estoy sometido a eso que me dice cómo tengo que organizar mi trabajo, que es inmediatamente social. Por eso es que los bonos horarios son una contradicción en los términos. El valor nunca se puede expresar en cantidades de trabajo porque es la forma en que se representa el trabajo social hecho de manera privada e independiente. ¿Por qué necesita existir el valor? Porque el trabajo social se hace de manera privada. En una sociedad en la cual el trabajo social se organiza de manera directamente social, no existe el valor. Los productos del trabajo abstracto realizado de una manera determinada son inmediatamente productos del trabajo social. Entonces, lo que aparece acá es una contradicción absoluta. Cuando veamos esa que yo dije, que después aparece en el capítulo 3, ahí la contradicción se hace grotesca. Yo no puedo decir que el producto de 8 horas se cambia por el producto de 9 horas como si fueran equivalentes. Es imposible. Y, sin embargo, esta gente lo sostiene. Ellos sostienen que ya es posible el cambio de mercancías así porque, con el desarrollo de la computación, ya hay un control.

Tenía entendido que el Che le había hecho ciertas críticas a la teoría del valor y a la forma en que aparecía en el Manual de la URSS...

Dejame que me acuerde si está en esta parte... Si yo no estoy errado, yo en esta parte no lo tomo. Tengo otras discusiones, más adelante, que hacen a la cuestión de la necesidad de la superación del modo de producción capitalista. En esta parte no lo tomé... Hay que pensar que lo del manual es posterior. Lo que vamos a ver enseguida es de plena época de la discusión acerca de si la planificación se podía hacer en valores de uso, valores que fueran bonos horarios, en valores que eran precios en dinero. Lo que yo voy a tomar es la discusión en el momento en que se está desarrollando inicialmente. En realidad, tomo un autor de los que aparecen ahí. Hago una referencia a la discusión. En todo caso me fijo después si hay alguna cosa distinta a esto o no.

[La compañera repregunta, no se entiende. Menciona algo sobre "algunas propuestas de reforma agraria"]

Yo no me animaría a decirlo en general, pero algo de reivindicación de la producción de mercancías aparece siempre ahí. Como lo planteaba Marx: se quiere la producción de mercancías sin la consecuencia de la producción de mercancías. Aparece, entiendo, que también mucho en la llamada economía social, como si la economía pudiera no ser social. Pero como hay una rama que se llama economía social, me parece que ahí también aparece mucho esta reivindicación de la pequeña producción de mercancías. Aparecen todas las reivindicaciones del cooperativismo, que después en el Tomo III aparece desarrollado por Marx una serie de cosas en torno a eso que después llegaremos ahí.

Se dice que el Manual de economía de la Unión Soviética era impuesto para que los individuos dentro de la Unión Soviética formaran doctrinalmente su conciencia, pero tomé, en contraste con eso, a un autor que es de libre lectura, que es Giddens. No porque sea riguroso ni mucho menos, pero justamente para mostrar lo que se reivindica como si fueran explicaciones fundadas. Y, como decía la portada del libro, habían vendido más de 100.000 ejemplares. Así que ha tenido mucha influencia en la producción de la conciencia. Lo que dice es: el trabajo abstracto es una categoría histórica porque sólo es aplicable a la producción de mercancías. Después, hay una serie de autores que son autores modernos (de la década del '70 para acá) y que aparecen como lo contrario de lo que era el Manual de economía de la URSS. Y que, sin embargo, van a tener una serie de coincidencias. Yo los voy a casi mencionar y pasar, salvo que quieran que nos detengamos en alguno, porque para más de alguno de ustedes estos pueden ser autores más vigentes que Sweezy. Un caso es el de Shaikh, que dice que los trabajos concretos son tomados en cuenta como trabajo social sólo cuando son valorizados. La valorización de estos trabajos es una parte intrínseca de su reproducción. Y ahora, no es que las mercancías tienen valor, que el trabajo produce valor. Ahora resulta que el trabajo es valorizado. Y entonces, va a decir que el trabajo abstracto es la propiedad que tiene el trabajo humano cuando es dedicado a la producción de mercancías y, como tal, existe sólo en la producción de mercancías. Y acá nos volvemos a encontrar con que eso que es lo común a toda forma histórica, que lo que tiene de peculiar en la producción de mercancías es que se lo representa como una relación social, que al gasto material se lo representa como una relación social, lo que va a aparecer de nuevo con Shaikh es que no, que eso sólo existe en la producción de mercancías.

¿Cómo justifica que el trabajo es valorizado?

Preguntale a Shaikh. Lo que sí es la forma de hacer desaparecer que el valor es trabajo materializado y pasarlo a otro lugar. Ésta es una de las formas de hacerlo. Cuando uno lo lee no quiere decir nada. ¿Qué quiere decir la valorización del trabajo? No quiere decir nada. Pero eso es lo que va haciendo el tránsito para después decir que el trabajo abstracto sólo existe en la producción de mercancías. Ésta es la forma dominante en la economía política marxista hoy. La otra era la forma histórica dominante. Ahora ésta es la forma dominante.

Hay otro autor que se llama Benetti, y la otra forma de discurso que va a aparecer es que el trabajo privado "se convierte" en trabajo social, que el trabajo concreto "se convierte" en trabajo abstracto. Y lo que nosotros vimos cuando nos enfrentamos a las determinaciones del trabajo productor de valor es que no es que el trabajo concreto se convierte en trabajo abstracto. El trabajo concreto es una cara de la materialidad del trabajo. El trabajo abstracto es la otra cara de la

materialidad del trabajo. Son dos cosas que son inseparables y que no se pueden convertir una en la otra. Cuando nosotros miramos el trabajo privado y el trabajo social, lo que dijimos fue que el trabajo es social en el momento en que se realiza, o no es social en el momento que se lo realiza. El problema que tiene es que tiene que ponerse de manifiesto como social o no social, porque está hecho de manera privada. No es que el trabajo privado se convierte en social. Esto es otra de las cosas que van a aparecer.

Bueno, hay una autora que se llama Elson, que hace todo un mejunje, donde son conceptos: está el concepto del trabajo privado, está el concepto de trabajo social, está el concepto de trabajo abstracto, está el concepto de trabajo concreto. Y lo que va a decir es que estos son conceptos que pertenecen a toda época histórica; el problema es cómo están asociados. Así que el trabajo privado es propio del trabajo en toda época histórica. Pero además es un concepto, no es una existencia real.

Hay otro autor que es Murray. Murray es un autor que tiene mucha presencia actual. Su objeto es establecer una doctrina marxiana. Y cuando uno habla de la doctrina, la doctrina es lo que producen los doctores (?). Y en la doctrina se tiene fe. No es que uno razona la doctrina, sino que la doctrina es algo que es propio del terreno de la fe. Pero este autor va a hacer una doctrina, que dice que nos pondrá en el curso correcto cuando interpretemos la teoría de Marx. Ya no es el problema de conocer qué es el valor, ahora es interpretar la teoría de Marx. Y lo que va a hacer Murray es tomar eso que nosotros vimos acá de cuáles son los atributos de la mercancía como un polo (?) del equivalente: que el trabajo concreto representa el trabajo abstracto, que el valor de uso representa el valor, y que el trabajo privado representa el trabajo social, y lo va a poner al revés. Va a decir que la determinación es al revés. Va a tomar la forma relativa del valor, como si fuera el equivalente. Es decir, el valor representa valor de uso, el trabajo abstracto representa trabajo concreto, el trabajo social representa trabajo privado. Dice: *“Aunque el trabajo puede producir valor sólo en tanto es abstracto, no todo tipo de trabajo produce valor, en tanto es concebido abstractamente”*. Acá es un problema de concepciones. Y entonces, el concepto de trabajo abstracto es un concepto analítico. Y va a repetir una cosa que después vamos a ver quién es el autor original... Va a repetir el planteo de que el trabajo abstracto sólo tiene una existencia en la conciencia de los productores de mercancías. Y lo que va a decir es que es el trabajo abstracto en la práctica (porque va a decir una serie de discursos), un término de mi creación para el cual hay un amplio respaldo en los pensamientos y palabras de Marx, quiero decir un trabajo que la sociedad trata como abstracto. Así que depende de lo que la conciencia le dice a la sociedad que es el trabajo abstracto. Y lo que va a decir es el trabajo es abstracto porque hay una indiferencia real respecto del contenido del trabajo. Y lo que va a decir es que esa sociedad, que es indiferente respecto del contenido del trabajo, es una sociedad que produce mercancías. Por eso el trabajo abstracto sólo existe en la producción de mercancías.

A mí no me queda claro qué quiere decir con que el trabajo abstracto es sólo propio de la producción de mercancías... El trabajo abstracto ¿concebido como qué?

Como sólo propio de la producción de mercancías. Es un problema que va a ser en estos casos, en esencia, una cuestión mental. No tiene nada que ver con la materialidad. Ahora vamos a ver al autor que va a hacer el desarrollo del cual todos estos se nutren. Voy a leer lo que dice Murray para ver hasta qué punto se puede ser otro idiota: *“Sólo el trabajo ‘abstracto en la práctica’, no en su aspecto fisiológico, crea valor, dado que los animales de labor se gastan en el sentido fisiológico sin crear valor”*. Así que éste es el razonamiento: el valor no es una relación entre personas. si fuera un gasto fisiológico, los animales producirían valor. Y va a agregar: *“Porque los trabajadores asalariados humanos son reconocidos socialmente como libres de un modo específico, abstracto, pueden crear valor”*. Esto es hacia donde apuntan todos estos desarrollos. ¿Qué es lo que están diciendo? El ser humano es libre por naturaleza, lo que pasa es que está oprimido por esta abstracción. Otro autor que también tiene mucha vigencia actual es Postone. Entre las cosas que van a repetir estos autores... Leo: *“Más aún, las definiciones de trabajo humano abstracto que ofrece [Marx] en El Capital, capítulo 1, son muy problemáticas. Parecen indicar que es un residuo biológico, que debe ser interpretado como gasto de energía fisiológica humana”*. Eso es lo que dice literalmente. Y el desarrollo es por qué ese gasto material del cuerpo humano, materializado en su producto, se representa como si fuera una relación social que no encierra un átomo de materialidad. Eso es lo que hay que explicar. Lo que ellos hacen es decir no puede ser fisiológico porque siendo... Lo

vuelvo a citar a este sujeto: *“Siendo éste el caso, su “substancia social” no puede ser un residuo natural transhistórico, común al trabajo humano en todas las formaciones sociales”*. Este es el argumento. Lo que no pueden entender es que haya un contenido que tiene una forma distinta del contenido. Uno lo puede poner con distintos ejemplos. Para mí uno de los ejemplos más claros es que si yo digo “mis ideas tienen esta forma, que es una forma material que es completamente distinto al contenido de mis ideas”, entonces, tanto las cosas materiales pueden tener una forma que no encierra ninguna materialidad (porque es una relación social) como las relaciones sociales. El método científico, lo hablábamos la vez pasada, es una relación social, tiene una forma objetivada, tiene una forma material. Entonces, es eso, el discurso que trata de justificar que no puede haber un contenido que sea distinto de la forma y que sea lo contrario de la forma. El objeto sigue siendo sacar de la vista el carácter privado del trabajo. Ése es el objeto. Cuando se saca de la vista el carácter privado del trabajo, entonces, se saca de la vista que la conciencia libre es la forma de la conciencia enajenada y se puede naturalizar la conciencia libre. Y lo que va a aparecer, que es equivalente a lo que aparece en Shaikh, es que la función del trabajo como una actividad que media socialmente es lo que Marx llama “trabajo abstracto”. Y Marx no dice en ningún lugar que el trabajo *medie*. Lo que dice que media es el producto del trabajo. Pero, para poder hacer desaparecer el trabajo privado, hay que presentarlo al trabajo como si fuera el que hace la mediación. Dice: *“El trabajo mismo constituye una mediación social en lugar de las relaciones sociales abiertas”*.

Todos estos autores que yo nombré, desde la Academia de las Ciencias de la URSS en adelante, todos abrevan en Isaac Rubin. Rubin era un economista de la Unión Soviética desaparecido en las purgas estalinistas, que escribe un libro en el año '27, que es el momento en el que se está discutiendo cómo se planifica en la Unión Soviética y cuál es el carácter de la Unión Soviética. Porque la discusión sobre la planificación es la discusión sobre cuál es el carácter de la Unión Soviética. Rubin tiene una explicación sobre el método que es una explicación propia de él, en la cual yo no me voy a detener más que para señalar algunas cosas. Pero lo primero que marca en Rubin cuál es la cuestión del método, es que es otro que lo que va a decir es que lo que se está discutiendo es el concepto de valor y el concepto de trabajo abstracto. No es qué es el valor, no es qué es el trabajo abstracto, sino cuál es el concepto de estas cosas. Y entonces, como se mueve en un mundo de conceptos, lo primero que va a decir es que el concepto de trabajo abstracto precede al concepto de valor. Y lo que va a decir a continuación es que, como el valor es una relación social, el concepto de trabajo abstracto tiene que reflejar esto. Y, por lo tanto, tiene que estar construido sobre la misma base. Y esto es un razonamiento crudamente circular: empieza diciendo que para explicar el valor yo tengo que explicar el trabajo abstracto y, a continuación, sin saber lo que es el valor porque todavía no explicó qué es el trabajo abstracto, dice: *“mi concepto de trabajo abstracto tiene que satisfacer que el valor es una relación social”*. Entonces, estoy explicando en un proceso que tiene un carácter circular. Y entonces, en Rubin va a aparecer desarrollado, eso que en nosotros está sintetizado diciendo “no puede ser”, en Rubin va a aparecer desarrollada la cuestión de decir: Marx decía que el trabajo abstracto era este concepto fisiológico, y por lo tanto, el concepto existe en toda época histórica. Así que uno tendría que pensar también, haciendo el paralelo con las cosas que decía la economía clásica sobre el estado primitivo y rudo de la sociedad, o Samuelson también, tiene que pensar el concepto de trabajo abstracto existía en la sociedad de las cavernas, porque todo lo que se discute es sobre conceptos. Y entonces, lo que va a decir es: *“Marx nunca se cansó de decir que el valor es una relación social, que tiene una materialidad puramente social. De esto se sigue que el trabajo abstracto que crea valor tiene que ser entendido como una categoría social, que no puede cerrar ninguna materialidad, que no puede ser el gasto fisiológico, porque si dijéramos eso llegamos a la más tosca interpretación de la teoría del valor que contradice de plano la teoría de Marx y lo que Marx dice que es un gasto fisiológico de cuerpo humano”*. Y va a seguir diciendo que la mayoría de los autores no entendieron la teoría de Marx (el propio Marx parece que no la debe haber entendido), y que se limitaron a repetir literalmente unas pocas frases que Marx dedicó al trabajo abstracto en la Sección Segunda del Tomo I de El Capital. Y dice sí, ahí pareciera que dice que es fisiológico. Dice que la interpretación literal de la cual habla Marx *“...no puede en modo alguno ser compatible con la totalidad de la teoría del valor de Marx, ni con una serie de pasajes de El Capital”*. Con lo cual está diciendo o que Marx era un imbécil, o que Marx era un incoherente. Porque si un individuo, en lugar de estar descubriendo (y esto es lo que va a reivindicar de lo que está haciendo) cuál es la sustancia del valor, está descubriendo la mercancía como relación social, dijo frases sueltas que no tenían nada que ver con el desarrollo que estaba haciendo, una de dos:

eso más bien sería un imbécil. Y si no dijo frases sueltas, entonces, de acuerdo a lo que dice Rubin, es un incoherente. Esta desvalorización disfrazada (porque es “no, yo voy a decir el verdadero sentido de lo que planteaba Marx”) abunda en todos estos desarrollos. Está siempre presente. En seguida hay algo que hay para corregirle. Pero que no es que dicen, bueno, esto no es así, esto está mal, por eso yo lo voy a desarrollar de vuelta como corresponde. No, esto en realidad es lo que Marx quiso decir. Sweezy tiene, creo que en la contratapa del libro o en el prólogo, que dice que está escrito con el supuesto no obvio de que Marx quiso decir lo que dice, y después le hace decir lo que Sweezy quiere que diga. Hay alguno de los que ya pasé creo, que dice que si Marx hubiera conocido la teoría de los precios de la teoría neoclásica entonces la hubiera abrazado, la hubiera adoptado porque es mucho más rica que todas estas explicaciones. (...)

Rubin es el primero que va a usar esto de la transformación del trabajo privado en trabajo social, que dice “sólo puede efectuarse mediante la transformación del trabajo concreto en trabajo abstracto”. Y entonces, él, que estaba diciendo que el trabajo abstracto no podía tener un átomo de materialidad porque como era el que determinaba el valor, que era una relación social, tenía que ser puramente social, lo que está diciendo es que el trabajo concreto (que más materialidad imposible) se convierte en algo que no tiene materialidad. Y no se le ocurre que se está transformando... En ningún lugar explica cómo se puede hacer esa transformación en esto, salvo por lo siguiente. ¿Dónde se produce la transformación? La respuesta de qué carácter tiene esta transformación, Rubin lo va a poner diciendo: *“Como consecuencia del proceso de cambio, el producto y el trabajo del productor de mercancías están sometidos a cambios sustanciales”*. Y el proceso de cambio ocurre cuando no existe más el trabajo del productor de mercancías porque, justamente, se va al cambio cuando se terminó de trabajar. Entonces, al trabajo productor de mercancías no le puede pasar nada en el cambio. Y, sin embargo, según él, hace estas transformaciones. ¿Y cómo se hace estas transformaciones? ¿Cómo puede el carácter social del trabajo expresarse en el cambio? Lo pongo simple, hace el ejemplo del vestido: cuando se cambia por el oro. Y entonces, dice: *“Esto sólo es posible en el caso de que el trabajo privado del productor de oro esté ya igualado con todas las otras formas concretas de trabajo, es decir, si su producto, el oro, puede ser cambiado directamente por cualquier otro producto y, por consiguiente, que desempeñe el papel del equivalente general, o dinero”*. Esto es fetichismo del dinero. El dinero, porque está reconocido como un objeto cambiante es el que transforma al trabajo privado en trabajo social, al trabajo abstracto en trabajo concreto. Acá no es que los productos del trabajo entran al cambio y se pueden cambiar porque tienen una sustancia común. Acá es al revés: no hay ninguna sustancia común antes del cambio; salen del cambio con la sustancia común. En lugar de explicar el cambio por el carácter privado del trabajo, por la materialización del trabajo abstracto socialmente necesario, hace al revés: explica por el cambio la cambiabilidad de las mercancías.

[Un compañero hace una referencia a la aclaración que hace Engels en la sección primera del capítulo 1 de *El Capital*, que Juan Iñigo criticó en una de las primeras clases. No se oye bien]

En Engels me preocupa ese comentario porque se puede prestar... El comentario de Engels era una cosa al pasar, si se quiere. Acá esto está consagrado como que es así. El valor surge del cambio. Es el dinero el que le da valor a las mercancías, no es que dos cosas que son materialmente inconmensurables entran en una relación de cambio porque tienen un atributo común que se expresa la relación de cambio. Es al revés: sin ningún atributo en común entran en la relación de cambio, y uno tiene la facultad de darle a otro el atributo, convertirlo en valor, convertirlo en producto del trabajo abstracto. Y nunca se detiene a preguntarse por qué es posible esta transformación, que es absolutamente antinatural que 10 platos de ñoquis se conviertan en un par de zapatos, materialmente es imposible, y que por lo tanto para que puedan estar en esta relación de igualdad y una ponerse en el lugar del otro y que no haya ninguna diferencia, tienen que tener un atributo en común. Para Rubin, esto brota de que el dinero tiene la capacidad para tornar a las mercancías en objetos cambiables. Y entonces, Rubin primero termina ahí. Y en las discusiones éstas que están ocurriendo en la Unión Soviética se ve que alguien le objeta esto, le dice: “¿Cómo? ¿El trabajo abstracto recién existe en el cambio? ¿No existe en la producción?” Y entonces Rubin va a agregar... Muy indignado de cómo lo acusan de esto... Va a agregar un desarrollo adicional en el cual va a decir “no, el trabajo abstracto ya tiene que existir en la producción”. Pero entonces, tiene el problema de que acaba de decir que el trabajo abstracto surge de esta transformación en el cambio.

Y entonces, lo que va a decir es que en el proceso de producción directa, el trabajo no es aún trabajo abstracto en el pleno sentido de la palabra. Aún debe convertirse en trabajo abstracto. Y uno se pregunta qué quiere decir un trabajo que no es el pleno sentido de la palabra. Es un trabajo abstracto pero que no es el pleno sentido de la palabra. Y entonces, la explicación que va a dar Rubin es que, en realidad, cuando el productor de mercancías está trabajando, siente la presión del trabajo abstracto. Y entonces, el trabajo abstracto, en el sentido no pleno de la palabra, existe en la conciencia del productor de mercancías. Ése es el lugar donde existe, según él, en la producción. El trabajo, que es un gasto material, no importa de qué... Es un gasto material del cuerpo humano, se convirtió en algo que tiene una existencia puramente ideal. Hasta el punto en que Rubin va a sintetizar esto diciendo que el trabajo abstracto y el valor se “crean” u “ocurren”, “devienen” en el proceso directo de producción, y sólo se realizan en el proceso de cambio. Y decir que el trabajo abstracto se crea... El trabajo nunca se crea. El trabajo es un gasto creativo, por lo tanto, no se puede crear. El trabajo “ocurre”, entre comillas, y “deviene” también está entre comillas. ¿Qué quiere decir que el trabajo deviene? El trabajo se *realiza* en la producción. Y cuando uno dice que se realiza, está diciendo que tiene una existencia real; no es que está diciendo que existe idealmente. Pero lo que va a aparecer es este discurso. Ésta es la parte más densa de Rubin... Lo que explica este desarrollo que está haciendo Rubin es que su libro va a empezar por el fetichismo de la mercancía. En lugar de empezar por el valor para explicar el fetichismo de la mercancía, lo que Rubin va a hacer en lugar de empezar por la mercancía para explicar el fetichismo de la mercancía, es empezar por el fetichismo de la mercancía para explicar la mercancía y el valor. Él va a decir: *“El fetichismo de la mercancía es per sé la base de todo el sistema económico de Marx, y en particular, de su teoría del valor. la teoría del fetichismo de la mercancía se transforma en una propedeútica de la economía política”*. Es decir, lo que explica lo que sigue, el contenido que se va a desarrollar en lo que sigue. Entonces, uno dice, ¿cómo se empieza por el fetichismo de la mercancía si todavía no sé qué es una mercancía? Y el fetichismo de la mercancía, para Rubin, es la conciencia humana es por naturaleza libre, y el carácter abstracto del trabajo productor de mercancías, que existe en la conciencia del productor de mercancías cuando está trabajando, lo somete en su libertad a este dominio que es exterior a él. Y Rubin tiene un párrafo donde va cambiando el contenido de lo que está diciendo y va dando vuelta la cosa, empieza diciendo... No sé si tienen paciencia para que lo lea, pero en el aire es un poco difícil de seguir. Él dice que es el desarrollo de las fuerzas productivas, bueno, todo ese discurso va a estar presente. Pero lo que tiene que hacer es vaciar... Tiene que poner, por un lado, la materialidad del proceso de vida humana y, por el otro lado, las relaciones sociales. En realidad, va a decir las relaciones sociales se mueven solas en la conciencia. Y entonces, lo que va diciendo es esto: *“Existe una estrecha conexión y correspondencia entre el proceso de la producción de bienes materiales y la forma social en que ésta se lleva a cabo. esta es la totalidad de las relaciones de producción entre los hombres.”* Entonces, uno puede preguntarse qué quiere decir una estrecha conexión. Pero cuando uno lo mira dice las relaciones de producción son la forma en que se organiza la materialidad del proceso de humana. El paso siguiente que va a dar Rubin es decir: *“La totalidad dada de las relaciones de producción entre los hombres es regulada por una condición determinada de las fuerzas productivas, es decir, el proceso de producción material”*. Y ahora resulta que las relaciones de producción son una totalidad dada que no es la forma en que se organiza el proceso material de producción, sino que la materialidad del proceso de producción está regulada por estas relaciones. Sigo con la frase siguiente: *“Esta totalidad hace posible, dentro de ciertos límites, el proceso de producción de productos materiales indispensables para la sociedad”*. Esto es: ya no es más la forma en que se organiza la producción material, ahora es algo que hace posible, que está al costado, y que hace posible la producción. Lo que hizo Rubin hasta acá es transformar la relación entre contenido y forma, en una relación de carácter funcional. Y en las relaciones de carácter funcional las dos cosas caminan por su cuenta, y una es exteriormente funcional a la otra. Siguiendo párrafo de Rubin: *“La correspondencia entre el proceso material de la producción, por un lado, y las relaciones de producción entre los individuos que participan en él, por el otro, se realiza de manera diferente en diferentes formaciones sociales”*. Ya se separaron por su cuenta y se relacionan de distinta forma. Lo que va a decir es... Salteo toda la cita porque es más larga... Lo que va a decir es que en una sociedad socialista esa unidad existe al comienzo, hay una correspondencia inmediata entre el proceso técnico-material de la producción y las relaciones de producción que la configuran. Más tarde, cada uno de estos elementos se desarrollan sobre la base de un plan determinado previamente, cada elemento tiene su lógica interna (relaciones de

producción y materialidad), pero a causa de la unidad inicial no surge ninguna contradicción entre ellos. Paso 6. Lo que va a decir es: *“En la sociedad mercantil capitalista –como la llama él– los aspectos socioeconómicos (relaciones entre las personas) y los objetivo-materiales (movimiento de las cosas dentro del proceso de producción) –no es el trabajo, es el movimiento de las cosas dentro del proceso de producción– están indisolublemente unidos en el proceso de cambio”*. Pero resulta que en el proceso de cambio no es el movimiento de las cosas dentro del proceso de producción. *“Estos dos aspectos no se hayan organizados de antemano. (...) En tiempos normales, tal divergencia no pasa de ciertos límites, pero en ciertos momentos de crisis se hace catastrófica”*. Entonces, ya no hay más unidad, hay dos cosas que se mueven juntas que su unidad sólo existe en el proceso de cambio. Y entonces, por un lado, hay relaciones abstractamente económicas y, por el otro lado, hay relaciones sociales. Y entonces, cuando uno dice, bueno, y esas relaciones sociales, que son las que se movieron en su esfera independiente, ¿cómo están determinadas? Y la respuesta que va a dar Rubin... Salteo una oración dentro de los párrafos... Dice: *“La forma social del producto del trabajo, siendo el resultado de innumerables transacciones entre producciones de mercancías, se convierte en un poderoso medio para ejercer presión sobre la motivación de los productores individuales de mercancías –esto es, el trabajo abstracto existe sólo en la conciencia– obligándolos a adaptar su conducta a los tipos dominantes de relaciones de producción en esta sociedad”*. Quiere decir que las relaciones mercantiles no son el ser social del productor de mercancías; son relaciones que existen en esa sociedad a las cuales el individuo naturalmente libre tiene que adaptarse. *“La influencia de la sociedad sobre el individuo –más apariencia de que se trata de individuos abstractamente libres– se realiza a través de la forma social de las cosas. esta objetivación o cosificación de las relaciones de producción entre las personas, en la forma social de las cosas, da al sistema económico mayor durabilidad, estabilidad y regularidad”*. Así que ni siquiera es la forma en que se organiza el proceso de vida humana, sino que habrá una forma que se organiza por sí y esto lo que hace es darle más estabilidad, regularidad y durabilidad. No existe más el ser social, no existe más la unidad del proceso de metabolismo social realizada de manera indirecta a partir de la organización privada del trabajo social. Nada. Son conciencias libres que están presionadas por eso que pasa en el cambio de mercancías, y que, entonces, esto sostiene el cambio de mercancías.

Yo les diría que dejemos para la próxima (y ya para la próxima terminamos toda la economía política y podemos avanzar más allá de eso) qué papel juega esto: qué es Rubin, qué es la Academia de Ciencias de la URSS. Que además los partidarios de Rubin lo presentan justamente como lo contrario de la Academia de Ciencias de la URSS. Los dos cumplen el mismo papel, que es decir “acá no existe más el trabajo privado, y sin embargo, siguen existiendo las mercancías”. Porque no tiene que ver con el carácter privado del trabajo la determinación de la mercancía; tiene que ver con el carácter abstracto del trabajo. ¿Cuál es la versión Academia de Ciencias de la URSS? Acá no hay más trabajo privado, pero sigue existiendo el trabajo abstracto. ¿Cuál es la versión de Rubin? Acá nos liberamos del fetichismo de la mercancía; esto es una sociedad en la cual la producción está organizada en esto que decía, hay una unidad inmediata de relaciones de producción y materialidad de la producción. Entonces, esto es una sociedad de individuos libres porque nosotros no nos regimos más por el fetichismo de la mercancía. Los dos están diciendo que acá se terminó el modo de producción capitalista. Esta sociedad nacional de la cual nosotros formamos parte, y somos ideólogos de esta sociedad nacional, esto no es el modo de producción capitalista. Se abolió, acá no existe más (en el caso de Rubin) el fetichismo de la mercancía. Eso que estaba impuesto desde fuera de la naturaleza libre de los individuos, acá, los individuos se liberaron del fetichismo y terminaron con la mercancía. Pero bueno, esto retomémoslo, en todo caso, la próxima.

16 - Economía marxista Rubin a Holloway – 14/07/2009

De la vez pasada había una cuestión particular, no sé si tomarla de entrada o después. Habíamos terminado con esta cuestión de qué papel juega el planteo de Rubin dentro de la URSS. Y uno tiene delante, al mismo tiempo, qué papel juega el otro planteo, el de que el valor se expresa en cantidades de trabajo. Yo creo que había algo sintetizado de esto. Lo que va a aparecer ahí en juego es la discusión respecto de cómo se va a hacer la organización del trabajo social. En realidad, lo que subyace a eso es la discusión sobre qué es la URSS. No voy a entrar en eso por ahora, porque nos

faltan una serie de elementos para verlo, vamos a enfrentárnoslo más adelante. Pero acá lo que va a aparecer es la necesidad de organizar un trabajo social que, lo que veíamos en el planteo de Stalin, acá siguen existiendo las mercancías y el valor. Entonces, hay que producir una forma ideológica que, al mismo tiempo, concilie la apariencia de que se superó el modo de producción capitalista, y por lo tanto, de que se superó el carácter privado del trabajo, de que se superó la mercancía y de que se superó el dinero, con una organización del trabajo social que claramente se está enfrentando al carácter privado del trabajo, en el sentido de que no se tiene control sobre las potencias sociales del trabajo. Y entonces, la imagen de que el valor se puede expresar en cantidades de trabajo, y que por lo tanto todo trabajo social produce valor, es la justificación por el lado de decir, bueno, acá hay que planificar en valores que son cantidades de trabajo. No tiene nada que ver con un problema de carácter privado del trabajo. El trabajo por naturaleza produce valores. El valor es esto: cantidades de trabajo. Y bueno, acá hay que planificar en base a cantidades de trabajo. Y por el otro lado, el planteo de Rubin que es: acá la conciencia se afirmó en su libertad eliminando el fetichismo de la mercancía, por lo tanto, desapareció el carácter privado del trabajo. Ahora hay una unidad inmediata... Que es lo que decía Rubin cuando decía que, en una sociedad socialista, la forma social y el contenido material tienen una unidad inmediata; y entonces, acá ya no puede aparecer más la separación que era propia del modo de producción capitalista, porque la conciencia se liberó del fetichismo. Y a mi entender, ninguna de estas dos formas puede ser la resolución ideológica que pueda darle forma a lo que está ocurriendo en la URSS, y por eso la tosquedad el Manual. El Manual resuelve esto de un plumazo diciendo que el trabajo abstracto es un gasto material de cuerpo, pero el trabajo abstracto sólo existe en la producción de mercancías. Y no tiene nada que ver la producción de mercancías con el carácter privado del trabajo, porque el trabajo abstracto directamente social (que es lo que decía el Manual ahí en la Unión Soviética) también produce mercancías. Acá lo que había que resolver era una expresión ideológica de una condición práctica de una organización de un proceso, llamémosle así, simplemente de vida social, donde siguen rigiendo las determinaciones de las mercancías, siguen rigiendo esas determinaciones de valor. Y por eso después ni siquiera va a alcanzar la explicación que da el Manual, sino que se va a imponer la economía neoclásica como expresión plena del fetichismo de la mercancía.

Ahora, a lo que vos planteaste la vez pasada sobre el Che. Yo estuve mirando alguna de las cosas, y por lo menos en lo que encontré (que es además lo que se cita normalmente cuando se discuten estas cosas), el Che no hace una discusión sobre el carácter privado o no privado del trabajo. Lo que va a aparecer es la misma discusión respecto de si hay que hacer un plan... Digamos, no está en discusión que, si acá hay la posibilidad de organizar el trabajo social bajo la forma de una producción de mercancías, es decir, una producción de valor, entonces, acá el trabajo es privado. Eso no está presente en la discusión. Lo que está en la discusión es: hay esa alternativa y está la alternativa de planificar. Cuando aparece la alternativa de planificar, el discurso que aparece está ligado con lo que yo después dije que iba a aparecer más adelante... Pero lo que aparece es que acá los productos no necesitan tener la forma de mercancías, no porque el trabajo no es... No se pone en discusión por qué este no es un trabajo privado, sino que lo que aparece es, bueno, acá hay una sola empresa que produce todo, y entonces adentro de la empresa no se compra y se vende. Y uno después tiene que contestarse, pero lo dejo para más adelante, qué es esa empresa que no necesita comprarse ni venderse... Que era lo mismo que aparecía en el Manual de economía de la Unión Soviética, cuando decía, bueno, los planificadores planifican toda la producción, así que todos los pasos previos de la producción están todos planificados. Lo que pasa es que al final hace falta saber si la planificación se hizo bien o no, y eso se sabe a través de que este producto tenga la forma de una mercancía. Eso es lo que uno dice es el rasgo propio del trabajo privado. Estará en todo lo largo de ese proceso de producción, no se pondrá de manifiesto que es un trabajo privado, pero, cuando llega al final, sí se pone de manifiesto. Y entonces, la discusión que aparece en el Che es si el Manual dice que en la sociedad socialista continúa imperando el valor, y es bueno que continúe imperando el valor. La crítica de él es no, en realidad lo que tiene que imperar es la planificación, y no tiene que imperar el valor. Si no estoy errado, hay un lugar donde asimila valor con cualquier forma de trabajo, que es una cantidad de trabajo. Entonces no hay una discusión que vaya a la cuestión de la determinación esencial de la mercancía. La crítica al Manual no es por la determinación esencial de la mercancía, sino que es por el planteo de si tiene que subsistir una organización a través del cambio, o si se tiene que desarrollar una organización a través de la planificación. Y como que el Manual se inclina por la subsistencia del cambio, y él se

inclina no por la subsistencia del cambio, sino por el desarrollo de la planificación. Entonces, hay una especie de cosa que dice “el valor tiene que desaparecer”. En el socialismo el valor tiene que desaparecer. No que el socialismo es la desaparición del valor, sino que, en el desarrollo del socialismo, el valor cada vez debería jugar un papel menor. Con lo cual, cuando uno mira eso que tiene delante, entonces acá sigue existiendo el trabajo privado. Tendrá que jugar un papel menor, pero sigue habiendo trabajo privado en la medida que sigue habiendo valor... Lo que encontré fue eso. No es crítica a lo que dice el Manual como explicación, sino a la subsistencia o no subsistencia del valor, llamémosle, como forma práctica dentro del socialismo. Si se tiene que organizar de una forma o si se tiene que organizar de la otra.

[Una compañera hace una pregunta sobre la planificación en Cuba, la URSS y China]

Si el trabajo es directamente social, entonces no puede tomar la forma de valor. No puede ni necesita tomar la forma de valor. Primero, no necesita porque el trabajo social ya está organizado directamente. Por lo mismo, no puede tomar la forma de valor porque sería suponer que tiene una forma que no tiene ninguna necesidad de existir, y que además es lo contrario de la forma que tiene la relación social. Ahora, eso implicaría que la forma que tiene la relación social es una conciencia objetiva, porque eso es lo que permite coordinar todo el trabajo social de manera directa. Pero entonces, la relación social ya no es a través de la mercancía. El individuo ya no se enfrenta al producto de su trabajo como algo que no puede controlar. El producto del trabajo no tiene ninguna potencia social, no es portador de ninguna potencia social.

[Una compañera hace una pregunta sobre por qué es criticable el uso de conceptos, dice que Marx también arranca de un concepto]

En realidad, la respuesta uno puede decir que la da Marx. En particular, estaba en obras anteriores como *Miseria de la filosofía*, está en los Cuadernos de 1844, pero lo sintetiza en lo que son las *Glosas marginales al Tratado de Economía Política de Wagner*, donde dice “yo no parto de conceptos”. Dice “de lo que parto es del concreto más simple que, en el modo de producción capitalista, es la mercancía”. Y esto hace al método, a la esencia. Fíjate lo que veíamos en Rubin. Rubin dice que el concepto de valor tiene que descansar en el concepto de trabajo abstracto. Pero como el concepto de valor tiene un carácter social, entonces el concepto de trabajo abstracto tiene que tener este mismo carácter. Esto quiere decir: “yo digo qué son las cosas. Yo estoy diciendo qué es el trabajo abstracto, yo estoy diciendo, como punto de partida, qué es el valor”. Lo que nosotros estuvimos viendo en el desarrollo que va haciendo Marx es que arranca con lo que es una observación inmediata: no hay ningún concepto de mercancía más que lo que puede ser la expresión más vulgar de lo que uno llama una mercancía. Aparece como una inmensa acumulación de mercancías. Y entonces, ¿qué hay que hacer? Y, hay que mirar qué es una mercancía. Entonces empieza a mirar qué es una mercancía. Lo primero que aparece es que es un objeto exterior que sirve para satisfacer necesidades humanas. Y lo que sigue habiendo es una descripción de lo que está adelante. Nunca se dice “la mercancía es esto, y porque es esto, entonces yo voy a derivar de este concepto las otras determinaciones”. Lo que se va haciendo es ir avanzando. ¿Dónde aparece la definición que sería el equivalente a...? Uno puede discutir si uno debería resumir en el nombre de “concepto” cuando está generalizado una forma de conocimiento que sí parte de conceptos. ¿Dónde es que aparece una definición? Cuando terminó todo el desarrollo es cuando aparece la definición. Están adelante todas las determinaciones, y ahora la definición, el papel que cumple, es sintetizar esas determinaciones.

¿Era partir de una definición lo criticable?

Diferenciamos esto. En la representación lógica, un concepto no es cualquier cosa. Un concepto, lo mismo que una categoría, es... Antiguamente era algo en el cual yo le había ido separando las cosas que se repetían de las que no se repetían, y entonces tengo el concepto de la cosa. Hoy ni siquiera es así. Yo puedo decir “tengo el concepto de la mercancía que es un ser espiritual”. Y entonces, a partir de mi concepto de que la mercancía es un ser espiritual, yo empiezo a construir una explicación sobre cómo se organiza la vida de la sociedad, porque pongo ese concepto de

mercancía en relación con otros conceptos, por ejemplo, el de individuo libre. Yo tengo un concepto de individuo libre. Y entonces, los vinculé, y ahora voy siguiendo y voy desarrollando una construcción que, mientras tenga coherencia lógica, es una teoría sobre algo. Acá lo que está planteado es un camino que es completamente distinto de eso punto: yo parto de una observación inmediata... Obviamente, el pensamiento se desarrolla en palabras, entonces, yo le doy nombre a las cosas. Eso que todo el mundo llama "mercancía", bueno, yo lo llamo mercancía cuando arranqué. Al terminar, justamente lo que se va a mostrar es que, eso que todo el mundo llama mercancía, encierra toda una serie de determinaciones que no son visibles de manera inmediata, y que la única forma de descubrirlas es, justamente, haber arrancado de la manifestación inmediata de eso; que si uno hubiera arrancado por un concepto, entonces no hubiera podido descubrir qué era lo que tenía.

Ahora yo iba a tomar el ejemplo de un autor actual de los del marxismo de la forma de valor, que dice que hay que partir de un concepto de valor, y que hay que dividir el concepto ese. Y que entonces, es dividiendo el concepto que se va avanzando. Cuando Marx hace el comentario ése sobre lo que dice Wagner, dice "yo nunca parto de conceptos y, por lo tanto, no tengo que dividir ningún concepto". Vuelve a aparecer ese discurso atribuido a Marx. No sé si queda claro la diferencia. Es una diferencia esencial en el método. Si yo meto un concepto de algo cuyas determinaciones no desarrollé, se terminó el proceso de acompañar el desarrollo de esas determinaciones. De ahí en más, está basado el desarrollo en un concepto. Uno puede decir, justamente tomando este ejemplo, nosotros acá en lo que estuvimos viendo no arrancamos de un concepto de libertad. Lo que dijimos es "la libertad es esto, tal como se nos presentaba de inmediato", y le dimos el nombre que se le da a eso que se nos presentaba de inmediato, que es el nombre que se le da comúnmente. Cuando seguimos avanzando fue que vimos que tenía un contenido que es lo contrario de su forma. Arrancar por un concepto hubiera sido arrancar por el concepto de que la libertad es la forma de la enajenación. Eso hubiera sido un concepto a partir del cual se puede arrancar. El otro concepto es arrancar de que la libertad es una condición natural. Entonces, eso es arrancar de un concepto. Y nosotros no arrancamos de ahí. Nos enfrentamos a lo que era la libertad y empezamos a mirar, a mirar, a mirar... A veces cuando uno dice "descripción" suena a exterioridad, pero en realidad, lo que hace es una descripción, sólo que es una descripción, no de las apariencias inmediatas que se ven con los ojos, sino que es una descripción de las determinaciones que uno está reproduciendo en el pensamiento, y que se las está enfrentando en su propio movimiento, en su propio desarrollo. No sé si hay algo más...

Yo iba a tomar ahora qué es... La cuestión es, uno puede decir qué papel jugaba Rubin en la URSS, o toda esta inversión que hace Rubin de considerar que el trabajo abstracto es una forma propia del modo de producción capitalista, en el lugar de vaciarlo de materialidad... Que nosotros veíamos que, entonces, separaba la organización social de la materialidad del proceso de trabajo. Y la organización social era la que imponía, sobre la conciencia abstractamente libre de los individuos, una subordinación a la producción de mercancías, porque los individuos tenían esta conciencia fetichista. Ahora, Rubin, aparte de desaparecer físicamente por las purgas estalinistas, no vuelve a aparecer su obra hasta principios de la década del '70. Y cuando aparece su obra, aparece en parte de lo que va a ser la nueva izquierda. Aparece en algo que se presenta repudiando a la URSS. Y acá entonces, ya no es la cuestión de por qué renace Rubin. Renace con mucha fuerza y renace precisamente en la Academia anglosajona. No es simplemente que lo de Rubin era una discusión ideológica respecto de la naturaleza de la URSS, sino que aparece como totalmente separado de las cuestiones de la URSS. Y va a desarrollarse lo que ahora es la línea dominante, por lo menos creo yo... No sé si será dominante en cuanto número, pero sí es la línea dominante en la economía marxista en cuanto a figuras y en cuanto a producción de lo que se discute, que es lo que se llama el marxismo de la forma de valor, que va a repetir exactamente las mismas cosas. Lo va a reivindicar a Rubin, y va a repetir las mismas cosas de Rubin, pero ahora va a aparecer jugando un papel distinto. Yo tomé como expresión de eso un autor que se llama Reuten, que dice abiertamente que el problema es liberar de ambigüedades al concepto de valor de Marx, y dice abiertamente "acá lo que hay que hacer es partir de un concepto universal, de una noción abstracta universal, para articular sus desdoblamiento en conceptos opuestos". Lo que específicamente Marx dice... Porque esto era la discusión sobre el valor y valor de uso; ahí era donde aparecía la referencia de Marx a que él no desdoblaba en ninguna forma el concepto... Acá aparece abiertamente dicho "esto es en nombre de Marx". Esto es anecdótico y al margen, pero hace un par de años estuve en un Congreso de Marx

que se hacía en París. Había un ponente francés que presenta “acá el método de Marx parte conceptos y parte de conceptos”. Y yo le digo que hay un texto de Marx que dice “yo no parto de conceptos”. “No lo conozco” fue la respuesta. Y siguió insistiendo que había que partir de conceptos. Entonces, va a aparecer en este planteo de Reuten, y vamos a ver adónde apunta el planteo. De vuelta, aparece lo mismo de Rubin, de que el trabajo deviene abstracto en el cambio por el dinero, que ahí se convierte el trabajo privado en trabajo social. Reuten utiliza el término “constituir” todo el tiempo, con eso va saltando de una cosa a la otra con una alegría, con una facilidad absoluta. Y lo que va a decir, por ejemplo “el trabajo se constituye en abstracto en cuanto a su habilidad para crear valor en la forma de dinero”. Y después, lo que va a plantear es acá la forma mercancía influye sobre la conciencia del productor. Entonces, esto mismo que decía Rubin, que está aprisionado por esto el productor, y que el productor incorpora en su conciencia esa opresión. Y dice: *“Con esta internalización se trasciende la contradicción de que la forma social del valor es el determinante externo –es la imagen del productor de mercancías que cree que no tiene ser social que todo su vínculo social está puesto fuera de él y qué le viene de manera exterior– de la producción privada. esta particular esfera privada de la producción burguesa trasciende en la esfera de la economía. es una esfera pública determinada por la forma de valor”*. Y entonces, lo que va a observar (y esto nos lleva más allá de lo que estamos viendo hasta acá) es que la fuerza de trabajo se crea en la esfera privada del hogar, y no se produce con vistas a ser vendida. Y yo hago una aclaración, adelantándome a lo que vamos a ver: lo primero que va a decir Marx sobre la producción de la fuerza de trabajo es que el proceso de consumo individual del obrero es un proceso de producción de mercancías, y que, por eso, al obrero le pasan todas las cosas que le pasan. ¿Y cuál es el contenido de las apariencias en la circulación? ¿Cuál es el verdadero contenido de lo que aparece en la circulación, en la compra-venta de la fuerza de trabajo? Una de las claves de ese contenido es justamente que, como todo productor de mercancías (con la peculiaridad de que esto es un proceso de consumo individual), el obrero no produce para sí porque, como todo productor de mercancías, tiene que producir un valor de uso que no es un valor de uso para él, sino que son valores de uso para otro. Y que, por lo tanto, cuando el obrero persigue su interés personal, lo que rige su interés personal no es su abstracto interés personal, sino que es la producción de un valor de uso para el capital. Entonces, éste es el contenido. Acá empieza a aparecer inmediatamente la razón por la cual resurgen todos estos planteos. Acá el obrero es un individuo libre por naturaleza, que está prisionero de esa presión exterior que ejerce sobre él la forma de valor, y lo que hay que hacer es desarrollar esa conciencia libre que, a través de eso, va a superar el modo de producción capitalista. Es la misma versión de Rubin: el fetichismo eliminado acaba con el modo de producción capitalista. Acá aparece en versión llamémosle moderna y académica.

Y entonces, hay un autor que publica junto con Reuten, que se llama Williams, que le da forma completa a estas inversiones. Porque dice: *“El sujeto privado toma parte en la búsqueda de relaciones personales interactivas, cooperativas, altruistas y multidimensionales en la esfera privada. Lo guía el intento de reproducirse materialmente como una persona unitaria; para superar la antinomia vivida entre la comunidad en la forma enajenada de la política y la asociación de la sociedad civil determinada por la forma de valor”*. Entonces, ¿dónde es que se desarrolla la conciencia capaz de superar el modo de producción capitalista? Suponiendo que ésta fuera la discusión, no se desarrolla en la esfera de la producción; se desarrolla en la esfera privada que, en realidad, es la esfera donde se reproduce la fuerza de trabajo como un valor de uso para el capital. Pero además, lo que se está diciendo acá (y por eso viene la asociación también con Rubin) es que no es el desarrollo de la materialidad del proceso de trabajo el, llamémosle, vehículo del desarrollo de la conciencia. En el proceso de trabajo no se puede desarrollar la conciencia. En el único lugar donde se puede desarrollar la conciencia es donde no hay proceso de trabajo. Y además, en el único lugar donde se puede desarrollar la conciencia, el verdadero contenido de esto es allí donde el individuo no es libre. Porque en sus relaciones personales, familiares, etcétera, es donde el individuo no es libre, está atado a vínculos de dependencia personal. Y donde es libre se dice que ahí no se puede desarrollar una conciencia superadora del modo de producción capitalista. Entonces, aparece esta inversión.

Después voy a seguir con otro, que va más allá de eso y que es el marxismo autonomista. El marxismo autonomista, tomo como expresión de esto un autor... Estos son todos autores contemporáneos. Yo tomo a uno que se llama De Angelis. ¿Qué es lo que va a hacer De Angelis? De Angelis, de entrada, va a hacer esta asociación: ¿cuáles son, entonces, para Marx las

características del trabajo capitalista, del trabajo abstracto? Entonces acá va a empezar, y lo vamos a ver en otro autor, cada vez más puesto la asimilación inmediata entre trabajo abstracto como solo propio del modo de producción capitalista. Y, además, asignado a Marx. Porque siempre es asignado a Marx. No es que dice “para Marx es eso, pero a mí eso es otra cosa”. Es “para Marx”. Y entonces, lo que va a decir es “es el gasto de fuerza humana de trabajo, sin importar la forma de su gasto”. Entonces, acá lo que dice es esto es central, no importa la forma de su gasto, no tiene que ver con las características útiles del trabajo, pero en realidad significa mucho más. Porque esto quiere decir “sin importar la experiencia vital del trabajador”. Eso es, sin importar la forma de su gasto. “Sin importar la forma de su gasto” quiere decir “sin importar la experiencia vital del trabajador”. Entonces, después amplía eso y dice: *“Por ejemplo, el trabajo abstracto significa el gasto de fuerza de trabajo realizado sin importar el dolor, el sufrimiento, la brutalización humana, el aburrimiento, la estupidez que el trabajo pueda implicar”*. Entonces, uno leyó el texto de Marx, y Marx no dice eso. Y más aún, en las notas a Wagner, Marx dice “yo no me detengo en el valor de uso y valor; yo miro el trabajo que produce la mercancía”. Y cuando hace el análisis del trabajo que produce la mercancía es donde aparece la materialidad del trabajo abstracto, diciendo que es un gasto de cuerpo, es un gasto de la persona humana que está aplicado sin importar la forma concreta del gasto, no sin importar el espíritu con el que se hace el gasto. Pero esto va a ser el paso clave para De Angelis, porque lo que él va a decir es que el trabajo abstracto es un trabajo que está vacío de sentido, produce agotamiento, etcétera. Lo que va a decir es que es un sufrimiento que no es como el sufrimiento de Smith, de que es un sacrificio de libertad y felicidad (el trabajo en general para Smith), sino que éste, lo que va a decir es, bueno, esto es una forma particular de trabajo, que ahora hay que explicar el trabajo abstracto por las formas en que se realiza. Y ahora, lo que va a seguir de De Angelis es, primero hay que explicar el modo de producción capitalista para entender qué es el valor. Porque tengo que explicar qué es el trabajo del obrero que tiene todas esas características para poder entender qué es el valor. Y ahora vuelvo sobre eso. Vos quería plantear algo.

Me quedé pensando en que vos remarcaste, tanto en Rubin como en De Angelis, que toman al trabajo abstracto como propio de la sociedad capitalista. No sé si lo descubrieron la semana pasada o qué... No sé si Marx en alguna parte de El Capital habla del trabajo abstracto en otras sociedades que no sean la capitalista, y si es posible distinguir en otras sociedades al trabajo abstracto del trabajo concreto. De hecho, el trabajo abstracto es la sustancia del valor, y el valor sí es propio de la sociedad capitalista.

Pero fijate que lo que plantea Marx cuando arranca con el fetichismo de la mercancía y dice “¿de dónde sale este carácter misterioso?”, primero dice que no es del valor de uso, y después dice que no es del trabajo. Porque en cualquier forma de sociedad, el trabajo siempre es un gasto de fuerza humana de trabajo. Pero el valor no es propio de toda forma de sociedad: sólo existe en una sociedad en particular. Dice ¿de dónde viene este carácter? Antes está puesto “sólo el trabajo cuando se hace de manera privada se representa como valor”, está desarrollado después “¿cómo es que este trabajo abstracto materializado en la mercancía se representa como un atributo social de la mercancía? Eso es valor, porque ésa es la forma en la cual individuos que realizan su trabajo social de manera privada establecen la unidad de su proceso de metabolismo social”. Lo que Marx va a remarcar en todos lados es que la sustancia que se va a representar como valor, que es el trabajo abstracto, que es el gasto del cuerpo humano, eso existe en toda sociedad. Lo que no existe es la forma de valor que tiene sólo en las sociedades en las cuales el trabajo social se hace de manera privada e independiente. La relación social no es el trabajo abstracto. La relación social es el valor. Es un trabajo abstracto materializado que se representa como si fuera un atributo social. Entonces, en ningún lugar aparece confundido que el trabajo abstracto sea, por sí mismo, la fuente de la producción de valor. Lo que después va a aclarar en ese desarrollo del fetichismo de la mercancía es que viene de la propia forma de valor, que refleja entre los individuos, entre las personas, su vínculo social.

Pero yo lo que te pregunto es si es la existencia de la forma de valor o del fetichismo de la mercancía, si es posible distinguir el trabajo concreto del trabajo abstracto. ¿Tiene sentido hablar de trabajo concreto y de trabajo abstracto en una sociedad arcaica o comunal?

Entonces, uno tiene que preguntarse qué es el trabajo abstracto y qué es el trabajo concreto. El trabajo abstracto es el gasto material del cuerpo humano que se hace productivamente. El trabajo abstracto siempre se tiene que hacer bajo una forma concreta determinada. Yo nunca puedo hacer un trabajo concreto sin hacer trabajo abstracto, y nunca puedo hacer trabajo abstracto sin hacer un trabajo concreto. Yo estoy mirando el gasto. La acción que estoy haciendo la estoy mirando en cuanto gasto de mi persona, la estoy mirando en cuanto la forma concreta que tiene ese gasto. El individuo de la sociedad arcaica tiene que gastar su cuerpo para producir, y tiene que darle a ese gasto del cuerpo una forma concreta determinada. No se puede trabajar sin gastar el cuerpo. No se puede trabajar sin hacerlo en una forma concreta determinada. El individuo del modo de producción capitalista no puede trabajar si no gasta su cuerpo, no puede trabajar si no hace ese gasto de una forma concreta determinada. El trabajo humano es la unidad de estas dos determinaciones. Son inseparables. Entonces el trabajo abstracto es común a toda forma de sociedad. Sólo cuando se realiza de manera privada e independiente es que necesita ser representado su materialización en la mercancía como si fuera un atributo social de la cosa. ¿Por qué? Trato de retomar esto... Porque cuando nosotros mirábamos qué relación social aparecen teniendo los productores de mercancías en el momento en que cada uno de ellos tiene que realizar su trabajo (por lo tanto, tiene que gastar su cuerpo de una manera concreta determinada), el único vínculo social que aparece entre ellos es que cada uno de ellos tiene en su cuerpo una cuota de la fuerza de trabajo de la sociedad. Pero es una cuota de la fuerza de trabajo que no está asignada a una forma concreta. Es una cuota de la fuerza de trabajo de la sociedad en general. Y cada uno de manera privada e independiente resuelve qué forma concreta le da al gasto. Una vez que hizo el gasto, son los demás los que tienen que reconocer que ese gasto era socialmente útil o inútil. Pero uno no tenía más vínculo que ser portador de una cuota de fuerza de trabajo a realizar trabajo abstracto bajo una forma concreta, que dependía de la voluntad individual. Lo que los demás tenían que reconocer es si la forma concreta es socialmente útil o no. Y entonces, como el único vínculo que se tiene cuando se empieza es que se porta capacidad de trabajo en general, esa capacidad de trabajo en general tiene que ser reconocida ahora. Por eso es que se representa como el valor de las mercancías. Si esa capacidad de trabajo en general tomó una forma concreta útil o inútil. Entonces en todas las sociedades es la unidad, la materialidad natural del trabajo que es la unidad del trabajo abstracto y trabajo concreto. Sólo en el modo de producción capitalista, sólo donde el trabajo se hace de manera privada, es que existe el valor, toma la forma de valor. En las otras sociedades que está asignada ya la fuerza... Es decir, cuando uno mira las otras sociedades, cuando el individuo va a hacer su gasto de fuerza de trabajo social, la relación social que tiene con los demás es que ya tiene asignado qué trabajo concreto va a hacer, y por lo tanto, la sociedad ya ha resuelto cómo se va a gastar, de una forma socialmente útil, esa potencialidad general de trabajo que está portada en la individualidad de cada uno. Entonces, ya está resuelto cómo se va a gastar, bajo qué forma concreta se va a gastar. Por eso es que, ante todo, no juega el papel que juega cuando el trabajo se hace de manera privada. En toda forma social, por lo menos cuando uno lo mira con cierto grado de desarrollo pero en formas muy primitivas de la organización del trabajo social, las sociedades han tenido en cuenta cuál es su fuerza de trabajo, llamémosle, para realizar trabajo abstracto. A veces aparece más inmediatamente en la organización del trabajo social y a veces aparece menos inmediatamente. Pero cuando uno piensa en cualquier sociedad que dispone de una cierta fuerza de trabajo, supongamos una robinsonada, para salir a cazar... Y esa sociedad tiene una cierta conciencia de que no puede cazar más que lo que dispone ahí en general, puesto en la persona de una serie de individuos que tienen asignada de manera directa esta tarea. Y entonces, en la organización de ese trabajo hay un grado de conciencia respecto de, no simplemente la inmediatez del trabajo concreto, sino de la potencialidad de trabajo en general. Cuando uno piensa en los imperios de la Antigüedad, y piensa en la organización de grandes masas de trabajo social, de enormes masas de trabajo social, la asignación a cada individuo es una asignación por vínculos personales directos. Pero es muy posible que el que organiza esa asignación tenga en gran medida en cuenta, que eso es una masa de trabajo para hacer trabajo en general; que dispone de una masa de trabajadores en general, y que los tiene que asignar a estos distintos trabajos útiles concretos. Y que cuando los tiene que asignar a éste, entonces no va a poder hacer este otro, porque ya se gastó la fuerza de trabajo que tenía. En esas sociedades tienen la forma muchas veces de estamento. Los estamentos o las castas religiosas, en esos imperios, tienen la función de organizar el trabajo en la sociedad.

No me termina de cerrar por qué Marx no habla (en El Capital, por lo menos) de trabajo abstracto.

Sí, habla de trabajo abstracto. Yo no tengo acá el texto. Dice eso. La sustancia del valor existe en toda forma de sociedad, lo que pasa es que no tiene la forma de valor. Dice “el trabajo abstracto siempre tiene que haber interesado al hombre en mayor o menor medida”. No dice que no existe.

[La compañera repregunta, pero no se entiende]

Por supuesto. Lo que no hay es trabajo privado. Por supuesto. Aparece siempre. La diferencia, lo que es específico, es el carácter privado del trabajo

Pero una pregunta, el concepto de trabajo abstracto no aparece cuando se manifiesta en este intercambio entre ñoquis y zapatos, entonces dice “hay algo que tiene que ser igual”. Entonces a partir de ahí, del intercambio, descubre este concepto. Que si no hay ese intercambio me parece que estamos usando un concepto... Porque si no estamos haciendo lo mismo: agarramos un concepto y después lo aplicamos a...

No descubre ningún concepto. En una sociedad está siempre presente. Lo que dice es que en otras sociedades no juega el papel que juega acá. Siempre está presente. Lo que se encuentra es: arranca como una cosa que tiene un atributo particular que es cambiar una cosa por la otra sin operar sobre la materialidad. Entonces dice “para que esto ocurra, y algo pueda ocupar el lugar de otra cosa, esas dos cosas tienen que, en algún aspecto, ser iguales”. Por eso es que una se puede poner en el lugar de la otra y no pasó nada. Y se mantuvo la igualdad. Entonces uno se pregunta qué es lo que pueden tener de iguales. Cuando uno se pregunta qué es lo que pueden tener de iguales es que sigue el análisis y llega a decir “es el trabajo abstracto”; que después va a seguir y va a decir “cuando se hace de manera privadas; si no, no”. Ahora, entonces, no hay un concepto del cual se parte. Lo que va haciendo es descubrir acá lo que tiene que haber es algo en común. Bueno, ¿qué es eso en común? Uno mira las determinaciones y dice “lo que es en común es este gasto de fuerza humana de trabajo”. Eso no quiere decir que no exista en los otros productos. Lo que quiere decir es que en los otros productos uno se los enfrenta y no se pregunta por ese atributo. Pero el atributo está. Y justamente, por eso dice que en las otras sociedades puede haber importado más o menos. En las otras sociedades puede ser que lo tuvieran más en cuenta o menos en cuenta. En esta sociedad, se convierte en el eje de la organización del trabajo social. Entonces, no es que en esta sociedad es esto y en las otras no. En esta sociedad juega un papel que en las otras no juega. Voy a ponértelo en este sentido, con un ejemplo muy vulgar. Aceptemos la fuerza de la gravedad. La fuerza de la gravedad existió siempre. El concepto de fuerza de la gravedad, el descubrimiento de la fuerza de la gravedad, es un producto absolutamente reciente en el desarrollo de la humanidad. La fuerza de gravedad existió siempre, y siempre actuó en el proceso de vida del ser humano, y siempre actuó de la misma forma. Sólo que a cierta altura del desarrollo de las fuerzas productivas se lo empieza a mirar porque hace falta controlarlo. Entonces, uno mira esta determinación del trabajo abstracto y lo que se encuentra es que, a cierta altura del desarrollo de las fuerzas productivas, eso juega un papel determinante, y hay que operar sobre eso. Y entonces, la conciencia se lo enfrenta y descubre que eso es lo que estaba en juego.

Pero me parece que no es como algo que siempre estuvo, que es un concepto creado porque hay un intercambio.

Es al revés. Esa determinación está siempre. Que yo no pueda ver una cosa no quiere decir que esa cosa no exista, si no las cosas existen sólo cuando yo las veo. Lo que me encuentro es algo que existió siempre y que, vamos a suponer, en ese desarrollo histórico la conciencia humana no se lo enfrentó, no se dio cuenta de que estaba siempre. Aparece una determinación que es propia del trabajo, no del cambio. La determinación que es propia del trabajo es el carácter privado del trabajo. Esto quiere decir que el individuo que realiza el trabajo tiene el control pleno sobre su trabajo individual, no tiene control sobre el carácter social de su trabajo. Por eso es que la organización de este trabajo toma la forma del intercambio. Y entonces, aparece el valor. ¿Qué es lo que dice Marx

justamente refiriéndose a esto? Dice que, en la conciencia, los hombres se enfrentan a esto cuando esto ya está desarrollado, y se empiezan a preguntar cuál es el contenido de lo que tiene esto. ¿Dónde es que lo van a mirar primero? No lo van a mirar en la raíz del desarrollo; lo van a mirar en la manifestación inmediata de ese desarrollo. ¿Cuál es la manifestación inmediata? El cambio. Y justamente lo que va a decir es uno no se puede detener en el cambio. Uno tiene que preguntarse cuál es la necesidad del cambio. Y cuando uno se pregunta cuál es la necesidad del cambio es que dice que, para que el cambio se pueda hacer, acá tiene que venir un atributo en común. Ese atributo tiene que estar antes del cambio. Todas estas versiones de Rubin y demás, todas ponen el atributo brotando del cambio. Explican el valor por el cambio, en lugar de explicar el cambio por el valor. Entonces no es que el valor brota del cambio. Brota del carácter privado del trabajo, del cual brota el cambio. Entonces, el atributo está siempre. No tiene esa forma. Supongamos esto. Supongamos un absoluto que en ninguna otra sociedad se puede ver. Marx hace la referencia a Aristóteles, que es un gigante del pensamiento y no puede darse cuenta de que acá, para que haya cambio, tiene que haber una sustancia en común. Eso no quiere decir que no existía la sustancia en común. Quiere decir que todavía no se había desarrollado la necesidad de la conciencia de descubrir cuál era esa sustancia común.

[Una compañera hace una pregunta, no se entiende]

El trabajo. Porque el trabajo concreto no se puede realizar sin trabajo abstracto, y viceversa.

[La compañera pregunta sobre la posición del Che y Cuba]

Que el valor tenía que desaparecer. Más que por la planificación, lo que decía es acá tiene que desaparecer el valor, por lo tanto, tiene que haber la planificación.

Mi pregunta es, si hay alguien que dice qué es lo que tiene que hacer...

Ahí empezás con un problema. ¿Quién le dice? Entonces, será que hay relaciones de dependencia personal. Y entonces eso no es una sociedad de individuos libres, es una sociedad que produce valor. (...) Sigamos adelante. Ése es un aspecto de la conciencia que tiene que aparecer después. Esto está más o menos inmediato. Nosotros dijimos ¿qué es la libertad en el modo de producción capitalista? Es estar enajenado en la mercancía, es tener el control pleno sobre el trabajo individual (cosa que no es así, pero hasta acá aparece así), no tener ningún control sobre el carácter social del trabajo (otra cosa que no es así, pero hasta acá aparece así). ¿Cuál sería el desarrollo de la libertad? El desarrollo de la libertad no es el desarrollo del control sobre el trabajo individual, no es el desarrollo sobre la libertad misma. El desarrollo de la libertad es desarrollar el control sobre el carácter social del trabajo. Es decir, desarrollar el control sobre la enajenación, lo cual quiere decir desarrollar la enajenación. Entonces uno podría decir, la libertad que supera a la libertad del modo de producción capitalista es una libertad que consiste en que cada uno tiene el control pleno sobre su trabajo individual, porque al mismo tiempo tiene el control pleno sobre el carácter social del trabajo. Ahora, eso quiere decir que a mí no me pueden decir qué es lo que tengo que hacer, porque si no yo no tengo control pleno sobre el carácter social de mi trabajo. Entonces, ya si me tienen que decir qué es lo que tengo que hacer, eso quiere decir que yo me enfrento a las potencias sociales de mi trabajo como algo que no conozco de manera plena. Yo puedo conocerlo, por ejemplo, hasta la apariencia de que el que me dice debe saber qué es lo que yo tengo que hacer. Ahora, no sé si lo sabe o no lo sabe, porque para saber si lo sabe o no lo sabe yo tendría que conocer las determinaciones de mi propio trabajo social. Pero como a mí me dice otro qué es lo que tengo que hacer, yo tengo que creerle al otro que debe saber. Entonces, eso no es una sociedad en la cual se tiene el control pleno sobre el carácter social del trabajo. Por eso es que, cuando se habla de planificación, uno se tiene que preguntar la planificación en qué modo de producción. Primero, lo que se tiene que contestar es qué es este modo de producción, y entonces, después se puede contestar por qué la planificación tiene la forma que tiene. Porque cuando uno mira además (salto también) cualquier capital individual en el modo de producción capitalista tiene una dosis de planificación enormemente grande. Cualquier capital que tiene una escala llamémosle normal tiene una dosis de planificación enormemente grande.

[La compañera repregunta, no se entiende. Menciona algo sobre las libretas de racionamiento de Cuba]

Cuando uno mira esas planificaciones, dos cosas... Nos estamos desviando mucho... Vuelvo a lo anterior. Si yo no participo de manera directa en la organización de mi trabajo social, entonces yo no tengo ese control sobre el carácter social de mi trabajo. Lo tendrá otro, pero yo no lo tengo. Y, por lo tanto, yo tengo que reconocerle (por la apariencia) al otro que debe saber que lo que yo hago es lo mejor que debo hacer para mí mismo. En primer lugar, esto. En segundo lugar, vos decías, bueno, una libreta y dijiste, bueno, pero ahora tienen dinero. Y la pregunta es ¿por qué? ¿Qué imposibilidad de controlar el carácter social del trabajo es el que lleva a que haga falta el dinero? Pensá en la reproducción de la discusión de la Unión Soviética: vamos a planificar en valores de uso y después no existe la planificación en valores de uso. El discurso es que se planifica en valores de uso. Era muy notable los informes del Organismo de Planificación de la URSS. Cuando uno los miraba, decía: "En esta cosa se planificó producir 100 pero, como hubo mucha eficiencia en la producción, se produjeron 120. Y en esta otra, se planificó producir 100. Pero como hubo algunos problemas se produjeron 80". Y vos cuando agarrabas un informe del análisis de cualquier otra economía nacional, y mirabas el presupuesto, el presupuesto decía también esas cosas: que se iba a producir tanto y se produjo tanto menos. Y hasta acá aparecía de tal forma y se proyectaba que iba a crecer tanto y creció tanto más, tanto menos. Lo que está diciendo es que el trabajo es privado, que no es directamente social. Porque, además, cuando uno produce 120 y el otro 80, eso es un desbarajuste general en la producción social, porque donde hacían falta 100 y se produjeron 120, sobran 20. Entonces, está toda descoordinada esa organización del trabajo. Yo vuelvo a decir esto. Esperemos a llegar más adelante para preguntarnos dónde surge una organización del trabajo social que aparece como una organización general y que, al mismo tiempo, sigue produciendo mercancías, el vínculo social sigue teniendo la forma de dinero en mayor o menor grado, porque en algún grado puede no tenerlo. Simplemente para mirar esto, en el caso de Inglaterra, cuando están todos los programas de vivienda social, la vivienda se asigna al trabajador de acuerdo a un plan de asignación de viviendas. Entonces, también ahí uno se encuentra un proceso de asignación directa del producto del trabajo social. Claramente esto era parte de las determinaciones del valor de su mercancía y uno se tiene que explicar por qué en ese lugar en particular tomaba esa forma en particular.

A mí no me termina de quedar claro de qué le sirve a estos autores decir que el trabajo abstracto está sólo en el capitalismo.

Para borrar el carácter privado del trabajo, para sacar de la vista que lo peculiar del trabajo en el modo de producción capitalista es que es privado. Y entonces, ¿cómo lo sacan de la vista que es privado? Diciendo que lo peculiar es que es abstracto. Cuando uno saca de la vista que es privado, lo que le aparece es que la conciencia es por naturaleza una conciencia libre. Y entonces, lo que va a seguir es ¿cuál es la superación, supongamos, del modo de producción capitalista? ¿De dónde brota la necesidad de la superación? No brota de que la conciencia libre es la forma que tiene la conciencia enajenada y, por lo tanto, es un desarrollo de la conciencia enajenada. Brota de que la conciencia libre está oprimida. Está oprimida externamente a su propia naturaleza. De Angelis dice esto abiertamente. Dice está oprimido desde fuera de su propia naturaleza. Entonces, ¿qué es lo que tiene que hacer? Liberarse. ¿Cómo se libera? Ahora vemos qué dice De Angelis. (...) Va a ser un trabajo hecho... Es decir, no existe más el trabajo abstracto porque el trabajo va a ser hecho atendiendo a las experiencias vitales del obrero.

[Una compañera hace una pregunta]

Porque cuando vos mirás el carácter privado del trabajo es cuando decís la conciencia libre es una forma de relación social que es portadora de la enajenación. Cuando vos decís "borré el carácter privado del trabajo", ¿qué es la conciencia libre? Es un atributo natural. Que ¿qué le pasa? Está negativamente afectada por el fetichismo, está negativamente afectada por la presión que del exterior se le impone. Es un problema de la conciencia libre, es algo que se le impone a la conciencia libre. En De Angelis está puesto todo con absoluta transparencia.

[Una compañera hace una pregunta, menciona algo sobre el autonomismo]

Eso va todavía un paso más allá de lo que era el planteo del autonomismo, de lo que era tradicionalmente el planteo del autonomismo. Por eso lo que yo decía recién de Williams es en la esfera privada. No nos organicemos en el trabajo. En el proceso de trabajo ahí estamos perdidos. Hay una parte donde De Angelis dice abiertamente eso. No nos tenemos que organizar en el proceso de trabajo porque ahí estamos enajenados. Vayamos a nuestras relaciones personales directas fuera del proceso de trabajo y organicémonos, porque ahí es cuando no somos libres. Pero ése es el discurso. Ahora, yo no quiero avanzar más en esto, pero uno lo que se tiene que preguntar es, así como en la Unión Soviética estos discursos jugaban un papel ideológico, qué papel ideológico juega esa inversión. Y a qué época histórica corresponde, porque la otra era un problema de qué proceso histórico estaba viviendo la clase obrera que producía esa conciencia. ¿Qué proceso histórico está viviendo la clase obrera, que produce esta forma de conciencia? Entre las cosas que va a decir Holloway es que hay que liberarse del saber. Sí, hay que liberarse del saber. Y después dice que no sabe cómo. (...) Lo que va a aparecer acá es este planteo de que, entonces, la abstracción es abstracción de las experiencias vitales del obrero. Eso después Marx sigue diciendo que no es simplemente que es haciendo abstracción de la forma concreta en que se realiza, sino que la materialidad del gasto del cuerpo humano eso se le escapó a De Angelis. Y entonces, lo que uno además tiene es que eso que se llama trabajo abstracto en realidad es una forma concreta de realizar el trabajo. Porque no es el simple gasto de fuerza humana de trabajo, sino que es el simple gasto de fuerza humana de trabajo haciendo abstracción de las experiencias vitales del obrero, al cual se contraponen otra forma de trabajo, que es el gasto de fuerza humana de trabajo que no hace abstracción de las experiencias vitales del obrero. Así que eso que va a llamar abstracto, en realidad tiene un contenido concreto al cual se contraponen otro concreto. No sé si queda claro esto. (...) “Sin importar el dolor, el sufrimiento, la brutalización, el aburrimiento, la estupidez que el trabajo pueda implicar”. Eso es lo que llama “experiencias vitales del obrero”. Por eso, lo que va a seguir es que para poder explicar esto que llama el trabajo abstracto, para seguir avanzando, en primer lugar, lo que va a decir es en el trabajo no hay ninguna posibilidad de superar esas determinaciones. En el propio trabajo no hay posibilidad de superarlo. Lo cual quiere decir que no es del desarrollo de la materialidad del trabajo de donde brota la conciencia capaz de superar estas condiciones que él está mirando respecto del trabajo. Y entonces, ¿de dónde viene? ¿Cómo se explica la existencia de esto que él llama el trabajo abstracto? ¿De dónde vienen estas características? Lo que va a decir es que esto tiene que ser el resultado de un poder ajeno al trabajador, porque si no el trabajador no se privaría de todas estas cosas. Entonces, lo que apareció acá es el poder. Es un poder que es ajeno y que se impone entonces a esto, constituyendo al trabajo como trabajo abstracto, y, lo que él va a decir, y por lo tanto, este trabajo enajenado. Y acá va a haber una asimilación absoluta después a trabajo abstracto y trabajo enajenado, que ya estaba en la primera frase. Y entonces, lo que va a decir es acá lo que hay es una relación de poder entre clases. Y lo que hay acá es una imposición. Pero donde hay una imposición, hay una resistencia. Él hace una comparación, porque es uno de los que se mueven en el mundo de conceptos: “así como el concepto de muerte presupone necesariamente el concepto de vida. Y entonces el carácter enajenado impuesto del trabajo abstracto como la fuente del valor presupone la actividad de la clase obrera dirigida a escapar y trascender del encierro capitalista”. Y acá las inversiones que hay son varias. La primera es, para explicar el valor, ahora hay que explicar qué es la relación, la organización del trabajo en el modo de producción capitalista, por lo tanto, hay que explicar qué es el capital. Para explicar qué es el capital se suponía que uno tenía que explicar qué es el dinero, y para explicar qué es el dinero uno tiene que explicar qué es la mercancía. Y para explicar qué es la mercancía, uno se enfrenta al dar cuenta del valor. Él necesita primero saber cómo es la organización del trabajo en el modo de producción capitalista para poder explicar qué es el valor. Entonces ha dado vuelta... Ya no es que el valor surge del cambio, sino que ahora hay que conocer todas las determinaciones del modo de producción capitalista para poder explicar por qué las mercancías son objetos cambiables. La segunda inversión que aparece acá es que dice que el carácter enajenado, impuesto, del trabajo abstracto como la fuente de valor presupone la actividad de la clase obrera dirigida a escapar, etcétera. Eso quiere decir que la resistencia es anterior a la opresión. Ahora, uno no se resiste algo que no lo oprime. Y acá lo que está explicando es la existencia de la opresión por la existencia de la

resistencia, cuando se empezó explicando la resistencia por la opresión. Si uno dice hay una actividad de la clase obrera dirigida a escapar y trascender del encierro capitalista, la primera pregunta es ¿de dónde sale esto? La respuesta es de la conciencia naturalmente libre del obrero que se quiere escapar a la opresión. Pero si uno tiene una conciencia que se resiste a la opresión, es porque antes hay una conciencia dispuesta a oprimir. Y entonces, ¿de dónde sale la opresión? Y será de la conciencia abstractamente libre del capitalista que resuelve oprimir. Y este discurso encierra la posibilidad de una respuesta inmediata que es: si hay un atributo natural, una condición natural de resistencia es porque hay una condición natural de opresión. La condición natural de opresión viene antes y, por lo tanto, nunca va a poder desaparecer la opresión de la vida humana. Y ése es el discurso éste. Pretendiendo darlo vuelta, y diciendo “lo que hay es por naturaleza una propensión hacia la libertad”, lo que está diciendo es “hay por naturaleza una propensión a la opresión”. Hay discursos sumamente vulgares que dicen: el modo de producción capitalista ¿cómo va a desaparecer si siempre el ser humano va a querer oprimir a otros?, que era lo que veíamos en Freud.

[Una compañera hace una intervención]

Yo creo que tiene una salida que ni siquiera es la respuesta a esto. Esto es algo peor, lo voy a tomar en términos generales, porque lo que dice es que... Digamos, aparte de esto que yo planteé antes de que hay que explicar el modo de producción capitalista para explicar el punto de partida de la explicación del modo producción capitalista... Sería poner a la ciencia delante de la ciencia... La respuesta que va a dar dice: *“En la medida que la autonomía de la clase obrera en su lucha dentro y contra el capital es también más allá del capital, en la medida que la clase obrera es capaz de desarrollar patrones de autovalorización, sus luchas van también más allá de la ley del valor”*. Entonces, uno dice ¿qué quiere decir “autovalorización”? Uno tiene dos opciones: o dice esto es como un libro de autoayuda que dice que hay que autovalorizarse y no dejarse oprimir, o si esto tiene algún contenido, tiene que hacer referencia a las determinaciones del valor. Y en realidad, cuando uno mira cuáles son las determinaciones... Salto a lo que viene más adelante. ¿Qué es lo que le pasa al obrero? Y el obrero produce más valor que lo que cuesta su propia producción. Quiere decir que lo que le pasa al obrero en el modo de producción capitalista es que se autovaloriza. Entonces, es una propuesta de lo más desgraciada el autovalorizarse.

Por eso la primera inversión que vos mencionas... Vos mencionaste que De Angelis hace dos inversiones. La primera, en vez de enfrentarse a la mercancía para explicar, explica cómo se organiza el trabajo para explicar el valor... Por ese tema.

No, no, ni siquiera tiene que ver con esto. Hace esto para producir la imagen de que el obrero es un sujeto de conciencia libre por naturaleza, que está oprimido exteriormente en el modo de producción capitalista, y que lo que tiene que hacer es superar al modo de producción capitalista como resultado de la aplicación de su conciencia libre. El término autovalorización... Lo que pasa es que esto es economía crítica. Entonces hay que hacer una crítica. Y la crítica es que esto es lo que le pasa al obrero. Si no sería apologético. Ésta es la desgracia que le pasa al obrero en el modo de producción capitalista. ¿Por qué? Porque el trabajo abstracto.

Podría llegar a esa misma conclusión empezando por ... (?)

No, porque si se enfrentara a las determinaciones del valor y se enfrentara a que no es el trabajo abstracto, sino que es el carácter privado del trabajo... Quiero hacer una aclaración respecto a lo que hablabas antes. Cuando uno mira el trabajo, el trabajo siempre es abstracto y concreto. Lo que no es siempre es que sea privado y social. Hay trabajo que simplemente es social. Hay trabajo social que se realiza de manera privada. No son dos distinciones equivalentes. Una está mirando al trabajo desde dos puntos de vista. La otra está mirando dos trabajos que están organizados de manera distinta. Esta es la diferencia. Lo que hacen estos es convertir eso que es “miro al trabajo desde dos puntos de vista”, lo convierto en la causa de dos organizaciones distintas del trabajo. ¿Para qué lo hago? Para borrar cuál es la diferencia que hay. En este artículo de De Angelis, un artículo bastante largo, el término “trabajo privado” no aparece. Lo que aparece es una vez “propiedad privada”. Así al

pasar. Y lo que se borró por dos lados es el carácter privado del trabajo. Ya no hay más trabajo privado. Esto es una desgracia que el poder de la clase capitalista le impone a la clase obrera. No sé si hay algo más hasta acá, si no miramos Holloway, que es el paso siguiente en estos desarrollos.

Holloway va a empezar atribuyéndole a Marx que el carácter místico de las mercancías (esto siempre se pone como que lo dice Marx, y después pone la frase que se le antoja poner) no viene del valor de uso sino de la forma misma de mercancía. Dice “esto es del hecho de que el producto del trabajo enajenado adopta la forma de una mercancía”. Y esto está puesto al revés: es porque uno produce mercancías que tiene una conciencia enajenada. No es que porque uno está enajenado produce mercancías. Entonces, lo que va a aparecer en esto es que la enajenación es una mutilación de la condición natural de individuo libre. Por eso viene el grito para empezar que es la expresión de la naturaleza abstractamente libre del ser humano. Y entonces, va a venir una observación... Yo voy más o menos rápido así terminamos... Viene una observación de que acá hay una negación de la creatividad humana. Y ¿por qué viene la negación de la creatividad humana? Porque uno está sujeto al mercado. Entonces, de vuelta, uno sería libre, sería creativo, sólo que cómo viene el mercado de afuera, lo oprime. Y entonces, esto es otro aspecto que vale la pena leerlo porque dice: *“De manera similar, en El Capital Marx no deriva todas las categorías de la economía política –y lo que Marx justamente no hace es derivar nada– de la creatividad humana, sino más bien a partir de la existencia dual, autoantagónica, autodividida de la creatividad humana en trabajo concreto y en trabajo abstracto”*. Y yo lo vi a Holloway ir un paso más y falsificar una cita. Yo creo que lo dije una vez anterior. No es de Marx, es de Engels. Es donde Engels hace esa observación de que en inglés hay un término para referirse a la cosa inmediata y una cosa para referirse a la cosa reflejada (*work* y *labour*). Y cuando Holloway se suponía que citaba esa cita, la cita dice “trabajo abstracto”. Él la citaba como que la cita dice “trabajo enajenado”.

Y acá pone una cosa que va haciendo estas inversiones, que es lo mismo que tenía en De Angelis, dice que *“...la producción de valor, la producción de plusvalor no puede ser el punto de partida del análisis de la lucha de clases, simplemente porque la explotación implica una lucha, lógicamente previa, para convertir la creatividad en trabajo alienado, por definir ciertas actividades como productoras de valor”*. Y Holloway va a sostener esto. Los distintos modos de producción son distintas formas de la lucha de clases. Lo que constituye la unidad del desarrollo es la lucha de clases. Y los modos producción son formas de esto. Ahora, después, lo que va a aparecer es, bueno, ¿cómo se supera el modo de producción capitalista? ¿Cómo se supera esta opresión? Y uno diría tiene que venir una organización consciente del trabajo social. Pero lo que Holloway va a decir es que la crisis del sujeto revolucionario es su liberación respecto del saber. Así que es lo contrario de una organización consciente. Y esto es una propuesta de acción política ya crudamente, abiertamente una propuesta de acción política. Si en los otros está mezclado con una actividad de carácter académico, que uno puede decir, bueno, anda ahí discursando sin una propuesta de organización política inmediata, en Holloway no hay eso. En Holloway hay una propuesta de acción política que empieza diciendo no hay que saber, no tiene que ser una organización consciente. Entonces, concluye diciendo: *“¿Cómo cambiamos el mundo sin tomar el poder? –porque éste es el título del libro– Al final del libro, como al comienzo, no lo sabemos. Cuando nos preguntan tendemos a toser y farfullar y tratamos de cambiar de tema. Nuestro no-saber es también el no-saber de aquellos que comprenden que no-saber es parte del proceso revolucionario”*. Así que no sé qué miércoles hacemos acá. No importa, es una especie de liberación, es una catarsis. Tiene ejemplos concretos de catarsis. Y entonces, lo que plantea es que en esa lucha se plantan relaciones de compañerismo, de solidaridad, de amor, relaciones que prefiguran el tipo de sociedad por el que estamos luchando. Que es una sociedad basada en las relaciones de dependencia personal, es una sociedad donde no hay individuos libres. Pero además, cuando uno mira estas relaciones de compañerismo, de solidaridad, de amor, son todas relaciones que son propias de los individuos libres que tienen su conciencia enajenada en su mercancía. Porque si yo conozco mi ser social, entonces no lo miro como una relación de solidaridad. Lo miro inmediatamente como una relación directa que tengo con los demás. No es que soy solidario con los otros. ¿Cuándo pienso que soy solidario con los otros? Cuando me miro a mí mismo como un individuo abstractamente libre y digo “yo tengo que subordinar mis intereses de individuo abstractamente libre a los intereses de los otros”. Con lo cual (el término solidaridad lo que está diciendo) me voy a constituir en uno solo. Puede ser altruista o no, pero es una cuestión que brota de que yo soy un individuo abstractamente libre y separado de los otros, y elijo formar una relación con los otros. Entonces, va a aparecer

puesto como si fuera una forma natural de relación superadora del modo de producción capitalista lo que es expresión de la conciencia enajenada. Pero no como desarrollo de la conciencia enajenada que se niega como conciencia enajenada, sino como una conciencia enajenada que no se puede reconocer en su enajenación. Y acá apareció de vuelta la conciencia libre.

Yo tengo uno más que no sé si vale la pena detenerse, qué es el caso de Hilferding. Porque Hilferding es una especie de síntesis de un montón de planteos. Pero no sé si es relevante. Hilferding es relevante por una cuestión. En Hilferding va a aparecer algo que nosotros ya habíamos hablado antes. Hilferding va a decir que es en el cambio que el producto se convierte en mercancía. No que se cambia porque es una mercancía, sino que el cambio es lo que lo convierte en mercancía. Va a decir que el cambio es lo que produce la relación social, y va a decir que el cambio tiene por función el hacer posible el proceso de vida social. No es la organización del proceso de vida social, sino que hace posible el proceso de vida social. Y va a hablar de transformación del tiempo privado individual y concreto de trabajo, del tiempo de trabajo general socialmente necesario y abstracto ... (?) Lo que importa en Hilferding es que va a llegar a un punto en el cual va a hacer la inversión que hace la economía neoclásica, porque va a decir que el precio del monopolio no se puede fijar de manera empírica: *“Su nivel no se puede reconocer objetiva y teóricamente sino que sólo puede ser concebido psicológica y subjetivamente”*. Y entonces, lo que uno se encontró acá es que nosotros miramos la conciencia de cualquier individuo, que como individuo libre tiene su conciencia enajenada en la mercancía, porta la organización del trabajo social como una potencia que no puede controlar. Ahora lo que está diciendo es que es al revés: que en realidad la conciencia de un individuo es la que organiza el proceso de vida social, que eso es lo que determina la relación de cambio, y por lo tanto determina cómo se organizó el trabajo social. Y después lo que va a aparecer acá es el avance pleno hacia la economía neoclásica. Cosa que después está desarrollada. Nosotros cuando hablábamos de Baran y Aweezy antes aparecía también esto mismo. Y después, bueno, va a tener una frase que está muy mal traducida, yo nunca miré en el original. Está muy mal traducida, porque después uno la puede reconocer en otros autores. Dice: *“El triunfo del proletariado no puede sino salir de la lucha continua contra esta política, la del capital financiero, porque únicamente el proletariado puede ser entonces el heredero de la derrota a que tiene que conducir esta política, teniendo en cuenta que se trata de un colapso político y social, y no económico; que no es en ningún modo un concepto racional”*. ¿Qué quiere decir que no es un concepto racional? No sé. Pero la observación de que es un colapso político y social, y no económico, encierra que las relaciones económicas no son relaciones sociales; que las relaciones políticas no se sabe qué son (porque si es político y social, entonces vaya a saber qué son las relaciones políticas). Pero especialmente es esta separación: por un lado, corre la conciencia que hace la organización política. Por otro lado, corren las relaciones económicas. Y cuando uno dice que las relaciones económicas están separadas de las relaciones sociales, lo que hace es decir lo mismo que dice la economía neoclásica: son relaciones naturales que no tienen nada que ver con las relaciones interpersonales. La relación de valor es una relación intrasubjetiva, cada uno respecto de las cosas.

Bueno, con esto yo daría por terminado lo que para mí son los principales exponentes de la economía política marxista, básicamente sus dos grandes versiones. Lo que me queda para seguir mirando esto es lo que aparece como la filosofía marxista, que sólo en muy poquitos casos se refiere a esta cuestión de cuáles son las determinaciones del valor. En general, habla de cosas que se supone tienen algo que ver con todo esto, pero no ponen esto en discusión. Entonces, los autores que yo tomé para esto son Lukács, Althusser, y una contraposición con Sartre, que ni siquiera mira esto, pero que es qué forma tiene la conciencia y cómo es mirada.

17 - Lukács y discusión – 21/07/2009

Lo último habíamos visto eran todos los derivados que uno podía encontrar dentro de la economía política marxista, básicamente derivados de Rubin... Desarrollos que van tomando lo de Rubin, más o menos explícitamente. Y después, quedamos en los planteos de De Angelis, ya que es distinto al de Rubin pero que tiene también el mismo origen, de pensar que el trabajo abstracto es histórico.

Yo había dicho de verlo a Lukács, que no es un economista, y sin embargo, hace referencia a las determinaciones del valor de la mercancía y hace referencia a qué tiene de específico el trabajo productor de mercancías. Entonces, por eso lo incluyo dentro de todos estos desarrollos. lo que va a

aparecer en Lukács es también la afirmación de que lo específico del trabajo productor de mercancías es el carácter abstracto. y la inversión con la que va a arrancar, lo que va a decir es: *“La universalidad de la forma mercancía condiciona, pues, tanto subjetiva como objetivamente, una abstracción del trabajo humano, el cual se hace cosa en la mercancía”*. La abstracción ésa es el trabajo abstracto. Cuando Lukács mira esto, en lugar de ver que las mercancías son objetos cambiables porque son materializaciones de trabajo social que está hecho de manera privada e independiente, y que por eso son cambiables, lo que él plantea es que, porque son cambiables, entonces el trabajo que los produjo adquiere un determinado carácter, adquiere el carácter de trabajo abstracto. Entonces, ya nunca puede en este desarrollo explicar por qué las mercancías son cambiables, porque empezó invirtiendo la determinación. Está puesta al revés la determinación. No sólo la determinación del trabajo abstracto... No es que, porque las mercancías son mercancías, el trabajo es abstracto. Está puesto al revés. El trabajo abstracto socialmente necesario, porque está hecho de manera privada, es que hace cambiables a las mercancías. Él empieza diciendo la cambiabilidad de las mercancías torna al trabajo abstracto. Y entonces, va a empezar a haber todo un planteo entre la organización del trabajo social, cómo se establece la unidad material del proceso de metabolismo social, y qué pasa con la conciencia y la voluntad de los productores de mercancías, como una forma en la cual se realiza la unidad material del proceso de metabolismo social. Van a ser dos cosas que existen separado: por un lado, está la materialidad de ese proceso, el carácter objetivo, y por otro lado, va a estar las subjetividades que son la conciencia y la voluntad de los individuos. Entonces, no es que la conciencia es la portadora de la materialidad, es la forma que toma la materialidad del proceso de metabolismo humano, sino que dice que esa materialidad influye, condiciona, a la conciencia. Y entonces, va a aparecer esta separación que está haciendo crecientemente entre la materialidad del proceso y la forma en que esa materialidad se realiza en la conciencia de los individuos, en un texto que es un poquito largo pero lo voy a leer, por lo menos una parte grande, porque me sería difícil sintetizarlo: *“El reino de la libertad, el final de la prehistoria humana significa precisamente que las relaciones cosificadas entre los hombres, la cosificación, empieza a perder su poder sobre el hombre y a entregarlo a éste. Cuanto más se aproxima ese proceso a su meta, tanto más importante es la conciencia que el proletariado tenga de su tarea, su conciencia de clase, y tanto más intensa e inmediatamente tiene que determinar esa conciencia sus acciones. Pues el ciego poder de las fuerzas motoras no procede automáticamente hacia su objetivo, su autodisolución, más que hasta llegar el momento en que ese punto se encuentra en proximidad alcanzable. Una vez dado objetivamente el momento de la transición al reino de la libertad, la situación se manifiesta precisamente en el hecho de que las fuerzas ciegas lo son en sentido literal, y empujan hacia el abismo con energía creciente y aparentemente irresistible, mientras que sólo la voluntad consciente del proletariado puede proteger a la humanidad de una catástrofe. Dicho de otra manera: una vez inaugurada la crisis económica definitiva del capitalismo, el destino de la revolución (y con él, el de la humanidad) depende de la madurez ideológica del proletariado, de su conciencia de clase”*. Cuando uno toma este desarrollo, acá aparece plenamente esta división de que, por un lado, está el desarrollo de la materialidad objetiva del proceso de vida humana, y que, por otro lado, está el desarrollo de la conciencia. Y uno lo puede tomar en por lo menos dos momentos. Primero, cuando dice que la cosificación empieza a perder su poder sobre el hombre y a entregarlo a éste. Y cuanto más se aproxima este proceso a su meta, tanto más importante es la conciencia que el proletariado tenga de su tarea, su conciencia de clase. Y si uno lo que está diciendo es que está superándose la cosificación, que la relación objetivada está perdiendo su fuerza, entonces eso quiere decir que la conciencia cada vez está más haciéndose cargo de la organización del trabajo social. Y entonces, poner que, por un lado, está desapareciendo esa cosificación, y que, por el otro lado, es importante que la conciencia que el proletariado tenga de su tarea, como si fueran dos cosas que son distintas, lo que está mostrando es esta separación que hace Lukács. Por un lado, está diciendo que está desapareciendo la organización automática de la producción social. Eso quiere decir que la conciencia se está haciendo cargo de organizar directamente por sí la producción social. Entonces, decir que en ese momento es importante el desarrollo de la conciencia de clase, bueno, eso es la capacidad para organizar el trabajo social. Y acá está puesto como si fueran dos cosas independientes: por un lado, desaparece esta forma objetivada de organizar el trabajo social, pero la conciencia de la clase obrera no es que es la portadora de eso, sino que necesita desarrollarse. Y esta misma separación de dos cosas como independizadas aparece a continuación, cuando dice que acá hay un movimiento objetivo que es

automático, y que la fuerzas ciegas, dice *“lo son en sentido literal, y empujan hacia el abismo, con energía creciente y aparentemente irresistible, mientras que sólo la voluntad consciente del proletariado puede proteger a la humanidad de una catástrofe”*. De vuelta está puesto, por un lado, hay un movimiento en la organización de la materialidad del proceso de vida humana (que además no se sabe de qué forma está organizado, porque uno se pregunta qué es el abismo o la catástrofe como modo de organizarse el proceso de metabolismo social) y, por otro lado, aparece el desarrollo de la conciencia de la clase obrera como si no fuera el mismo proceso de superación de la organización automática de la producción social. ¿Se entiende el planteo? Entonces, voy a repetirme con esto, acá hay una imagen de que la organización de la materialidad de la vida social corre por un lado, y que la conciencia y la voluntad corren por un lado distinto. Si la conciencia y la voluntad no corren por el lado de la clase obrera... O el proletariado, que es el término que usa Lukacs, se oponga a esas fuerzas ciegas, entonces esto va al abismo. Pero la superación de las fuerzas ciegas “es” el desarrollo de la conciencia del proletariado, ésa es la forma en que se organiza el proceso de metabolismo social. El planteo, en general, del abismo y la catástrofe, lo que lleva en sí es la pregunta de qué modo de producción es el abismo o la catástrofe. Porque uno está hablando de cómo se organiza el proceso de vida humana que, como es un proceso basado en el trabajo, lo primero que tiene que mirar es de qué modo se realiza la producción. Y cuando uno dice que el modo de producción capitalista avanza hacia el abismo o la catástrofe, entonces, uno se tiene que preguntar qué clase de modo de producción son el abismo y la catástrofe. Ésa es la forma en que se organiza el proceso de vida humana. No es que esto no tiene contenido y es una pura, llamémosle, accidentalidad. El modo de producción capitalista es la forma en que se organiza la vida humana. Por lo tanto, si hay algo que va más allá del modo de producción capitalista, tiene que ser otra forma de realizarse la vida humana. Eso no se contesta diciendo “la catástrofe o el abismo”. Falta la respuesta del contenido. Y al mismo tiempo está esta separación entre lo que él llama el desarrollo de esas fuerzas ciegas... Nunca tiene como forma concreta de desarrollarse la propia conciencia del proletariado. Es algo que está separado de la conciencia del proletariado. Entonces, uno se pregunta qué conciencia tiene el proletariado según Lukács, y la respuesta que se va a encontrar es la conciencia abstractamente libre. En Lukács va a estar expresado en esto, diciendo: *“Toda táctica del proletariado que no obedezca a principios o que carezca de ellos rebaja el materialismo histórico a mera ideología, impone al proletariado un método de lucha burgués (o pequeño burgués) y le arrebató sus mejores fuerzas”*. Y acá, entonces, el fundamento que se da al desarrollo de la conciencia del proletariado es la moral. Y nosotros ya vimos qué era la moral. La moral es la forma que tiene una conciencia libre que no puede reconocerse en su enajenación, que se ve a sí misma como abstractamente libre, portadora de un deber ser que, en primera instancia le viene impuesto de afuera, y que después está incorporado en el mismo sujeto. Entonces, uno tiene ahí delante la plenitud de la imagen de una conciencia abstractamente libre. ¿Por qué Lukács necesita empezar diciendo que lo específico del trabajo en el modo de producción capitalista es el carácter abstracto? Porque si dijera que es el carácter privado, entonces se tendría que enfrentar a que la conciencia libre es la forma que tiene la conciencia enajenada. Y que eso que él llama las fuerzas automáticas están portadas en la conciencia enajenada del proletariado. No es que están separados del movimiento de la conciencia, sino que eso está portado en esa conciencia.

A mí no me queda muy claro qué son esas fuerzas objetivas que para Lukács hacen avanzar al proceso de metabolismo social. Si no es la conciencia, ¿qué son?

Está separado... Eso es lo que él llama una crisis económica. Eso es lo que él va a decir cuando termina esto: *“Dicho de otra manera, una vez inaugurada la crisis económica y definitiva del capitalismo, el destino de la revolución, el correr de la humanidad depende de la madurez ideológica del proletariado y su conciencia de clase”*. Entonces, eso que él llama las fuerzas ciegas eso sería lo que es la crisis económica...

Una crisis final, digamos.

Sí, pero económica. Que puede ir hacia la catástrofe a no ser que la madurez ideológica del proletariado la lleve para otro lado. No es que la conciencia es la forma que tiene la crisis del modo de producción capitalista. Por un lado, está la crisis; por el otro, la conciencia de la clase obrera.

Entonces, ése es el planteo para sostener que es una conciencia libre, que está coartada en su libertad por el modo de producción capitalista. (...)

Lo que nosotros miramos es esto (y ahora engancho con lo que sigue): cuando nosotros miramos la conciencia, dijimos que es la capacidad que porta en su persona cada individuo para organizar su trabajo individual y su participación en el conjunto del trabajo social. En lo que tenemos hasta acá del modo de producción capitalista, la organización del trabajo social se realiza de una manera que es automática, a través de que cada uno gasta su cuota de fuerza de trabajo social de manera privada e independiente. Y que ese gasto materializado en su producto se representa como la capacidad que tienen las mercancías para cambiarse. Cuando uno mira esto, uno mira su conciencia y se encuentra que la conciencia la tiene adentro de la cabeza pero, al mismo tiempo, que la conciencia de uno tiene una forma objetivada que está puesta fuera de la persona de uno. Porque ¿dónde está mi capacidad para participar en la organización del trabajo social? No está en mi persona, está en mi mercancía. Ésa es la que porta mi capacidad para participar en la organización del trabajo social. Cuando yo digo esta organización automática, donde el vínculo social aparece como una relación directa entre las cosas y una relación indirecta entre las personas... Si eso lleva en sí la necesidad de una crisis, mi conciencia es portadora de esa crisis. Mi conciencia dentro de la cabeza, porque lo que es una capacidad enajenada para organizar el trabajo social (que le pertenece a la mercancía en lugar de pertenecerme a mí), eso es lo que porta mi conciencia. Si eso está en crisis, mi conciencia también es forma de esa crisis. No es que, por un lado, está la crisis, y por otro lado, está la conciencia. La crisis es una forma de desarrollo de esa relación social. Cuando yo miro eso que Lukács llama la organización ciega, las fuerzas ciegas, estas fuerzas ciegas no existen abstractamente. No existen sólo en el movimiento de las mercancías. Están adentro de mi cabeza. Esas fuerzas ciegas son la parte que yo porto de mi conciencia en mi propia persona. El carácter enajenado de la conciencia quiere decir que yo no puedo controlar las propias potencias sociales que tiene mi conciencia, y eso quiere decir que yo soy portador, en mi conciencia, de esas fuerzas ciegas.

O sea, dirías vos que la crisis financiera de ahora estaba portata en nuestra conciencia.

Yo tomo esa crisis, y no es que brota de la conciencia, pero más vale que toma forma concreta en la conciencia. Sí, toma forma concreta en la conciencia de todos los individuos que son portadores, en su acción, de esa crisis. Esto es una forma automática de organizarse la vida social, donde la relación entre las personas se hace de manera indirecta a través de las cosas, pero ésta es la forma en que las personas organizamos nuestro proceso de vida social. Entonces, no es que esto es ajeno a uno en el sentido de “bueno, esto se organiza por un lado, y yo, por el otro lado, soy otra cosa”. Ésta es la forma en que yo organizo mi propia vida social. Cuando me pongo a producir mi mercancía, lo que estoy haciendo en ese momento es organizar mi proceso de vida social, sólo que se me enfrenta como algo que yo no puedo controlar, y no sé si estoy haciendo un trabajo que es socialmente útil o que es socialmente inútil. La capacidad para ser reconocido como tal, como trabajo útil, no es ni siquiera de otro individuo, es de la mercancía de otro individuo. Pero esto no deja de ser la forma en que uno organiza su proceso de vida, que se lo enfrenta como si fuera algo que no puede controlar. Entonces, en la propia conciencia está portata esa determinación. Cuando digo que la conciencia libre es la forma que tiene la conciencia enajenada, lo que me estoy refiriendo es a eso. Como conciencia libre yo actúo. Ahora, cuando actúo, actúo determinado por mi relación social general que es la producción de mercancías. Y no es que “me influye”, es que lo que hago es producir mercancías y me relaciono socialmente con los demás. De ninguna forma yo diría que la crisis brota por la conciencia de nadie; brota de la forma automática de organizarse la vida social, que toma forma concreta en la conciencia de todo el mundo. Entonces, si uno hiciera una representación de carácter lógico y dijera la necesidad está determinada porque se repite o no se repite, entonces podría construir una teoría en la cual dijera que, como en la conciencia de todos los individuos está la crisis, la crisis brota de la conciencia de todos los individuos. Y acá estamos haciendo al revés: estamos avanzando en descubrir las determinaciones de la conciencia. Es decir, de acuerdo a una representación lógica podría desarrollar una teoría de la crisis diciendo que brota de la conciencia de los individuos, porque en la conciencia de todos los individuos está la crisis. Entonces, podría pensar que la crisis se debe a la mala conciencia de los individuos. Que si les borrara de la conciencia la idea de la crisis, se borraría la crisis. Esto era para hacer referencia a las

representaciones que se hacen sobre la base de lo que se repite y lo que no se repite. Que la crisis está en la conciencia de todos los individuos, eso sí. Yo voy a mirarlo y se repite en todos los individuos. Si yo de ahí quisiera decir, bueno, la determinación general de la crisis es que está en la conciencia de todos los individuos, lo que haría sería una inversión absoluta de la determinación. Sí, está en la conciencia de todos los individuos. Ahora, no brota abstractamente de la conciencia de todos los individuos. Cuando yo digo "brota" digo éste es el origen, ésta es la determinación más simple que tiene esta cosa. Está portada en eso, pero no brota de eso. Acá uno tiene que diferenciar entre forma y contenido. El contenido no es la conciencia de cada uno de los individuos. La forma es la conciencia de cada uno de los individuos, pero el contenido no es ése. Justamente, como la otra es la forma, es la que yo puedo observar de inmediato y puedo hacer esa inversión de hacer una representación lógica que me diga que la causa es lo que se repite. Eso es lo general.

Sí, pero lo que yo digo es... La forma automática en que funciona esto, en realidad, deviene de la acción de todos los individuos en esa forma automática. Y para ejercer esa acción, hay una conciencia puesta...

La crisis es el producto de la acción humana, que se realiza de manera consciente y voluntaria, por una conciencia y una voluntad que son libres porque son enajenadas. Ésa es la relación. Entonces, no es la causa, sino que es el desarrollo de todas estas determinaciones. Yo hice el contraste con lo que puede ser una representación en la cual, si uno toma la manifestación inmediata, y si la manifestación inmediata es general y se repite, se puede usar como explicación en esa construcción. En lo que nosotros estamos haciendo acá no se puede usar, porque el problema es que es la forma de un contenido que no es inmediatamente eso. Entonces, lo que uno tiene acá es, justamente, por qué este contenido toma esa forma general.

Y si yo tengo solo la forma, ¿cómo hago para reconocer el contenido?

Ése es el problema de la ciencia. Vos sólo siempre tenés la forma, y tenés que descubrir cuál es el contenido. Creo que una vez lo dije, Marx hace referencia a eso diciendo si el contenido se manifestara en la forma idéntico a sí mismo, entonces no haría falta la ciencia. Miraría la forma y sabría lo que es. Fijate lo que hicimos nosotros acá la primera reunión. Lo que aparecía como la determinación inmediata de estar acá era un problema de la conciencia, era un problema del desarrollo del conocimiento, desarrollo de acción política. Y eso era a lo que nos enfrentábamos de inmediato. Ahora, dijimos que para contestarnos sobre esto, uno no se puede contestar sobre eso, en el recorrido que hicimos, si no se contesta sobre las clases; si no se puede contestar sobre las clases, si no se contesta sobre el capital; no se puede contestar sobre el capital, si no se contesta sobre el dinero; no se puede contestar sobre el dinero, si no se contesta sobre la mercancía. Y después seguimos en realidad para atrás, y dijimos que uno no se puede contestar sobre la mercancía, si no se contesta sobre el trabajo humano. Y uno no se puede contestar sobre el trabajo humano, si no se contesta sobre el proceso de metabolismo en general. Y así sigue hasta la determinación más simple. Y después empieza a volver en el desarrollo de esas determinaciones. El problema es que, si uno se detiene cuando va hacia la determinación más simple en el camino, y empieza a volver, se quedó con una apariencia. Y si uno va hasta la determinación más simple y empieza a volver, y para antes de llegar a la forma concreta de la cual partió, lo que hizo es construir una apariencia. Parece que esto funcionará así y, en realidad, la forma concreta sobre la cual uno va a actuar tiene unas determinaciones que son éstas, pero desarrolladas de tal modo que puede aparecer como lo contrario de esto que a uno le conoce hasta acá. ¿Sigo?

Juan, eso ¿en qué año fue escrito? Esas citas que vos hacés de Lukács...

Son del veintialgo... '21, '22, '23...

Y vos, en tu interpretación, ni aún ahora comprendiendo, teniendo más conocimiento sobre los niveles dramáticos de deterioro ambiental y de exclusión social (si se puede decir exclusión social). Vos no consideras que eso sea catastrófico...

Yo te lo contesto en esto. Hay otro término que se usa para esto que es la “barbarie”. El planteo es: el modo de producción capitalista desencadena o da lugar a la barbarie. Y con las cosas que vos acabás de decir, la barbarie es el modo de producción capitalista. No es que está el modo de producción capitalista y después está la barbarie. La barbarie es el modo de producción capitalista. Si uno dice “es una catástrofe”, una catástrofe es el modo de producción capitalista. Ahora, uno no puede decir que hay algo que está más allá del modo de producción capitalista que es una catástrofe o que es un abismo, porque ésta es la forma en que se organiza el proceso de vida humana. Entonces, no es exterior a la reproducción de la vida humana esta forma que es el modo de producción capitalista. Entonces, lo que uno tiene que llegar a explicarse es por qué el modo de producción capitalista engendra todas esas condiciones que vos decías, y esto es el proceso de vida humana que, al mismo tiempo, aniquila a la vida humana. Pero es la forma en que se organiza la vida humana. Entonces, no es que la conciencia se puede desarrollar, por un lado, y esto camina ciegamente hacia otro lado. Es en el propio desarrollo del modo de producción capitalista que uno tiene que encontrar, primero, si tiene un carácter histórico. Y, si tiene un carácter histórico, entonces por qué es superado. No porque vaya hacia la barbarie o hacia la catástrofe, sino porque deja de ser la forma de organizarse el proceso de metabolismo social y, por lo tanto, deja de ser la forma o deja de ser la conciencia libre (porque está enajenada) la forma de organizar el proceso de vida social. Si no está puesto como si fueran dos cosas que son externas una a la otra, que es lo que aparece muy marcadamente Lukács: por un lado, esto se mueve automáticamente; por otro lado, la conciencia se desarrolla ¿sobre qué base? ¿Por qué se tiene que desarrollar la conciencia de la clase obrera? Entonces, la única explicación al planteo de Lukács es porque es una conciencia libre, que va iluminándose respecto de su libertad. La respuesta que nos estamos enfrentando hasta acá, que todavía ni siquiera apareció la clase obrera, es que la conciencia es una forma de organizarse, es la forma de organizarse la materialidad del proceso de vida humana. ¿Qué necesidad hay, en el desarrollo de la materialidad del proceso de vida humana, que la conciencia (es decir, la capacidad para organizar el trabajo de la sociedad) cambie de forma? ¿Y qué forma tiene que tener ese cambio de forma? ¿Cuál es el sentido de ese cambio de forma? Cosa que, hasta acá, lo que nosotros podríamos decir... Con esto yo pensaba cerrar lo de esta parte, pero es... Nosotros lo único que tenemos delante es que la conciencia libre es la forma de la conciencia enajenada. La conciencia libre quiere decir tener el dominio pleno sobre el trabajo individual. Está enajenada porque no se tiene dominio sobre el carácter social del trabajo. Quiere decir que el desarrollo de la conciencia no puede pasar por su simple determinación como libre porque es el dominio pleno. Entonces, más dominio pleno simplemente sería una cuestión de grado sobre el trabajo individual. Más dominio pleno sobre el trabajo individual. Donde no está el dominio es en el carácter social del trabajo y, por lo tanto, el desarrollo de la libertad humana y la capacidad para controlar el proceso de metabolismo social es el desarrollo de la enajenación. Entonces, ahí es donde uno se tiene que preguntar qué necesidad tiene el modo de producción capitalista de desarrollar la enajenación de la conciencia... No quiero decir “el aspecto enajenado”, pero qué necesidad hay en el modo de producción capitalista del desarrollo del carácter enajenado de la conciencia. Y bueno, eso es lo que todavía ni siquiera empezamos a mirar.

Suponiendo que hay una necesidad...

Suponiendo que hubiera una necesidad... Hasta acá, uno no puede poner la ciencia delante de la ciencia. Si no se la encontró, no puede decir que hay. Uno puede decir que espera que haya, pero no puede decir que hay, si no se la enfrentó. Uno puede enfrentárselo con distintos grados de formas concretas. Uno podría enfrentárselo con un grado apenas insinuado sobre las formas concretas y contestárselo. El problema es de dónde arrancamos nosotros. Y nosotros arrancamos de un problema de acción política. Y la respuesta que yo me puedo dar (ni siquiera habiendo llegado hasta acá: antes de llegar hasta acá) respecto de eso, no me sirve para mi acción política. La respuesta más simple de esto sería apelar a una cosa que dice Hegel que dice que todo lo que nace, se muere. Entonces, uno puede decir el modo de producción capitalista es obvio que nació, es obvio que se va a morir. Ahora, ¿de qué me sirve eso para mi acción política? Entonces tengo que seguir buscando la forma concreta que tiene esa necesidad. Sí, está bien. Es así. Ahora, ¿qué forma concreta tiene eso? Y la única respuesta que le puedo dar es tengo que arrancar por esta determinación más simple de la relación social que es la mercancía y que, por lo tanto, es la forma

que tiene la conciencia del individuo en el modo de producción capitalista, y seguir avanzando a ver a donde me lleva ese desarrollo. Tengo que pedir que me lleve a las formas de mi acción política. O mejor dicho, como yo arranqué por un problema de acción política, no puedo parar ese desarrollo hasta no haber llegado de vuelta las formas concretas de mi acción política. Alguien había querido plantear algo...

Por lo que entendí acerca de lo que vos dijiste acerca de la barbarie como que estaría todo el tiempo el capitalismo siendo bárbaro, y entonces, como que no notas grises entre una crisis económica y un momento de auge del capitalismo.

No, no, vamos a hacerlo así. Yo noto todas las diferenciaciones que uno tiene que notar, sino tendría que ser ciego para no notar las diferenciaciones. Pero cuando se hace el planteo, por ejemplo... De todas formas es una discusión abstracta, pero se dice "el socialismo" o "la barbarie", como distinto del modo de producción capitalista. Porque no se dice "entonces continúa el modo de producción capitalista"; lo que se dice es "no puede existir más el modo de producción capitalista". Se llegó a un punto en el cual es imposible. ¿Qué viene? Y entonces, las respuestas son, o una revolución del tipo de lo que plantea Lukács, que hace el proletariado, y entonces viene el socialismo; o viene la catástrofe, viene el abismo, viene la barbarie. Ahora, uno dice yo quiero una respuesta a esto. Digo: el proceso de vida humana se basa en el trabajo, por lo tanto, la organización de la vida humana es el modo de producción, es el modo en que se organiza la producción. Ése es el punto de partida de cualquier organización de la vida humana. La pregunta que tengo es: cuando se contrapone al socialismo, la barbarie y al capitalismo; cuando se contrapone al socialismo y al capitalismo, el abismo; cuando se contrapone al socialismo y al capitalismo, la catástrofe, bueno, la pregunta es qué modo de producción es la barbarie, la catástrofe y el abismo. Porque lo que estoy diciendo es no existe más la vida humana, entonces, puede ser. O lo que estoy diciendo es, bueno, la vida humana existe, hay un modo de organizarse. ¿De qué modo se organiza? Y esas tres palabras no explican de qué modo se organiza. Entonces, hay una similitud que yo hago con esto. Ese tipo de planteos se parece a los planteos de la ciencia ficción. En este sentido: cuando uno mira las películas de ciencia ficción del futuro, ¿qué es lo que aparece? Aparece un proceso donde hay producción (porque en muchos casos no hay producción siquiera) de, en muchos casos aparece esto, la barbarie, la catástrofe, donde los individuos no producen, viven de lo que quedó de antes. Y, sin embargo, tienen la conciencia y la voluntad de un productor de mercancías, con todos los atributos del productor de mercancías. Y la otra imagen es al revés: se ha superado tanto la producción que ya ni siquiera hace falta producir. Y entonces, "Viaje a las estrellas" es esto. Pone el replicador y sale la comida. Y, sin embargo, los personajes son todos individuos con la conciencia del productor de mercancías, del primero al último. Son todos individuos que tienen la conciencia del productor de mercancías; libre, porque está enajenada... No saben en qué, porque no producen mercancías, pero es una conciencia que tiene moral, que tiene ética, o que no tiene moral, o que no tiene ética, pero no importa. Es la conciencia de un individuo libre en el modo de producción capitalista. En una de las cosas de "Viaje a las estrellas", hasta hay un personaje en particular que es el representante del, no productor (porque no produce mercancías), sino del comprador y vendedor de mercancías. Uno que tiene las orejas grandes, que no me acuerdo cómo se llama... Los ferengi son el espíritu del poseedor de mercancías, en una sociedad donde se supone que no hay mercancías, que no hay proceso de trabajo. Entonces, estos discursos que dicen, bueno, viene la barbarie, son esto: es la imagen, no de esta parte, sino es la imagen del post apocalipsis. Y, entre las cosas que aparecen en "Viaje a las estrellas", todo el mundo sabe que la familia es una forma histórica, no hay producción de mercancías, no hay producción, pero la familia sigue teniendo la forma de la familia del productor de mercancías. Y no sólo tiene la forma de la familia del productor de mercancías, sino que tiene las formas más miserables de la familia del productor de mercancías. Si yo voy a hablar de barbarie, el modo de producción capitalista es un modo bárbaro de organizarse la vida de la sociedad. Si voy a llamar bárbaro a un proceso de organizarse la vida de la sociedad en la cual se aniquilan permanentemente seres humanos, se le arranca a los seres humanos su ser genérico que es el ejercicio de la capacidad para trabajar. Entonces digo, ¡esto es la barbarie! No es que hay otro modo de producción al cual voy a llamar barbarie. Decir "acá terminó el modo de producción capitalista, viene la barbarie" es hasta una apologética del modo de producción capitalista, porque lo estoy contraponiendo contra algo que es peor que el modo de producción capitalista.

¿En qué te parece que aparecería esto de, bueno, hay otro modo que es el capitalismo y otro que es la barbarie? “Socialismo o barbarie”, ésta es la barbarie misma.

Los planteos esos no están hechos así. Lo que aparece en esos planteos es: el modo de producción capitalista llega un punto en que no se puede reproducir (que es esto que plantea Lukács acá, y es lo que plantea Luxemburg también), hay una crisis que tiene un carácter automático, mecánico... y ahí es donde se hace la referencia, bueno, entonces acá hay dos opciones: o se para antes, o se cae en la barbarie. Sí, claro que si uno dice “el socialismo o el capitalismo”, es el “socialismo o la barbarie”. Pero no está usado en ese sentido. En ninguno de esos planteos está puesto como “y acá desaparece la humanidad”. Si no estoy errado, en Luxemburg aparece como que se destruirían todos los logros de la humanidad.

Yo creo que acá no encuentro los grises... Que después por ahí en la izquierda hay distintos grados de barbarie, pero cuando aumenta la desocupación yo creo que hay un aumento de la gente que no puede participar del proceso de reproducción social y eso aumenta entre comillas el nivel de barbarie.

Pero no es esa la discusión. Yo hago una observación. Además, acá nadie está excluido. Esto está muy anticipado a lo que tenemos que seguir desarrollando, pero nadie está excluido de la relación social general. Es mi relación social general la que me arranca el ejercicio de mi capacidad para trabajar, con lo cual me arranca mi humanidad. Yo no estoy excluido de la relación social general. Estoy excluido del proceso de producción, pero no estoy excluido de la relación social general. Ésa es la forma en que se organiza la vida de la sociedad, que a mí no me permite participar en el proceso de producción social. No hay excluidos, en ese sentido. No hay excluidos de la relación social. El individuo está excluido de participar en el proceso de trabajo, no está fuera de la relación social. Pero esto no importa, después vamos a volver sobre todo esto. Atengámonos a esto que está planteado acá en Lukács. Lukács dice “acá llego una crisis que es terminal”. Con lo cual no hay matices: esto es terminal. Y lo que dice es: ¿qué pasa si el proletariado no tiene una ideología que le permita superar el modo de producción capitalista? Vamos a la catástrofe, vamos al abismo. Jamás uso esos términos, pero son los términos que aparecen en el texto de Lukács. Entonces, uno lo que se encuentra en esto es que se está mirando un proceso que está portado necesariamente en la conciencia del proletariado como si no estuviera portado en la conciencia del proletariado, como si la conciencia del proletariado caminara por las suyas, por otro lado. Tiene que venir desde ese otro lado a salvar esta situación.

Una pregunta, ¿no podría hacer referencia al carácter progresivo, más que mirar esa barbarie como algo separado?

En los planteos que aparece esto, está puesto como que acá se terminó el modo de producción capitalista.

“Progresivo”, ¿en qué sentido?

Que cada vez es peor, que el modo de producción capitalista es peor que lo que era ayer. Está planteado como que esto es la crisis económica definitiva del capitalismo. No hay más capitalismo. Entonces, ése es el planteo. Lo mismo va a aparecer en Luxemburg, donde dice que el modo de producción capitalista, llegado a un punto, no se puede reproducir. Entra en una crisis terminal porque hay una imposibilidad... El planteo es una imposibilidad mecánica. Acá no está explicado por qué es la crisis definitiva. Luxemburg tiene una explicación, que yo supongo que Lukács no estaría tan lejos de esa explicación, pero no sé.

Creo que Lukács está discutiendo con Weber, también. Discute en el contexto, esta idea de la tendencia a la mayor burocratización, y que, en el socialismo, el individuo va a tener la jaula de hierro. Esto no quiere decir que tenga razón en el argumento, pero discute con que el socialismo es posible.

Fijate que, en ese planteo al que vos te referís, eso se puede discutir de dos formas. se puede discutir de forma idealista, diciendo la conciencia es libre y se desarrolla esa conciencia hasta el punto en el cual supera el modo de producción capitalista; o se puede decir, la conciencia es libre porque está enajenada, hasta acá, en la mercancía, tengo que ver cómo se supera el modo de producción capitalista por una necesidad de la mercancía. Tengo que ver el movimiento de la mercancía y, entonces, puedo contestarle a weber (si quisiera discutir con weber) por qué el socialismo no es una jaula de hierro. Y puedo contestarle qué quiere decir eso que él está mirando como burocratización. Si no le tengo que contestar en términos idealistas: yo creo que el individuo es libre por naturaleza y, entonces, va a superar esto. Y el otro me dice “no, el individuo no es libre por naturaleza o su libertad está dispuesto a sacrificarla en aras de la burocratización, y entonces, esto siempre va a ser así”. Que es el planteo que nosotros veíamos la vez pasada, en esto de Holloway, de por qué hay un espíritu de resistencia. Y entonces, la explicación contraria es, bueno, entonces hay un espíritu de opresión. Y son dos cosas que son tan naturales una como la otra. Para peor: el espíritu de opresión, para que haya resistencia, primero tiene que estar la opresión. Entonces, es más profundo el espíritu opresión. Y entonces, la respuesta es, bueno, hay que desarrollar el espíritu de resistencia. Y lo que puede decir el otro es que es imposible porque hay un espíritu de opresión en el ser humano. “Eso es ilusorio”, “siempre va a haber explotación de unos individuos por otros”, que es lo que dice Freud, siempre hay poder de por medio. Y entonces, el problema no es discutir lo que plantea el otro. El problema es la forma que tiene la discusión que uno le hace al planteo que tiene el otro. Porque si no, se puede estar haciendo una discusión que es aparente en el sentido de que, en realidad, los dos están partiendo de la misma base. En la raíz está la misma inversión. En este sentido, es una observación... También, derivamos en discusiones metodológicas que no eran el objeto... Pero en este sentido, a mi entender, la crítica a otro no consiste en contraponerle a lo que el otro dice argumentos opuestos, demostrar que lo que el otro dice no puede seguir adelante. Como dice un miembro de este centro “eso es argumento de abogado”: le rebato los argumentos al otro y con eso ya estoy, ya mostré que no era así como decía. A mi entender, el desarrollo de la crítica es, primero, desarrollar la determinación que está en juego, mostrar cuál es esa determinación. Y entonces, después, decir cuál es la necesidad que se expresa a través de lo que el otro dice sobre eso, que es explicar por qué el otro dice lo que dice. Y después, explicar por qué uno dice lo que dice, cuál es la necesidad de mirar eso de la forma que uno lo está mirando. No sé si se entiende lo de la necesidad. Entonces, acá hay un salto grande que hace a lo que yo quería discutir esta vez, en la diferencia (yo creo que ya lo mencioné alguna vez) entre los *Manuscritos de 1844* y el capítulo 1 de *El Capital* en su segunda edición. Todavía en la primera edición no está plenamente elaborado eso que es: en los *Manuscritos de 1844*, Marx arranca por las categorías de la economía política y dice voy a mirar lo que dice fulano, y llega a la enajenación (y por lo tanto, está llegando a la conciencia fetichista). En *El Capital* se arranca de la mercancía y, recién cuando termina el primer capítulo es que aparece la crítica de las categorías de la economía política, donde terminando dice que la economía clásica, en su mejores representantes, no se puede dar cuenta de esto, porque no se le ocurre, no puede ver que el carácter privado del trabajo (y por lo tanto la forma de valor) es lo específico del modo de producción capitalista, cree que esto natural. Y la economía vulgar, peor que peor, ni siquiera se preocupa por explicarse. Pero eso recién lo hace como forma de la conciencia fetichista. Cuando hace el otro camino, en los *Manuscritos de 1844* es muy marcado que llega un punto en que se le acaba el desarrollo. Llegó a la enajenación y se le acabó el desarrollo, y no puede seguir adelante. Y lo que sigue adelante es que se pone a mirar el método. A lo que se dedica inmediatamente, creo que es en el tercer manuscrito, es la discusión del método. Entonces, a mi entender, eso es la forma de la crítica a otro. Es empezar por el desarrollo de las determinaciones y mostrar cuál es la necesidad de que haya alguien que diga lo que dice el otro, que uno está criticando. Esto es, trasladado al terreno de la religión, esto no es la discusión en torno a la existencia o no existencia de Dios. Es la discusión en torno a la necesidad de la existencia de la religión. Entonces, ésa es la crítica... Que tiene el problema que uno primero tiene que hacer el desarrollo llamémosle positivo. Entonces, es muy difícil porque requiere de mucho trabajo, porque primero uno se tiene que haber contestado por qué las cosas son como son... Supongamos que se lo hubiera contestado bien, y recién entonces, entre las cosas que son como son, aparece por qué esto es visto de determinada manera, otra manera que incluye por qué uno lo ve como lo ve; expresión de qué necesidad es que uno lo vea como lo ve, así como el otro lo ve de una forma distinta porque expresa una necesidad distinta. Entonces, decir que lo desarrolla en la discusión con

otro, bueno, pero eso no nos resuelve el problema de las formas concretas de la acción política, porque de esto se deriva ciertas formas concretas de acción política. Y cuando uno empieza a mirar el desarrollo que va a hacer Lukács, y empieza mirando que no puede reconocer el carácter privado del trabajo, lo que sigue es, bueno, estas formas de organización política ¿portadoras de qué son? Y como las formas pueden ser lo contrario del contenido, nos vamos a encontrar con formas que aparecen portadoras de cierta necesidad y que portan necesidades que son absolutamente distintas, son lo contrario de lo que se dice... No es de lo que se dicen porque engañan, sino de lo que dicen porque ésta es la forma en que se puede portar ese contenido... Acá aparece una cosa que es terminante. Acá se terminó el modo de producción capitalista. ¿qué es lo que sigue? A esta altura es totalmente prematuro, uno podría pensar que el modo de producción capitalista va a terminar con la vida humana. Ahora, eso no lo resuelve una conciencia de la clase obrera que se desarrolla fuera del modo de producción capitalista. Si eso es de lo que es portador el modo de producción capitalista, si ésta es la última forma de la existencia humana, eso va a estar portado en la conciencia de la clase obrera. Si no es pedirle a un individuo que tenga una conciencia que no es la forma de su ser social, que tenga, por un lado, una conciencia que produjo porque no le gusta su ser social o porque se niega abstractamente a tener el ser social que tiene.

Juan, uno podría preguntarse cuál es la necesidad de esta interpretación de Juan Lñigo sobre la necesidad, y hacia qué va marchando el modo de producción capitalista. Porque esta contraposición que estás haciendo... Yo lamentablemente me hubiera gustado haber leído un poco más para aprovecharte a vos y debatir más estas cosas, porque después de que planteas que los planteamientos de Lukács y de Rosa son post apocalípticos, y en ese sentido, de alguna manera, tal vez no apelaban a la ciencia, yo me recuerdo de algunas cosas que leí sobre un debate y es lo que hay dentro del marxismo sobre la cuestión del revisionismo y de una comprensión de la acción política en otro sentido. Entonces, yo, en realidad, en la intervención que quería hacer en el sentido de que los muchachos están aquí y las muchachas están escuchando la presentación de lo que es para vos la interpretación de lo que está dicho en Marx en torno a la necesidad y la voluntad y la conciencia... Y en realidad, para poder dar con contenido esta discusión, habría una necesidad de que nosotros también tuviéramos herramientas más serias para poder plantear un debate que es fundamental por eso que vos dijiste. Yo no estuve el primer día que se encontraron aquí sobre el tema de la acción política, y tener una comprensión de si este sistema tiene esa comprensión, de si hay una necesidad de superarse por sí mismo y pasar a otro modo de producción, me parece que es determinante para que nosotros, al final de este curso, podamos dilucidar el tema de la acción. Entonces, en realidad, así como vos cuestionás, planteás que la crítica que hacés a este pensamiento va en el sentido de comprender cuál es la necesidad que hay tras de esos planteamientos, pues quería tirar la otra cara del asunto, y decir también habría que preguntarse cuál es la necesidad que hay detrás de un planteamiento como el que vos hacés, que se contrapone a esto. Sin buscar tener una respuesta...

Yo te voy a contestar algunas cosas. Primero, yo no planteo que sea una interpretación. La primera vez, lo que miramos acá fue que no íbamos a hacer una interpretación de *El Capital* texto, sino que lo que íbamos a hacer era enfrentarnos al capital cosa, relación social, con la herramienta que nos da el texto. Por lo tanto, en ningún momento hay un intento de interpretar si Marx dice una cosa o dice otra. Es más, yo también había planteado (y de hecho, ahora enseguida va a aparecer una cuestión ligada con esto) que si yo, en el desarrollo que voy haciendo, me encuentro con algo (enfrentándome al capital cosa, existencia objetiva) que es distinto de lo que se encuentra Marx, lo que tengo que hacer es, lo miraré con más cuidado porque quiere decir que yo estoy entrando en un terreno en el cual no estoy haciendo un proceso de reconocimiento, sino que estoy haciendo un proceso de conocimiento. Pero si Marx encontraba una cosa y yo encuentro una cosa distinta, bueno, lo que encontraba Marx era un problema de Marx, lo que encuentro yo es un problema mío. Porque Marx estaba organizando su acción política y yo estoy organizando mi acción política. Entonces, por eso no tengo ningún interés en interpretar lo que dice Marx, sino que lo que me interesa es enfrentarme a lo que son mis propias determinaciones. Entonces, por una parte, esto.

Un segundo aspecto de lo que vos dijiste, no me acuerdo si lo dijiste exactamente así, si el modo de producción capitalista necesita, lleva en sí la necesidad de superarse, lo que nosotros nos encontramos hasta acá es esto: en primer lugar, lo que miramos es que (y por eso yo insistía en

mirarnos a nosotros mismos) la mercancía es la forma que tiene nuestra relación social general, en lo que conocemos hasta acá. Y la conciencia enajenada en la mercancía es la forma que tiene nuestra conciencia en general. Por lo tanto, de ningún otro lugar nos podría brotar la necesidad de superar al modo de producción capitalista, porque no somos portadores de otra relación social. Si no, uno tendría que decir, bueno, yo tengo esta relación social, pero aparte tengo esta otra relación social, que debería ser más general todavía que la del modo de producción capitalista para poder decir, bueno, entonces va a derrotar, desde su exterior, a la del modo de producción capitalista. Entonces, yo no tengo otra relación social general. Por lo tanto, todo lo que pueda hacer como un sujeto histórico es el desarrollo de esta relación social que yo tengo y, por lo tanto, si el modo de producción capitalista encierra alguna necesidad de ser superado (y lo pongo en estos términos) brota de sí mismo. No brota de otro lado. No tiene de donde brotar, porque la superación del modo de producción capitalista como forma de organizarse el proceso de vida humana sólo puede ser desarrollado por los seres humanos. Y, por lo tanto, los seres humanos que lo pueden desarrollar son los que tenemos esta relación social general. Entonces, a veces aparece el planteo como si se fuera a superar (en este planteo de Lukács está puesto así, y en el planteo de Luxemburg está puesto así) por una cuestión mecánica; como si la conciencia fuera algo que corre por otra vía. Y lo que yo digo es que la organización de la vida social está portada en la conciencia y, por lo tanto, la superación del modo de producción capitalista toma forma en el desarrollo –hasta acá no visto, no nos lo hemos enfrentado– de la conciencia. Y, por lo tanto, está portado en la acción consciente y voluntaria de los individuos que lleven esa necesidad.

Un aspecto que tomaría... Sí, claro que no sólo tenemos que dar cuenta de la necesidad de mi acción, sino que cada uno tiene que dar cuenta de la necesidad de su acción, toda determinación concreta, incluyendo lo que hacemos acá. Y justamente, lo que nosotros nos enfrentamos acá es que... Más allá de las formas concretas que tiene en Lukács, porque Lukács habla de cosas que todavía nosotros ni vimos. Acá no nos enfrentamos al proletariado y demás. Pero que la conciencia de Lukács es una forma concreta particular del fetichismo de la mercancía. el fetichismo de la mercancía es verse a uno mismo como naturalmente libre y que las mercancías por sí tienen el atributo de ser objetos cambiables... Mecanismo automático (es lo que dice Lukács), hay una crisis económica, y la conciencia va por otro lado. ¿Por qué va por otro lado? Porque es una conciencia libre. Si no, no podría ir por otro lado. Entonces, uno se puede contestar a esta altura, desde el punto de vista de la producción de mercancías, por qué la conciencia de Lukács tiene la forma que tiene. De todas formas, sería sólo desde el punto de vista de la producción de mercancías, no desde el punto de vista del desarrollo pleno de las determinaciones del modo de producción capitalista. Lo cual es una respuesta en la cual uno dice, bueno, ésta es la conciencia normal. Ahora, ¿por qué tiene esta forma? ¿Por qué esa conciencia normal a veces aparece como la economía neoclásica, y a veces aparece como una conciencia revolucionaria? Bueno, eso es algo que uno se tiene que contestar. Pero lo que sí tiene de inmediato es que ésta es una conciencia normal. Con lo cual, cuando uno se enfrenta a esto con una conciencia que avanza en su libertad porque se reconoce en su enajenación, ésa es una conciencia anormal, en los términos que aparecen hasta acá. Y entonces, tiene que dar cuenta de cuál es la necesidad de esa anormalidad. Que no la puede dar cuenta a la altura que estamos, porque lo normal hasta acá es esto. Y lo otro, no apareció ninguna razón por la cual se pueda desarrollar una conciencia que se reconozca en su enajenación. En la producción de mercancías no hay ninguna razón para que ningún individuo tenga una conciencia que se reconozca en su enajenación. Al contrario, sí hay una razón para que no se reconozca en su enajenación. Entonces, yo lo pondría en estos términos. En realidad, el desarrollo que estamos haciendo acá es la respuesta de esa cuestión, la respuesta a por qué, cuál es la necesidad de una conciencia que se conoce en su enajenación. Y yo no lo quiero poner adelante, pero a mi entender esto es lo que es el Tomo I de *El Capital*. Es una conciencia que se conoce en su enajenación por primera vez, y que descubre qué potencias históricas tiene porque se sabe enajenada. Y esto es lo que está presentado allí. Entonces, por lo menos hasta el último día del Tomo I estamos desarrollando la respuesta a esta cuestión que vos planteás, de por qué uno lo puede mirar distinto, de dónde sale la necesidad de mirarlo distinto. Que no es un problema de viveza, ni de que se hizo la luz. Esto es una conciencia tan determinada como la conciencia que no se reconoce en su enajenación. Entonces, tiene que haber algo en la enajenación que lleve la necesidad de reconocerse en la enajenación. En la mercancía eso no está presente el desarrollo de esa determinación. Y por eso es que, para contestarse aún en este aspecto, es que uno no puede parar

acá. Uno tiene que seguir adelante, y no puede parar porque está preguntándose por cómo organiza su propia acción política y todavía no pudo dar cuenta de por qué debería haber alguna necesidad de una organización política que esté portada en una conciencia que se reconoce en su enajenación. Entonces, la respuesta es larga. La respuesta no es una respuesta inmediata. Justamente, se contrapone a la respuesta inmediata que de entrada dice que esto es una conciencia libre y que por eso se explica su carácter revolucionario. “Está oprimida, es libre, la cosa mecánica camina por allá, la conciencia camina por allá, y por eso se enfrenta a esa cosa mecánica y la va a superar”. Ésa es una respuesta fácil y rápida, por eso es que uno le puede hacer la crítica, apenas arrancó, de este aspecto. Del aspecto concreto del cuál es el por qué de las cuestiones concretas de Lukács, para eso uno tiene que avanzar un montón más. Pero para esta primera determinación que es por qué toman el trabajo abstracto como si fuera histórico, bueno, uno se lo enfrenté ahí. Se lo enfrentó muy al principio.

Otro aspecto que tiene esto. Vos decías que, para poder discutir esto, el resto de los presentes tendría que tener mucho más desarrollo. Tiene una contradicción en los términos, en dos sentidos. La primera contradicción es, bueno, éste es el proceso de desarrollo de la conciencia. El objetivo es que cada uno produzca su conciencia. El otro aspecto es, yo creo que ya lo planteé la primera vez: yo no quiero evangelizar a nadie, no quiero convencer a nadie de nada. Pero esto es muy en serio, porque es cierto que en una estructura que funciona de una determinada forma, se puede prestar a que haya una especie de autoridad moral que convence. Sería lo peor que se puede hacer, por parte de los dos lados. Ahora, al mismo tiempo, esto aparece contestado en algunas versiones sobre esto, bueno, entonces hacemos una discusión que tiene un carácter pseudo horizontal, y no hay alguien que lleve el hilo. Esto va más allá de eso. En primer lugar, en el proceso de desarrollo de la conciencia, nadie le puede producir la conciencia otro, cosa que ahora vamos a discutir con Althusser. Pero nadie le puede producir la conciencia al otro. El otro produce su propia conciencia. Uno puede operar en el proceso en que otro produce su conciencia, y toda actividad llamémosle docente tiene ese carácter. Uno opera en el proceso en el que otro produce su conciencia. Desde el jardín de infantes en adelante, el que tiene el papel llamado docente lo que hace es operar en el proceso que los demás producen su conciencia. El objeto de trabajo en ese proceso de cada uno es su propia conciencia. Salvo para el docente, cuyo objeto de trabajo es la conciencia de los otros, pero que no la puede producir por los otros. Los otros la producen. Hace poquito tuvimos algunas discusiones sobre esto, en las cuales aparece como si el individuo que recibe la enseñanza fuera una especie de víctima a la cual el sujeto del proceso de conocimiento es el que imparte la enseñanza. Y no es así. Eso es, de vuelta, es muy la imagen de la conciencia que es libre, porque esto se pone como diciendo el individuo vino libre y acá le expropiaron la conciencia. Y aparece esta inversión, que ahora en Althusser está inmediatamente puesta.

Entonces, el proceso de desarrollo de la conciencia es un proceso que tiene un carácter progresivo, en el sentido de que uno va avanzando en ese desarrollo. Y entonces, eso es lo que le da la potencia social al proceso de conocimiento. Si cada uno tuviera que avanzar en el desarrollo con absoluta independencia de todo lo demás, no sería producto del trabajo social, y cada uno volvería a descubrir lo mismo una y otra vez, y nunca se podría ir más allá de descubrir lo mismo una y otra vez. En este sentido, yo pude hacer estos desarrollos que hice porque tenía *El Capital* como herramienta. Si no hubiera tenido *El Capital* como herramienta no los hubiera podido hacer. El sentido del taller es que ustedes tengan como herramienta los desarrollos de *El Capital* de Marx y desarrollos que pueda tener hechos por mí, lo cual no quiere decir interpretar ni Marx ni a mí. Quiere decir enfrentarse al concreto que uno tiene delante y (en un proceso que es de reconocimiento, desde el punto de vista social, porque quiere decir que otro lo conoció antes) avanzar con mucha más firmeza. Lo cual quiere decir que uno está sometiendo a crítica (y acá la crítica tiene otra forma) el desarrollo de Marx y está sometiendo a crítica el desarrollo que hago yo. Porque si ustedes cuando avanzan se enfrentan a algo que es distinto a lo que cualquiera de los dos se enfrentó, o se está enfrentando, entonces lo están sometiendo a crítica, y dicen, esto no es la reproducción en el pensamiento de la determinación real. Acá se zarpó y salió con una representación, con una interpretación, con algo que no sigue el camino que se estaba planteando, y ya está la crítica. A esa altura ya está la crítica. Después hay que decir por qué se salió por ese lado y por qué uno no se sale por ese lado.

Entonces, yo quiero que sigamos discutiendo... Yo creo que hay otra cuestión, una vez intervine en la presentación de un libro donde mi intención inicial era ser amable con el autor, y el

autor empezó a decir “ah, el conocimiento dialéctico es una pavada”, y me produjo un estado de irritación... Porque no es fácil, es un proceso que lleva años de desarrollo. Entonces, el pensar que uno se puede apropiarse y desarrollar por sí mismo toda una cosa que tiene años de desarrollo es ilusorio... Yo fui amable, pero el autor se fue al baño mientras yo hablaba y le criticaba el libro.

Entonces, además yo lo presento en esto, porque estas discusiones aparecen un montón de veces. Y a veces aparece con el planteo, en el lugar donde soy muy estricto en eso de que ya vamos a llegar, y no lo voy a discutir, y no discuto nada de eso... “¡Entonces no vamos a llegar nunca!”, en cosas que tienen estructura de materia convencional de universidad. Y mi planteo es “pero vos hace 20 años que estás en el proceso de educación formación educativa para llegar hasta acá, ¿y no podés aguantarte dos meses que vamos a llegar hasta allá? Tuviste paciencia para poder hacer todo lo que hiciste, para poder tener una conciencia que opera en este terreno, ¿y dos meses es insoportable?”. Entonces, yo creo poder seguir discutiendo muchos años todas estas cosas con todos los que están presentes acá, ahora. pero creo que a cada uno le lleva muchos años de desarrollo... Hay otra cosa más. Cuando uno está haciendo un trabajo colectivo, los tiempos de alguna forma se rigen por el trabajo colectivo. Acá ni siquiera hay una coerción de, bueno, esto tiene que hacerse en 4 meses porque a los 4 meses se terminó el curso, y vos tenés una experiencia y lo que significa eso. Ahora, como es el proceso en el que cada uno produce su propia conciencia, no hay tiempos estándares de producción. hay quien necesita mucho tiempo, hay quien necesita menos tiempo. y sólo lo puede seguir desarrollando por sí mismo. Entonces, no es una discusión para ver si zanjamos acá o no la cuestión. mi objetivo en esa discusión es producir inquietud, no producir respuesta. tenía la experiencia con uno de los miembros de este centro que me decía “che, ¿qué pensás de tal autor de tal libro?” Y le empezaba a decir, bueno, mirá, me parece que dice esto, dice esto, dice esto... “Ah, ¡entonces no lo leo!” ¡No! ¡Leelo a ver qué te parece a vos! ¿Por qué vas a creerme a mí que, porque dice esto, no vale la pena leerlo? En ese sentido, el objetivo es no contestar, sino producir inquietud.

(...)

Pero es una etapa necesaria en el desarrollo. Yo no creo que sea una gracia. Que, al contrario, además se supone que es estimulante, que uno quiere contestar. Yo hago esta aclaración. Sé que las experiencias personales no sirven para nada... Yo tenía las cosas muy claras hasta cierto momento, pero en general era bastante más chico de lo que se es cuando uno tiene esas cosas muy claras, y de repente, todo eso que era claro no existía más. Y para mí era claro hasta un proceso de formación digamos, inconsciente, en el sentido de que yo no tenía intención de mirar y pensar las cosas de esa forma. Para mí esa era la forma natural de las cosas. Y eso que para mí era la forma natural de las cosas, de repente no existió más. Y durante todo un periodo muy largo... No voy a contar años, pero más de 15 años, yo intervenía... Después de haber sido muy discutiendo cuando tenía las cosas claras, discutía como un perro cualquier cosa que me ponían adelante... Empecé a tener esa sensación: yo oía a otra persona decir algo y decía “eso no es así”. Ahora, yo no sé por qué no es así. Entonces, ¿qué es lo que voy a decir? No, mirá, eso que vos decís no es así. ¿Por qué? Qué sé yo por qué. Yo me di cuenta de que no es así, pero no te puedo contestar por qué no es así. Entonces, me funcionó como un estímulo muy fuerte tratar de contestarme por qué las cosas esas no eran así. Yo tengo un ejemplo concreto con el libro de Sweezy. Yo usaba el libro de Sweezy con esta función: agarraba el libro de Sweezy y decía “esto no es así, hay algún lugar donde éste está diciendo disparates”. Especialmente porque terminaba con una conclusión que decía “pero es una diferencia menor, no importa entonces, y hay que tener fe en esto”. Entonces, a mí, que venía enfrentado a las cuestiones de fe, decía “no, esto está mal, y en algún lugar, este tipo para llegar a esta conclusión, volcó”. Lo volví a leer y no le encuentro dónde volcó. Y en un momento pasaron dos años entre una lectura y la otra, hasta que una vez lo volví a leer y dije, claro, acá está, acá es donde empezó a salir... Porque salió para este lado, llega a esta conclusión de que es una cuestión de fe. Entonces, es parte de un proceso de desarrollo de la conciencia... Esto de darle vueltas y vueltas y vueltas...

Lo que iba a decir es que no es por nada que hay tanto debate en torno a estas cosas. En realidad, yo cuando tiré eso no era para generar una crítica a tu taller, porque por alguna razón estoy haciendo tu taller. Pero lo que quiero decir es que, si hay algo que tenemos que tener siempre presente en todo este recorrido (que cada uno por sus razones decidió emprender) que sobre estos asuntos hay un montón de debates y un montón de planteamientos que no concuerdan y que a

veces no confluyen. Y entonces, es importante no olvidar que eso que vos decís, esa posible tentación que uno tiene de sentir que tal vez lo que vos estás planteando, lo que creemos que vamos comprendiendo nos satisface. En realidad, hay que estar siempre cuestionándose sobre esas cosas.

Totalmente. Totalmente, que la forma de cuestionarse es leer lo que dicen esos otros autores, mirando el concreto al cual se refieren. Y yo hago otra aclaración. Lukács, su vida personal la ignoro y me es irrelevante. En el caso de Luxemburg, yo tengo un profundo respeto por Luxemburg porque es una persona que puso su vida en una acción que ella lo miraba sin entender... Era una organización de esa acción que no tenía la conciencia plena respecto de sus determinaciones, pero que trataba de avanzar en un sentido progresivo en la sociedad. Entonces, se merece el mayor de mis respetos. Porque le tengo un profundo respeto es que, cuando agarro los textos, digo "esto no es así, no es así". Entonces, creo que la peor falta de respeto es decir, bueno, no es así pero como es fulano no le voy a decir... Eso me parece una falta absoluta de respeto a lo que es el producto de la acción del otro, porque los textos de Luxemburg son el producto de la acción de lucha. Entonces, me parece que sería faltarle el respeto no hacerle la crítica que corresponde. Miro la cosa de Walras, y no me merece el mismo respeto. Pero lo que trato de hacer es decir, bueno, esto es esto, por esto, por esto y esto. Expresa tal cosa, y será coherente. Habrá puesto su persona al servicio de lo que pensaba, pero no juega un papel progresivo en el desarrollo de la sociedad. No sé si hay algo más en esta larga discusión.

Me da la sensación de que usás la palabra conciencia con más de un significado. Una referida a ésta de conciencia libre, enajenada, y en este comentario, como un reconocimiento de la propia situación.

A ver, pero siempre es lo mismo, me parece. El objetivo es que ustedes produzcan para ustedes mismos una conciencia que avanza en su libertad porque se sabe enajenada. Fijate que es esta diferencia. Cuando digo conocerse es conocerse en las determinaciones, es saber que uno no es un individuo libre, lo que Lukács plantea es que uno es un individuo libre, y que por eso se opone desde fuera del desarrollo de esa organización automática del trabajo social. Eso es lo que plantea Lukács. Es lo contrario. Por así decir, el objetivo de Lukács, en ese sentido, es lo contrario del objetivo que me planteo yo. Lukács se plantea como objetivo que otros produzcan su conciencia como una conciencia que es libre porque es ajena al modo de producción capitalista. No porque está enajenada, sino porque es exterior al modo de producción capitalista y que debe ser desarrollada desde fuera del modo de producción capitalista. Y yo me estoy enfrentando a eso mismo, diciendo que la única forma de desarrollar una conciencia que sea portadora de la superación del modo de producción capitalista es sabiéndose... No quiero usar el término ahora, porque todavía es muy prematuro, pero conociéndose determinado por el modo de producción capitalista. No por estar afuera del modo de producción capitalista, sino por ser portador de las determinaciones del modo de producción capitalista. Porque me miro a mí mismo y digo "esto es una forma de existencia del modo de producción capitalista". Lo cual ya de por sí está hablando del carácter enajenado de la cosa, porque yo me tendría que mirar a mí mismo, y en lugar de decir "yo soy un modo de existencia de eso que se presenta como ajeno a mí", yo tendría que decir "yo soy un modo de existencia de mi propio ser social, que es mi participación en el proceso de metabolismo social". Y se me aparece invertido: en lugar de aparecerme como un atributo personal mío, yo aparezo como una persona que es atributo de su relación social, y que no puede controlar su propia relación social. Entonces, el planteo es absolutamente opuesto en ese sentido. Uno busca intervenir en un proceso en el cual otros producen su conciencia (no sé si Lukács se plantea así el problema o no, pero de hecho es esto) para que esos otros individuos fortalezcan la apariencia de que tienen una conciencia libre, que exteriormente está subordinada al modo de producción capitalista; el mío es para que esos individuos avancen en el desarrollo de su conciencia libre porque sepan que son portadores del modo de producción capitalista.

Ese proceso de reconocimiento de la conciencia enajenada de nosotros mismos, me da la sensación de que queda como una salida individual. O sea, como que ese reconocimiento de la conciencia enajenada, bah, a mi entender es un proceso más colectivo.

Como todo proceso de trabajo es la unidad de una acción individual y de un carácter social. Entonces, la conciencia no existe más que en la conciencia de cada individuo, por lo tanto, si un individuo no produjo su conciencia de una determinada forma, no es portador de esa conciencia. Entonces, por eso yo hago mucho hincapié en esto: uno no le puede producir la conciencia a los demás. Digamos, vamos a ponerlo así. Supongamos que ustedes tuvieran fe en esto que yo digo, y dijeran estas cosas son así. En ese caso, vamos a suponer que esto fuera efectivamente así, mi conciencia sería una conciencia objetiva plena. La conciencia de ustedes sería una conciencia que se detuvo en la apariencia de que la mía debe ser una conciencia objetiva plena. La única forma en que la conciencia de ustedes puede reconocerse o no en esto que estoy planteando, es que cada uno lo desarrolle. Con lo cual, siempre es un desarrollo individual. Como cualquier proceso de trabajo, siempre está portado en la subjetividad individual del que trabaja. El que no trabaja, no está trabajando. Ese proceso no es un proceso abstractamente individual. Es un proceso que es expresión de fuerzas productivas sociales. Y respecto de esto que estamos haciendo acá, la forma que tienen esas fuerzas productivas sociales son el texto de Marx (para ser limitado, porque en realidad hay otro montón de otras cosas que vienen antes)... El texto de Marx, mi exposición, que se convierten en instrumentos para que ustedes operen en la producción de su conciencia hasta que uno pueda decir “esto es todo bosta, entonces, yo voy a producir mi conciencia sacando esto lo más lejos que pueda”. Y eso es el proceso que cada uno hizo con eso que aparecía como fuerzas productivas sociales. Esto es la organización de una acción política, que sólo puede tener un carácter colectivo. Por lo tanto, sólo pueden ser hecho en un proceso colectivo. Ahora, el problema es que, por una serie de circunstancias (que son las determinaciones concretas de esto), yo me encuentro (vuelvo a hacer un montón de saltos) necesitado de darle una forma concreta a mi acción política que es ésta. Yo no lo puedo hacer como un proceso simplemente en el sentido que vos planteaste, digamos, inmediatamente colectivo (que era un poco lo que empezamos discutiendo al principio) porque mi objetivo de acción es operar en la producción de ese colectivo. Pero, al mismo tiempo, la producción de ese colectivo, hasta donde me alcanzan las fuerzas, tiene esta forma. Ése es el proceso de operar en la producción de ese colectivo. Por favor, vengan la próxima vez. Ninguno quiere venir a ese proceso... Yo tengo cierta resistencia, después en algún momento aflojé... ¿Por qué nunca trató de hacer talleres sobre el método dialéctico? ¿Por qué no empezamos hablando del método acá? Porque cuando uno hace una cosa sobre el método dialéctico como eje, termina siendo “créanme que esto es así”. Porque, en realidad, la única forma de hacerlo es que cada uno reproduzca por sí mismo el concreto que tiene adelante. Y en una cosa que es mucho más corta, y donde no hay oportunidad de hacer ese desarrollo que cada uno haga por sí mismo, termina siendo, bueno, sí, le creemos a este tipo, no le creemos a este tipo. En general, muchos me han creído, pero le creemos a este tipo que el método dialéctico debe ser así. Es algo que no puede tener un cuerpo que no sea el desarrollo de un concreto al cual uno se está enfrentando. Esa sí es mi interpretación, aclaró. Es a mi entender el por qué Marx no escribe un texto sobre el método dialéctico; lo que hace es mostrarlo cómo se desarrolla el método dialéctico. Porque, en realidad, no existe cuerpo por sí mismo para decir, bueno, en realidad consiste en esto. El “esto” son cuatro frases. Después, el problema es hacerlo. Y sólo se puede apropiarse ese método, haciéndolo. Entonces, aparece esto. No es que está planteado como una cuestión de carácter individual, abstracta. Lo que apunta es al ser social de cada uno, que está portado en la subjetividad individual de cada uno. No es que está fuera, como le parece el productor de mercancías que su ser social está fuera de él, está en la mercancía.

Yo no sé si es prematuro, pero voy a hacer otra aclaración que tampoco es para que dejen de venir. Para enfrentarse a esto... Por una determinación que no importa hasta acá, pero que tiene que estar porque es una determinación de la cual uno es portador... Para enfrentarse a esta forma de desarrollo de la propia conciencia, hay que ser una persona, vamos a poner, “complicada”. Porque si uno es una persona simple, lo que dice es “ma’ sí, la conciencia libre es la conciencia libre, no me vengas con vueltas”. Y rápidamente tiene una respuesta que lo que le dice es que esto no es así. Sólo una persona que es complicada, que no se satisface con una respuesta inmediata, que tiene que tener un cierto grado bastante grande de necesidad de contestarse las cosas como los demás no se la contestan, es que se enfrenta de esta forma a estas cosas. Entre las determinaciones de la propia conciencia, tiene que darse cuenta de que eso está presente. Eso también responde a una necesidad, y a una forma. La forma es que la conciencia libre es la forma

de la conciencia enajenada, con lo cual, todo el mundo es jodido, pero uno tiene que ser particularmente jodido. Aclaro que me reconozco plenamente en esas condiciones. Entonces, en esto que vos decís, hay determinaciones personales que no son un problema de abstracta capacidad intelectual para el desarrollo de esa conciencia, sino que son necesidades que tienen un montón de determinaciones y de las cuales, los que estamos acá, en principio, somos todos portadores por eso seguimos estando acá. No quiero que nadie la próxima diga que simplificó su situación y que no quiere venir más. Yo creo que para todo el que... Y creo que todos ustedes tienen inquietudes de investigación, es una condición para la personalidad en el modo de producción capitalista. Y como uno no tiene otro lugar para la investigación, si uno se satisface con respuestas inmediatas, entonces se le acabó el objeto de la investigación en dos minutos. Y ya no tiene nada más que preguntarse. Lo que vos decías del masoquismo es para tomarlo bajo esa forma, es que uno nunca puede estar satisfecho con lo que se contestó, porque si se está satisfecho con lo que se contestó no tiene nada más que investigar. Uno siempre tiene que contestarse lo que no se pudo contestar, por eso tiene una dosis de afirmación personal muy grande, de necesidad de afirmarse (por no decir soberbia) muy grande. Porque si no uno corta antes y se deja de joder. Bueno, no sé si esto fue productivo o fue una reunión improductiva, pero cada tanto yo creo que hace falta esta situación en la que estamos.

[Una compañera pregunta por qué no habló de Lenin]

Porque, en lo que yo conozco, Lenin no entra en esta discusión. Fijate que yo lo tomo sólo porque Lukács habla del trabajo abstracto. Entonces, lo tomo como prueba, si se quiere, de cómo eso que él arranca diciendo “el trabajo abstracto es histórico” se refleja en los desarrollos que va haciendo. La discusión con Lenin es una discusión distinta, a la que sólo se puede llegar cuando uno dice, bueno, ahora tengo la clase obrera, tengo el desarrollo de todas estas determinaciones, entonces, ahí es donde... Pero es recién ahí donde uno puede hacer la discusión, porque si no está discutiendo sobre una cosa que todavía son determinaciones muy abstractas. E incluso yo tengo una duda con respecto de la próxima reunión... Terminemos. Sólo nos queda Althusser. Lo de Sartre es casi anecdótico para ver las cosas que dice Sartre.

[Un compañero le hace un planteo sobre la utilidad de ver, caso por caso, la crítica a los distintos autores]

Sí, en realidad, uno lo está haciendo todo el tiempo, porque uno está mirando acá qué es el trabajo privado, que es el trabajo abstracto, qué es el carácter social del trabajo, y demás. Y en realidad, lo está haciendo porque en realidad lo que está mirando es el fetichismo de la mercancía. Cuando uno mira estas cosas dice esto es la conciencia fetichista: es el naturalizar la condición de individuo libre que es una determinación histórica propia del productor de mercancías... Que son formas posteriores a Marx. Mi intención era dedicarle mucho menos. Son formas del fetichismo que no existían en la época de Marx, justamente, porque entre otras cosas aparecen como economía política marxista. Entonces, el objetivo era decir, bueno, avancemos en un terreno que es el mismo terreno del Tomo I, pero que no se termina... Porque hay una cierta imagen de que el fetichismo de la mercancía es economía clásica y economía vulgar, que se asocia con la economía neoclásica. Pero es una imagen que hay, bastante generalizada, y que entonces, que la crítica a la economía vulgar es la crítica a la economía neoclásica. Entonces, uno de mis objetivos en este proceso es remarcar que la economía política, después de lo que hace Marx, no puede tener un carácter científico. Necesita volcarse a un carácter puramente ideológico donde ya no está buscando descubrir las determinaciones, sino que está tratando de construir la apariencia de la conciencia libre: como crítica al modo o como apologética al modo de producción capitalista. Pero se distinguen porque uno dice “éste es el mejor de los mundos” y la otra dice “éste era el mejor de los mundos para el individuo libre” y la otra dice “es el peor de los mundos para el individuo libre o hay otro mundo mejor para el individuo libre”. Y los dos parten de esa inversión. Si la superación del modo de producción capitalista es una organización consciente del proceso de vida social, eso quiere decir que tiene que ser hecho con una conciencia que se conoce a sí misma más allá de esas apariencias. Y entonces, si lo miro como acción política de la clase obrera, digo la conciencia superadora del modo de producción capitalista sólo puede ser una conciencia que empiece por

reconocerse en su enajenación. La otra, que está prisionera de la apariencia de la libertad, no es la conciencia que puede engendrar una organización consciente del trabajo social porque empieza por no conocer sus propias determinaciones. Entonces, por eso me parece muy importante. Por ahí yo quería detenerme... Incluso arranqué con menos detalle. Hay varios que pasé por arriba más o menos rápido. Me parecía que valía la pena mirar esto.

La otra cosa es que acá hay discusiones subterráneas. Yo dedico algunas de las cosas que digo a algunas de las discusiones subterráneas que sé que existen. Entonces, me parece también importante plantearlo. Porque, por ejemplo, Rubin tiene una aceptación absoluta hoy. Entonces, me parece que no detenerse a mirar Rubin... A Rubin hay que leerlo y hay que leerlo con detenimiento, porque hasta que uno le encuentra qué son las cosas que dice Rubin, es que hay que mirarlo empezando por la estructura que tiene la obra de Rubin. Ya con sólo mirarlo en la estructura uno tiene que empezar a pensar qué es lo que estaba haciendo. Me parece que, por ejemplo, hacer la crítica de lo de Rubin tiene una importancia grande, grande, porque si no, parece que podría ser o podría no ser. En el caso Althusser, en esta parte y después en una parte que sigue, me parece fundamental. Pero siempre coordinemos el trabajo colectivo, qué sirve y qué no sirve. Son sujetos sociales. La próxima terminamos con eso y arrancamos con el capítulo 2.

18 - Althusser y comienzo de la circulación hasta la forma de la relación social – 28/07/2009

No sé si hay algo que quieran plantear respecto de lo que vimos hasta acá, si no miramos lo último que nos faltaba en torno al tema del fetichismo, que es esto... Habíamos dicho que lo que nos quedaba por ver era, en particular, lo de Althusser. ¿Pero qué aspecto particular le vamos a mirar, para después verlo como parte del fetichismo de la mercancía? La vez pasada algo ya habíamos visto, en el sentido de que uno, a esta altura, se puede preguntar de qué trata la obra *El Capital*. Si uno mira cuando arrancó, que arrancó por la mercancía, podría parecer que era un texto que iba a tratar sobre las cuestiones que comúnmente se llaman de la economía política, de la economía, y que se estaba hablando de una cosa que, empezaba diciendo, es exterior a las personas. Pero, a medida que nosotros fuimos avanzando, a lo que nos llegamos a enfrentar es a esta determinación de la conciencia del productor de mercancías, que es un individuo libre porque está enajenado en su mercancía; está sometido a las potencias sociales que tiene el producto de su trabajo. Y esto quiere decir que está puesto, en el producto de su trabajo, la capacidad de ese individuo para organizar su participación en el trabajo social, para organizar su trabajo individual como parte del trabajo social. Y cuando nosotros dijimos qué es la conciencia, lo que habíamos dicho es que es el conocimiento que cada individuo porta de sus propias determinaciones como sujeto del proceso de trabajo, que va a realizar de manera individual como parte del trabajo social. Entonces, cuando uno mira la mercancía, lo que ve, a esta altura, ya no es simplemente una cosa, sino que lo que uno está viendo es la forma que tiene su conciencia enajenada. La capacidad de uno para participar en la organización del trabajo social, para regir qué es lo que uno va a hacer individualmente dentro de la unidad del trabajo social, no es un atributo personal del productor de mercancías, es un atributo de la mercancía. Entonces, yo miro mi mercancía y lo que veo es mi conciencia. Veo la forma que tiene mi conciencia, puesta fuera de mi persona. Es más, lo que veo es que tengo que actuar como personificación de esa relación social objetivada que tengo. Entonces, si uno vuelve a mirar lo que hicimos hasta acá en el primer capítulo, en realidad, de lo que estuvimos hablando desde el primer párrafo es de la conciencia del productor de mercancías. No es que de repente, en el desarrollo, pasamos de la mercancía a la conciencia. En realidad, cuando empezamos con la mercancía, de lo que estábamos hablando es de la conciencia enajenada del productor de mercancías.

Y esto uno lo puede poner en relación con las afirmaciones que se hacen respecto de que Marx en una época hablaba de la conciencia enajenada, hablaba de la enajenación, y que después no habla más de la enajenación. Y justamente, Althusser es, de alguna forma, el campeón de estas afirmaciones. Althusser lo que va a plantear es... Y lo va a plantear así, en las obras premarxistas de Marx, esto es, primero se va a referir a los *Manuscritos de 1844*... Marx hablaba, y lo cito tal como lo plantea, dice que hablaba sobre el “trabajo enajenado”, y que después va a hablar sobre el “trabajo asalariado”. Y Althusser va a plantear como que esto es un problema, en primer lugar, que se refiere al desarrollo de conceptos, que se pasa de un concepto al otro concepto, y que el concepto de trabajo enajenado no es un concepto científico, que es un concepto ideológico, y que Marx estaba influido por Hegel –y que por eso miraba estas cosas–, y que después se va a liberar de estos

planteos. Entonces, va a decir, entre otras cosas, que, por ejemplo, en *La ideología alemana* Marx hablaba abundante y directamente de la filosofía y de la ideología, pero habla muy poco de este tema (si es que habla) en *El Capital*. Y si nosotros miramos el fetichismo de la mercancía, eso es la ideología. Ésa es la determinación más simple de la ideología en el modo de producción capitalista. La ideología es una forma de conciencia que se detiene en una apariencia que no se conoce a sí misma de manera objetiva. Eso aparece contrastado con una conciencia científica. El fetichismo de la mercancía es pura y exclusivamente estar hablando de la ideología, pero no a partir de sus manifestaciones inmediatas, sino arrancando por la determinación más simple y específica que tiene esa conciencia en el modo de producción capitalista. Entonces, Althusser va a decir, bueno, acá es un problema de desarrollar conceptos, y empieza diciendo que en *El Capital* habría un desarrollo de carácter científico y que, en las obras anteriores, no. Pero después le empieza a agarrar más tirria en este sentido, y es notable porque escribe el prólogo a la edición francesa moderna de *El Capital*... Creo que la primera reunión les había comentado algo de esto. Está la versión hecha en vida de Marx, traducida por Roy y revisada por Marx, que tiene una serie de cosas que no se corresponden con la versión original. Y en la década del '70, en todos lados se hacen traducciones nuevas de *El Capital*. La del Siglo XXI es la castellana equivalente a esa. En la Italia hay una versión nueva. En Francia se hace una traducción, no tomando la de Roy, sino tomando directamente el original alemán. En Inglaterra se hace una traducción nueva al inglés... Es el prólogo a la edición francesa, en la cual Althusser dice que no hay que leer la primera sección del Tomo I, que hay que saltar el capítulo 1, 2 y 3. Y dice que esto es una recomendación imperativa (y el "imperativa" está subrayado en el texto), porque dice que si se comienza a leer el Libro 1 por su comienzo, es decir, por la Sección 1, o bien no se comprende y si abandona, o bien se cree comprenderlo (cosa que resulta aún más grave, porque existen grandes probabilidades de haber comprendido algo muy distinto de lo que hay que comprender). Entonces, hace el prólogo de un libro recomendando que uno empiece por no leer el libro tal como está desarrollado.

Lo que uno se puede preguntar es qué es lo que hay que comprender según Althusser. Él habla de la terrible sección primera, la mercancía-dinero alrededor de la famosa teoría del valor-trabajo, y que todavía ahí hay huellas hegelianas, y que por eso esto se hace incomprensible. Y que todavía hay en esta huella la teoría del fetichismo. Entonces, nosotros vimos que en otros autores aparecía, para explicar el valor, el trabajo asalariado; que primero para poder explicar qué es el trabajo asalariado, lo primero que uno tiene que explicar es qué es una mercancía. Y sin embargo, en esos autores, aparecía puesto al revés. Nosotros miramos cuál era el objetivo de eso, que es presentar al productor de mercancías como si fuera un individuo libre por naturaleza, que de fuera de su persona le surge, se le impone por sobre su persona, una dominación que es exterior a él y que lo tiene subordinado. Y que entonces, la superación del modo de producción capitalista, lo que encierra es la plenitud de la conciencia libre que se libera de esa dominación. Entonces, si miramos esa versión de Althusser, lo primero que va plantear es que, para poder explicarse las relaciones entre los agentes, hay que empezar por explicarse las relaciones entre las personas y los medios de producción. Con lo cual, lo que uno ya empieza teniendo es el tipo de planteo que va a hacer la economía neoclásica, o que hace la economía neoclásica, de que las determinaciones de valor son relaciones de las personas respecto de las cosas, no son relaciones entre las personas. Y entonces, ¿qué es lo que Althusser va a ir planteando? Que, en primer lugar, un discurso científico no puede tener sujeto. Dice que todo discurso que tiene un sujeto es un discurso de carácter ideológico. Y esto quiere decir que lo que Althusser está diciendo es que la conciencia libre del productor de mercancías no puede ser el sujeto de su propio desarrollo a través de reconocerse en su enajenación; no puede conocerse objetivamente en su enajenación. Lo que va a decir es que todo conocimiento lleva en sí un desarrollo de carácter ideológico, y que esto es así de manera natural. Dice: *"es decir, que tanto el autor como el lector de estas líneas viven espontáneamente o naturalmente en la ideología, en el sentido que hemos dicho, que el hombre es por naturaleza un animal ideológico"*. Con lo cual, la organización consciente general del trabajo social es algo que está borrada de entrada. Después va a agregar que la ideología es eterna, igual que el inconsciente, y dice *"agregaré que esta comparación me parece teóricamente justificada por el hecho de que la eternidad del inconsciente está en relación con la eternidad de la ideología en general"*. Esto es lo mismo que nosotros veíamos en los planteos del psicoanálisis va a aparecer puesto acá diciendo que es imposible una conciencia objetiva.

Entonces, ¿cuál es el problema que queda para Althusser? El problema es que el individuo (el obrero, en particular) está sometido a toda una serie de cosas, de reglas, que reproducen ese propio sometimiento, y que lo sujetan a la explotación y a la represión. Entonces, acá aparece que es una conciencia libre que está sometida, exteriormente a sí, a esta dominación. Y esto, de vuelta, uno tiene acá sintetizadas todas las determinaciones que nosotros veníamos viendo antes, porque lo que hace este planteo es repetir la conciencia... En este caso es simplemente la conciencia vulgar del productor de mercancías que le aparece que su interrelación social es algo que le viene de fuera de su condición de individuo abstractamente libre. Y entonces, lo que pone en cuestión Althusser es que la superación del modo de producción capitalista consiste en cambiar una ideología burguesa por lo que él llama la influencia de la ciencia marxista de la sociedad, para la transformación de la ideología espontánea, reformista, del movimiento obrero en una nueva ideología. Acá esto se corresponde muy fuertemente, creo que lo hablamos la otra vez, con las imágenes de que el individuo que está desarrollando su conciencia no es él el sujeto de la producción de su conciencia, sino que su conciencia es producida por, en los términos que aparecen Althusser, los aparatos ideológicos del estado. Lo que uno tiene delante es que la situación del obrero que está entrando la escolaridad no consiste en que viene con una conciencia libre, y que la estructura escolar se le va a cargar, sobre esa conciencia libre, exteriormente una conciencia que lo somete. Ése es el proceso de producción de la conciencia en el modo de producción capitalista. No se viene con una conciencia libre, se viene ya con la conciencia libre como forma de la conciencia enajenada, y ésta es la forma en que se desarrolla esa conciencia. No es que hay una intervención exterior en el proceso de producción de la conciencia del obrero. La imagen es que el obrero podría desarrollar otra conciencia, pero como le viene esta cosa, desarrolla una conciencia que está sometida a la ideología burguesa. Esa conciencia que desarrolla el obrero es la conciencia del productor de mercancías. La forma necesaria de desarrollo (después vamos a ver por qué) es la estructura de escolarización. No es que viene de fuera del proceso en el cual el obrero produce su conciencia. Ésa es la forma que tiene el proceso en el cual el obrero produce su conciencia como individuo libre, que es portador de la enajenación.

Acá lo que está borrado es que de lo que se trata es la forma en que los individuos (que son individuos libres) organizan su proceso de metabolismo social. Aparece como si fuera que hay... Acá, en términos textuales, dice “de lo que se trata es de asegurar el predominio de la clase dominante”.

Eso aparece puesto como si fuera el único objetivo de la educación...

Eso es lo que aparece puesto, pero lo que pasa es que aparece puesto como si el proceso de producción de la conciencia fuera algo, por así decir, “artificial” respecto de la conciencia del obrero. En el lugar de decir que ésta es la forma en que se produce la conciencia del obrero, porque ésta es una conciencia libre que es portadora de la enajenación, está visto como si el obrero llegara a ese proceso con una conciencia abstractamente libre, y ahí se lo sometiera una dominación. En lugar de decir que es la organización del proceso de vida social, lo que está puesto es asegurar el predominio de la clase dominante.

Entonces, lo que está criticando acá es que es irrelevante el rol de la escuela.

No, no, en absoluto. Pero es el lugar en donde el individuo forma su conciencia, produce su propia conciencia. Después vamos a ver por qué existe la escolaridad, pero bastante más adelante vamos a ver por qué la necesidad de la escolaridad en el modo de producción capitalista. Que, de hecho, es una determinación propia del modo de producción capitalista: la escolaridad generalizada no existe antes del modo de producción capitalista. Dejémoslo pendiente, pero no es que uno llega a la educación formal siendo un individuo abstractamente libre, y ahí lo que se le mete en la cabeza es la influencia para asegurar el dominio de la clase dominante. Lo que uno tiene que mirar es cómo se organiza el proceso de metabolismo social. Y entonces, en ese proceso, el individuo es el sujeto de la producción de su conciencia. Ya llega con una conciencia que es libre porque está enajenada, porque si no, no hay otra forma de ser libre. Y lo que hace ahí es desarrollar la forma plena de esa conciencia. Entonces, juega un papel central. Ahora, no es que influye desde afuera de las conciencias libres. Porque él lo que dice es que hay que reemplazar esa ideología por una ideología

que tenga un carácter revolucionario. En lugar de ser el planteo “hay que conocer objetivamente las determinaciones”, terminan siendo dos planteos que se diferencian tan solo por el contenido revolucionario o no que tienen. Y cuando dice eso, sigue pensando que el individuo tiene la conciencia libre y que, por eso, con un buen contenido, va a desarrollar plenamente su conciencia libre en la pureza abstracta de esa conciencia libre. Entonces, no es que no es relevante, pero es como si uno dijera (que en otros terrenos aparece): el hecho de tener que consumir ciertos valores de uso, eso es lo que me hace portador de la enajenación. Si yo no consumiera esos valores de uso, entonces sería un individuo libre. ¡No! Lo que pasa es que consumo los valores de uso que la unidad del proceso de metabolismo social me dice que tengo que consumir. Yo, más o menos, en mi conciencia individual, soy portador de las necesidades de mi reproducción dentro de ese proceso de metabolismo social. Y, como portador de esas necesidades, sé lo que tengo que consumir. Si yo miro en este sentido la propaganda, no es que la propaganda me influye, por así decir, respecto de una conciencia libre. Ésa es la forma que tiene que yo consuma ciertos valores de uso y no consuma otros. No lo puedo separar como si fuera algo que está puesto exteriormente, y que me cae desde afuera. Tengo que mirar qué papel juega eso dentro de la unidad general de este proceso de metabolismo social que, a esta altura del desarrollo que estamos mirando, no aparece por qué se consumen ciertos valores de uso y no otros valores de uso; ni por qué, entre los consumos de valores de uso, está el proceso de educación formal, o por qué no hay proceso de educación formal. Pero sí, la escuela juega un papel central en el desarrollo de la conciencia. Pero no sobre la base de que es una conciencia libre, que desde fuera se la influye. Es que ésa es la forma de producir la conciencia en el modo de producción capitalista. No sé si queda claro...

Y la otra cosa es que no es que la escuela es funcional a eso. Ésa es la forma que tiene. No hay otra. Hace falta producir cierta forma de conciencia que va más allá de simplemente que la conciencia libre es la forma de la conciencia enajenada. Eso tiene que tener formas concretas desarrolladas. Entonces, ¿cómo se produce esa conciencia? La forma de producir esa conciencia es la estructura educativa. Esto tiene relevancia en este sentido: es totalmente abstracto por la altura en que estamos, pero si yo me planteara actuar en la estructura del sistema educativo, lo que está en juego es que yo no puedo pensar que puedo revolucionar la sociedad porque revolucione el sistema educativo; que para revolucionar el sistema educativo tengo que revolucionar la sociedad; que si yo quiero operar sobre el sistema educativo tengo que tener en claro que ésta es la forma en que se produce una conciencia libre como portadora de la enajenación; y que entonces, a partir de eso es que puedo operar (si descubro que existe la necesidad de ese desarrollo) para producir una conciencia que es libre porque se conoce en su enajenación. Pero no puedo pensar que si yo empiezo a decir “bueno, ahora somos todos libres, somos todos libres” va a cambiar ni la organización de la sociedad, ni siquiera la organización del sistema educativo... Cosa que aparece en algunos planteos. Hace poco hubo una reunión para discutir estas cosas. Hay quien plantea casi que, desde una cátedra universitaria, poco menos que se revoluciona las relaciones sociales. Me parece que hay que mirar cuál es el orden de las determinaciones... Y una de las cosas que Althusser va a borrar es que justamente, como acá no hay sujeto, no hay determinación, todo termina todo (que es uno de los papeles centrales que va a cumplir Althusser) entonces, nunca puede haber una acción que está organizada sobre la base de una conciencia que dice conocer sus determinaciones. Hay algún discípulo de Althusser que lo que van a ir a plantear, siguiendo esto, es que como todo determina todo, acá nada se puede conocer, lo único que importa es tener una ideología revolucionaria. Y es revolucionaria porque yo digo que es revolucionaria, digamos, porque en última instancia, si todo determina todo, no sé por qué esa ideología habría de ser revolucionaria... Suponiendo que uno, además, puede hablar de ideologías revolucionarias en el sentido de que estamos diciendo que está en juego una organización consciente, y la ideología es una conciencia que se detuvo en una apariencia. Pero bueno, no sé si contesto tu inquietud.

Bueno, y lo último que yo había dicho de hablar era de Sartre. Lo de Sartre es simplemente para hacer esta referencia. Porque Sartre es, de alguna forma, lo que aparece como la contracara del planteo de Althusser. Si Althusser dice hay un Marx premarxista que no es científico, y a partir del capítulo 4 de El Capital aparece un Marx científico... Hago esta observación para completar lo de Althusser: cuando nosotros mirábamos esos economistas que tenían que ir a la forma del trabajo asalariado para explicar el valor, en realidad, Althusser hace lo mismo. Y lo que nos encontramos es que uno encuentra las determinaciones más simples de la enajenación en la pureza del individuo que es libre. Porque cuando uno mira al obrero asalariado... Tomémoslo simplemente como a uno le

aparece en la inmediatez de esto... El obrero asalariado aparece como un individuo que es libre pero que no tiene el control pleno sobre su trabajo individual, porque está sometido al control del capitalista. Y entonces, recién cuando aparece ese sometimiento es que todas estas versiones van a poder decir “acá hay un carácter enajenado del trabajo”, que es lo que hacen de angelis, holloway y demás. Y lo que nosotros estuvimos viendo es que justamente, cuando uno tiene la plenitud de la libertad humana tal como se conoce hasta acá, que es un individuo que tiene el control pleno sobre su trabajo individual, ahí está la enajenación. Uno no tiene que ir al obrero asalariado para encontrar donde está la enajenación; que la enajenación está en la determinación más simple del productor de mercancías. Y todos estos planteos que dicen que hay que saltar la primera parte, como dice Althusser, que no vale la pena leer porque confunde... O los otros, que dicen que para entender la primera parte, uno tiene que haber mirado la forma que tiene el trabajo asalariado. Lo que hacen es, como alimentan la apariencia de que la libertad es una condición natural, no quieren ir a mirarla en el lugar donde uno ve la libertad en su determinación más simple, la ve que es específica de la producción de mercancías, por lo tanto, es específica del modo de producción capitalista, y que lo que encierra es su enajenación. Hace falta empezar después para poder atribuirle al sometimiento, a las potencias sociales que tiene el producto del propio trabajo, que aparezca ese sometimiento bajo una forma concreta del trabajo asalariado; de que el obrero, como individuo libre, está sometido al dominio de alguien en la organización de su trabajo.

En el caso de Sartre, lo que aparece es al revés. Y básicamente, no hay un desarrollo, por lo menos yo no encuentro un desarrollo muy sustancial. Pero, simplemente, el planteo es que en el Marx de los *Manuscritos de 1844* ahí se habla de la libertad humana, y ahí se habla de un hombre que está en posesión de su destino, y que esto es esencial para el objetivo final del revolucionario. Y va a firmar esto: *“el socialismo no es otra cosa que el medio que permitirá realizar el reinado de la libertad. Un socialismo materialista es contradictorio, porque el socialismo se propone por fin un humanismo que el materialismo hace inconcebible”*. Entonces, acá está la consagración inmediata de la ideología. Después lo que va a plantear es que tiene que haber una subjetividad, pero que esa subjetividad tiene una correlación con el mundo. Y de vuelta, está la exterioridad entre la unidad del proceso de metabolismo social y lo que aparece como la apariencia inmediata del productor de mercancías, que es un individuo abstractamente libre, puesto como condición natural de la existencia humana y superación del modo de producción capitalista. Y la parte más tragicómica de Sartre es que este planteo que él hace dice, bueno, éste era el planteo que tenía marx. Lo cito textualmente: *“ésta era, ni más ni menos, el punto de vista de Marx en 1844, antes de su nefasto encuentro con Engels”*. Así que la culpa la tienen las malas compañías en las que andaba marx. La culpa la tiene Engels. Y bueno, yo para cerrar con lo de la filosofía, me parece que vale la pena reflejar una cosa que plantea marx, está en los *Manuscritos de 1844*, donde dice: *“el espíritu filosófico no es a su vez sino el enajenado espíritu del mundo que piensa dentro de su autoenajenación, es decir, que se capta a sí mismo de forma abstracta. (...) Lo que en general constituye la esencia de la filosofía, la enajenación del hombre que se conoce o la ciencia enajenada que se piensa”*. Entonces, es el individuo que está prisionero de su enajenación, que se ve a sí mismo como abstractamente libre, y que se piensa en esa condición. Bueno, y con esto yo daría por terminado la cuestión del fetichismo. No sé si quieren discutir algo de todo esto.

¿En algún lugar Marx se mete con el tema educación directamente, o es un planteo que hace Althusser?

Que yo recuerde (y más o menos rápido, porque puede ser que haya muchas más cosas...), en *El Capital* aparece toda una serie de planteos, pero en forma muy incipiente, de la necesidad, de por qué el obrero tiene que pasar por el proceso de escolarización. Eso está en la parte de plusvalía relativa. Es posible que en la *Crítica al Programa de Gotha* aparezca ya como problema más inmediato. Pero ahí sí que yo no me acuerdo.

Pero sólo aparece una cuestión que tiene que ver con que... Él lo plantea como que, en realidad, existe en el progresismo una defensa de que la escuela tiene que ser estatal, y él dice, bueno, la escuela no tiene que ser estatal. Justamente, no tiene que ser estatal.

Sí, lo que pasa es que requiere una discusión mucho más larga. Que yo recuerde, hay una referencia a la ciencia y a la fragmentación de la ciencia, que está en los *Manuscritos de 1844* también. Y no recuerdo otra cosa, pero puede ser. Digamos, hay referencias después en el Tomo III en algún lugar, cuando habla de la función del capitalista, hecha por un obrero. Hace una referencia así, al pasar, esto no tiene que tener una determinada formación profesional. Pero no más que eso. Pensá esto: en el planteo de Althusser... Que además él mira como original... Él lo que hace hincapié, cuando hace la discusión de lo de la base y la superestructura dice, bueno, pero eso es una explicación formal o algo por el estilo. Hay que ir más allá de esto, y eso lo hace el trabajo ése de los aparatos ideológicos del estado. Pero él lo plantea abiertamente como una cuestión de que el obrero es un individuo que tiene una conciencia libre y que en la escuela se la estropean. Y que hay que contraponerle a eso, no una formación objetiva (porque dice que esto es imposible), sino que hay que contraponerle otra ideología, otra formación que es no objetiva. Y a mi entender, esto es absolutamente incompatible con cualquier desarrollo de los que hace marx. Es esto, es el cultivo de la conciencia aparentemente libre, y no de la ciencia, sino de la ideología como forma de desarrollo de la conciencia de la clase obrera. Y lo que Marx va a hacer siempre mucho hincapié es en el desarrollo de una conciencia científica, no ideológica. Va a cuestionar permanentemente las construcciones de carácter ideológico. Entonces, no me parece que uno pudiera encontrar algún antecedente de estas cosas que dice Althusser en marx. No sé si hay algo más, o algo de todo esto que quieran rediscutir.

Bueno, entonces sigamos avanzando, pero miremos dónde estamos parados. En algo que también vimos la vez pasada, o la vez anterior. Uno puede decir que el capítulo 1, de lo que trata, es de la conciencia del productor de mercancías. Y ahora, lo que tenemos delante es... ¿Con que terminó el capítulo 1? El capítulo 1 terminó con la forma fetichista que tiene esa conciencia, en particular, además, en la economía política y en la economía vulgar. Entonces, en, por así decir, la conciencia del productor de mercancías funcionando en la plenitud de funcionamiento, pero hasta acá vimos en la plenitud de su funcionamiento dentro del proceso de producción de mercancías. Y ahora, entonces, tenemos, por así, decir al productor de mercancías que produjo su mercancía, y todavía no vimos cómo se desarrolla el ejercicio, el despliegue de esta relación social, que está portada en su mercancía. Y lo que tampoco vimos es qué unidad hay en este proceso de metabolismo social, porque hasta acá lo que dijimos es no hay relación social en el momento en que se realiza la producción. Cada productor de mercancías resuelve, por su conciencia libre, qué forma concreta le va a dar a su gasto de fuerza de trabajo social en general. Y si lo que hizo es un gasto socialmente útil, esto se va a representar, materializado en la mercancía, como el valor de la mercancía. Y entonces, el paso siguiente al que nos lleva directamente el punto en el que estamos es arrancar con el movimiento que hacen las mercancías; el despliegue de esta relación, del ejercicio de esta relación social. Y para hacer ese despliegue, uno tiene que salir del proceso de producción. Para ver la unidad del movimiento, uno tiene que salir del proceso de producción, porque en el proceso de producción todo lo que hay son trabajos privados, que pueden o no ser trabajo socialmente útil. Y lo que tiene que mirar es cómo se despliega la relación. Y para eso tiene que salir de la producción y entrar en la circulación. Y esto es el paso que va a aparecer dado, pasando a la circulación en el capítulo 2. El contenido de lo que nosotros vamos a tratar de ir siguiendo es: nosotros tenemos la conciencia libre como forma de la conciencia enajenada; tenemos que, si hay alguna potencia para superar esa enajenación, la potencia no viene del control pleno sobre el trabajo individual, porque ese ya lo tiene el productor de mercancías. La potencia sólo puede venir del desarrollo de la negación de ese control, que es el carácter social que tiene el trabajo cuando se lo realiza de manera privada e independiente. Y entonces, lo que nosotros tenemos como hilo para avanzar, o como cosa abierta para avanzar, es preguntarnos por el desarrollo de la enajenación: ¿qué formas va tomando el desarrollo de la enajenación? Y vamos a ver, entonces, ahora, cuando entramos en la circulación, cómo se presenta eso y qué desarrollo tiene la enajenación ni bien uno lo mira en la circulación.

Una observación: cuando Marx va a dar este paso, la forma de la exposición vuelve a ser lo que aparece como una observación inmediata. La forma que va a tener esa exposición como observación inmediata es que las mercancías no pueden ir solas al mercado, no pueden cambiarse por sí mismas, y que, por lo tanto, ahora lo que uno tiene que mirar es a los poseedores de mercancías. Y que esos poseedores de mercancías dominan a las mercancías, las someten y pueden apoderarse de ellas. Entonces, cuando nosotros mirábamos esto, lo que teníamos era, en la

producción lo que vimos es esto de que la conciencia libre es la forma de la conciencia enajenada en la mercancía. Pero cuando vamos a la circulación, lo primero que aparece es que es al revés: que la conciencia del individuo domina a la mercancía. Y hay otro paso (que está puesto así, sin ninguna referencia específica, pero que hay una diferencia notable entre el capítulo 1 y el capítulo 2) que es que en el capítulo 1 siempre se hablaba del “productor de la mercancía”, y en el capítulo 2 se pasa a hablar del “poseedor de la mercancía”. Porque en la circulación uno sabe de dónde sacó la mercancía el que la trae. Lo que importa es que es de él la mercancía. Entonces, parece una sutileza, pero va a encerrar... Es, por así decir, un punto de partida de todo un desarrollo que va a ir siguiendo después.

Ahora, lo primero que uno tiene es esa apariencia de que acá se impone la voluntad del poseedor de mercancías. E inmediatamente después en el desarrollo, lo que aparece es lo que ya se conocía de la conciencia del poseedor de mercancías. Que en realidad, es una conciencia que está enajenada en la mercancía, y que lo que hace esa conciencia es actuar como personificación de las potencias sociales que tiene la mercancía, es decir, de la capacidad de la mercancía para relacionarse. Porque la mercancía, como cosa, no se puede relacionar por sí misma. Y entonces, lo que va a aparecer es la forma concreta que tiene la relación social, el desarrollo pleno de la forma concreta que tiene la relación social entre los poseedores de mercancías, que es que esa relación indirecta que se establece a través del cambio de mercancías, toma la forma necesaria de una relación directa entre los poseedores que intervienen en esa relación directa, como conciencia y voluntad de las mercancías. Y que la relación indirecta que se establece a través del cambio, es decir, el cambio de mercancías como tal, siempre tiene por forma necesaria una relación que es distinta, que es al revés de la relación indirecta, es una relación directa, que es el contrato de compra-venta. Y entonces, yo me voy a detener en una cosa acá de manera esquemática, y dejar abierto una serie de cuestiones, porque no las quisiera desarrollar plenamente ahora. Pero es esto... Bueno, algunos me han visto hacer este dibujito muchas veces, pero me parece que sintetiza bien la cosa. Y yo no sé si lo habíamos hecho ya alguna vez... ¿Qué es esto? Si uno miraba a los productores de mercancías (o en este caso, los poseedores de mercancías) lo que tenía eran dos personas. Yo creo que alguna vez lo había puesto así, como personas tienen un nombre. Supongamos que se llaman Juan y Pedro. Que, como personas, no tienen ningún vínculo directo. Relaciones personales acá no hay en la organización del trabajo social. Que se relacionan socialmente entre sí de manera indirecta, a través del cambio de sus mercancías. Para tomar el ejemplo que teníamos acá, eran los 10 platos de ñoquis que se cambiaban por un par de zapatos. Y que esa relación indirecta es lo que determina la conciencia de estas dos personas como personificaciones de sus mercancías. Que habíamos dicho a éste como el sr ñoquis, y a éste como el sr zapatos. Eso es lo que teníamos en el capítulo 1. Ahora lo que nos encontramos ni bien entramos a la circulación, es que esta relación indirecta, que es un cambio de mercancías que no se puede hacer por sí mismo, se realiza bajo la forma de una relación directa en la cual entran como personificaciones los dos. No como personas, justamente, lo que va a aparecer inmediatamente es que parecían personas que tenían el dominio sobre sus mercancías, podían apropiárselas... Lo que se nota inmediatamente después, lo que se pone de manifiesto es que, en realidad, sólo entran en esta relación como personificaciones. Y esto es el contrato de compra-venta. Esto es una relación indirecta. La relación entre las mercancías es una relación indirecta, que determina la conciencia de las personas como personificaciones. Que, como tales personificaciones, entran de manera consciente y voluntaria en esta relación directa, que es el contrato de compra-venta. Y entonces, lo que uno se encuentra aquí apenas arrancó (y Marx lo va a remarcar) es que, siempre, esta relación indirecta tiene la forma de una relación directa entre las personificaciones. Y que siempre esta relación directa entre las personificaciones (qué es el contrato de compra-venta) tiene como contenido esta relación indirecta se establece a través del cambio de mercancías. La relación directa entre las personificaciones, el contrato de compra-venta, siempre es la forma en que se realiza una relación indirecta a través del cambio de mercancías. Y que, a su vez, esto mismo mirado al revés, ése contrato de compra-venta siempre tiene como contenido un cambio de mercancías.

Y acá van a aparecer varias cosas, que algunas las voy a dejar simplemente marcadas, pero Marx ya le da un hombre y hace una diferenciación en esto. Lo que dice es que esto que está acá son relaciones de carácter jurídico, que tienen por contenido la relación indirecta. A esto Marx lo llama “relaciones jurídicas” y uno a esto lo puede llamar “relaciones económicas”. Ahora, cuando uno mira esto, lo que se encuentra es que, si yo me limito a mirar la relación de carácter jurídico, lo que

me va a aparecer es la conciencia libre que está dominando sobre las mercancías. Si yo miro la unidad de la relación, lo que sé es que ésta es una conciencia enajenada en la mercancía. Ahora podemos volver a mirar todo lo que estuvimos viendo del fetichismo de la mercancía. ¿Qué hace la economía, para tomar el caso concreto de la economía política clásica, neoclásica y la economía política crítica? Lo que nosotros tenemos acá es que esta relación indirecta es la que determina a la conciencia como una conciencia libre, que lo que tiene que hacer es personificar, en la relación jurídica de cambio, las potencias sociales que tiene la mercancía. Que porque existe esta relación indirecta es que esta conciencia es libre. ¿Qué hace la economía, en particular, uno lo puede empezar tomando por la economía clásica? Empieza mirando la apariencia de la circulación, y a través de eso explica por qué hay cambio. Es decir, cuando Smith quiere explicarse qué forma tiene la relación social que él está mirando, empieza porque hay una propensión natural a cambiar o permutar, que es un atributo de la conciencia libre. Y a partir de esa afirmación, explica la relación indirecta, explica el valor en cambio de las mercancías. ¿Qué hace la economía neoclásica? Lo que la economía neoclásica dice es que hay una conciencia que es libre y que elige, y por eso los bienes tienen valor. Porque hay un principio de utilidad total creciente y de utilidad marginal decreciente, que es un atributo de una conciencia libre, que puede elegir qué es lo que quiere. Por eso, es que las mercancías se cambian. Y cuando nosotros lo estuvimos mirando en los casos de las distintas versiones, mirando en particular la economía política marxista, lo que nos encontrábamos era que hay una conciencia libre que está sometida exteriormente a estas relaciones de cambio. Pero el problema de la transformación de las relaciones sociales está puesto en el movimiento de esta parte de la conciencia, que va a liquidar... Es decir, la conciencia que aparece como libre en la circulación, que va a liquidar la relación indirecta. Porque la conciencia libre de la circulación es la forma que tiene la relación indirecta. Entonces, aparece esto invertido. Y esa inversión necesita ir a la circulación. Marx va a plantear un montón de veces, referido en particular a la economía vulgar, que necesita ir a la circulación a buscar las explicaciones, o pretender explicar el movimiento de las relaciones sociales a partir de las apariencias de la circulación. Y eso está efectivamente, cuando uno lo mira en esta unidad, está dada vuelta la relación.

Para mí, las dos relaciones son indirectas. Entonces, no entiendo por qué hay una que es directa y otra que no.

Es una relación indirecta que tiene la forma de una relación directa. Yo tengo que ir a hacer un contrato con el otro poseedor de mercancías para cambiar nuestras mercancías. Esa es directa, porque yo aparezco estableciendo... Porque yo cuando voy a intercambiar mercancías me relaciono directamente con el poseedor de la otra mercancía. Yo tengo que decirle al otro "yo quiero cambiar mi mercancía por la tuya". El otro me tiene que decir "yo quiero cambiar mi mercancía por la tuya". Bueno, ¿en qué proporción las cambiamos? Entonces, es toda una relación que tiene una forma consciente y voluntaria. (...) La relación directa es la forma en que se realiza esto. 10 platos de ñoquis no se cambian por sí mismos por un par de zapatos. Siempre 10 platos de ñoquis se cambian por un par de zapatos (que es una relación entre cosas) bajo la forma de que poseedor de los 10 platos de ñoquis y el poseedor del par de zapatos se ponen de acuerdo voluntariamente en que van a hacer el cambio. Es una voluntad. Ahora, ¿qué voluntad es? Cuando uno lo empieza a mirar, y mira lo que pasa en la circulación, parece que fuera una voluntad abstractamente libre. Yo hago lo que quiero con mi mercancía. La domino. Cuando uno mira el contenido de esa relación, dice "no, ésta es la voluntad libre que es portadora de la enajenación". Yo tengo que personificar mi mercancía en esta relación. Entonces, establezco un vínculo directo de cambio con el poseedor de otra mercancía. En nombre de mi mercancía, no lo hago en nombre mío. Lo hago en nombre de mi mercancía, y el otro lo hace en nombre de su mercancía. Porque en realidad ésta es la relación que hay entre estas dos personas, lo que pasa es que no hay vínculo personal directo. Pero ésta es una relación que sólo existe en su unidad. No existe cambio de mercancías que no tenga la forma de una relación directa entre poseedores de mercancías (que es lo que se llama "relación jurídica"). No hay relación jurídica que no tenga por contenido el cambio de dos mercancías. Entonces, uno cuando lo va desarrollando, va avanzando sobre la forma concreta que tiene esta relación. Y en este sentido, yo decía la otra vez, ¿qué pasa si uno corta el desarrollo? Si yo arranco por la circulación (que es desde donde uno arranca, porque además es donde uno ve que se establece el vínculo social) y me detengo en esto, lo que me queda es la apariencia de que de la voluntad libre de los individuos brota

la organización social (que ahora yo voy a hacer una referencia que va más allá de eso), y me quedé con la apariencia. Ahora, voy hasta el contenido de esa relación y descubro el contenido, pero me detengo acá. Me quedo con el capítulo 1 de *El Capital* porque me gustó tanto que acá se termino y no necesito nada más para seguir avanzando. Y entonces yo construí una apariencia: la apariencia de que las mercancías se cambian por sí mismas. Uno dice “nadie se detiene ahí”. La economía se detiene ahí. Y lo que dice es que es el mercado el que establece la organización de la vida social. Las relaciones jurídicas son cosas que pasan fuera de lo que es la propia organización “natural” de la vida social. Entonces, es detenerse en este punto, y haber construido la apariencia de que la relación social se explica pura y exclusivamente, o simplemente, por el cambio de mercancías. ¡No! La relación social uno tiene que explicar qué forma tiene el cambio de mercancías. Si el contenido de la relación es el cambio de mercancías, por lo tanto, la producción de mercancías, la forma son las relaciones de carácter jurídico. Y no puedo separarlas nunca. (...) Estamos mirando las mercancías en el modo de producción capitalista. Donde no hay producción de mercancías lo que hay son relaciones personales directas. Con lo cual, todo esto no existe bajo esta forma, y lo que uno tiene que mirar es qué forma concreta tienen las relaciones personales directas que, en distintos tiempos históricos, tienen distintas formas. Pero nunca tienen la forma de una relación económica que tiene la forma de una relación entre ... (?)

Ahora, cuando uno mira esto, lo que se encuentra es esto que decía antes de los planteos que arrancan mirando las relaciones de la circulación, donde los individuos aparecen como si fueran simplemente libres, y explica la organización de la vida social sobre la base de esa relación entre individuos libres. Recién hablabamos de Althusser. Althusser hace eso. Mira acá y dice que el problema es que hay que cambiar las relaciones que se establecen, hay que cambiar la forma en que se produce la conciencia de los individuos (que no ve como personificaciones, sino simplemente como individuos libres), y entonces, se va a poder fin a esta relación indirecta. Ahora, cuando uno mira esto, lo que se encuentra es esta situación en la cual esas relaciones jurídicas son la forma que tienen las relaciones económicas, y las relaciones económicas son el contenido de las relaciones jurídicas. Y hasta acá, lo que uno estuvo mirando fue la relación entre dos poseedores de mercancías. Lo que inmediatamente uno tiene delante es que, en realidad, esa relación no se puede limitar a estos dos poseedores de mercancías, porque en realidad tienen que ser reconocidos, en su condición de personificaciones, por todas las demás personificaciones de mercancías. Tiene que ser reconocidos por todos, cada uno de ellos como poseedor de su mercancía. Su contrato de compra-venta tiene que ser reconocido por los demás como una relación que existe y que tiene validez. Y entonces, lo que uno está viendo acá es que, necesariamente, tiene que existir una relación... Pero, digamos, ¿cómo se le puede reconocer esta condición? No se la puede reconocer sobre la base de relaciones personales directas, porque así como no la hay entre vendedor y comprador, no la hay en general. Quiere decir que los demás poseedores de mercancías tienen que reconocerla en su condición de personificaciones de mercancías, y que esto tiene que tener un carácter universal y general. Y que ya no abarca sólo a estos dos, sino que abarca a todos. Y que entonces, uno tiene que tener relaciones de carácter jurídico que son de alcance universal.

Ahora, ¿qué forma puede tener esa relación de carácter jurídico universal? No puede ser una relación directa entre las personas porque eso no existe. Por lo tanto, tiene que ser una relación directa entre las personificaciones. Pero la forma que tiene la relación directa entre las personificaciones siempre tiene que responder al contenido de la relación directa entre las personificaciones. Tiene que aparecer, respecto de las personificaciones, como una relación que encierra una potencia social que se impone exteriormente a ellos, a los poseedores de mercancías. Una relación social directa entre personificaciones que, al mismo tiempo, esas personificaciones miran su propia relación social directa y se les tiene que aparecer como algo que tiene la potestad de dominarlos. Entonces, yo simplemente lo voy a plantear. Después, más adelante vamos a entrar en la discusión detenida de esto. Pero acá lo que tiene que aparecer es relaciones que tienen alcance universal, en las cuales se entra como personificación (además, se entra con las otras personificaciones) que ya no tiene la forma de relaciones jurídicas privadas, sino que tienen la forma de relaciones jurídicas públicas. Tienen alcance general. Y esas relaciones jurídicas públicas se le tienen que presentar el individuo como algo que se le impone exteriormente a su persona. Yo lo enuncio en el desarrollo, esto es lo que, a mi entender, es la relación de ciudadanía. La relación de ciudadanía es una relación entre personificaciones, que tiene un carácter universal (no importa las ciudadanías nacionales, tomémoslo en general), pero que no es una relación abstracta directa entre

las personificaciones, sino que es una relación en la cual uno es ciudadano del estado. Y esa relación de ciudadanía del estado, el estado es una relación social que aparece teniendo una existencia objetivada que es exterior a los individuos, que tiene la potestad de dominarlos. Se repite, en esta relación jurídica de carácter universal, el contenido de la relación indirecta que se establece a través del cambio de mercancías. Un ciudadano del estado es un individuo libre que está sometido a las potencias sociales de su propia relación social, porque el estado es la forma que tiene la propia relación social. Y, sin embargo, aparece como una existencia que es exterior a uno y que lo domina. Y cuando uno mira esa relación, lo que tiene es una relación jurídica que, si ésta tiene un carácter privado, ésta es una relación jurídica de carácter público. Es lo que normalmente se llama una "relación política". Y cuando uno mira eso, lo que tiene es que este contrato de compra-venta, esa relación jurídica privada es, a su vez, la forma que tiene la relación jurídica pública, que es una relación jurídica de carácter general.

¿A eso se refiere cuando plantea "sólo un acto social puede convertir a una mercancía determinada en un equivalente general"?

Eso viene un cachito después. Pero éste es el punto de partida para lo que va a aparecer ahí en eso. Tiene que haber una relación que es de carácter universal. Y no es una relación personal de carácter universal y, sin embargo, tiene que ser una relación directa. Y uno sólo puede entrar en esa relación directa como personificación. Cuando uno mira esta construcción, y mira en particular los desarrollos de lo que sería el origen... Si antes aparecía la crítica de la economía política, acá aparece la ciencia política... Justamente, la ciencia política lo que toma es la apariencia que sale de esta relación jurídica privada, de que hay un contrato general, de que los individuos son abstractamente libres y que acuerdan entre sí hacer un contrato de carácter general, y que de eso brota cómo se organiza la vida de la sociedad. ¿Qué hace la economía política? La economía política, lo que mirábamos recién, trata de borrar que éste es el contenido (que es el carácter privado del trabajo el que da el contenido a esta relación indirecta), explicando la relación indirecta por la relación directa entre los individuos libres. Pero, en general, arranca con la relación jurídica privada, porque ahí ya tiene suficiente para hacer la explicación. En particular, la economía clásica y neoclásica arrancan con la relación jurídica privada: la imagen de que no existe, por naturaleza ninguna relación jurídica que trascienda el carácter privado de esa relación. Por eso, cuando aparece el estado, aparece como una relación antinatural. En la construcción de la ciencia política, lo que se arranca es con la apariencia de la relación jurídica, pero primero se pasa por la relación jurídica general. Se dice que hay un contrato social. Los individuos libres, para bien o para mal, firmaron un contrato. Ahora, eso es tomar la forma concreta que tiene la relación social general en el modo de producción capitalista, y ponerlo al revés: ponerla como la causa de la organización del proceso de vida social, no como la forma de la organización del proceso de vida social. Entonces, se arranca por la organización general diciendo bueno, se pusieron de acuerdo, y a partir de que se pusieron de acuerdo es que empezaron a vivir en sociedad. Pero, por naturaleza, eran individuos independientes uno del otro. Por eso la construcción aparece fuertemente invertida con la naturalización de individuo libre. Cosa que tiene además un reflejo práctico inmediato. En Argentina se oía con mucha frecuencia el planteo de que había que hacer un nuevo contrato social, que es lo que corresponde a esa construcción ideológica.

¿De dónde brota la necesidad de que haya una relación universal?

Vamos a contestarlo en lo que estamos mirando hasta acá, porque después lo que vamos a ver es que, en realidad, esto tiene un desarrollo que es mucho más complejo y que tiene determinaciones que, en realidad, son las determinaciones que explican por qué tiene esta forma, por así decirlo, cuál es el verdadero contenido que va más allá de esto. Pero tomémoslo en lo que tenemos hasta acá, la relación entre los poseedores de mercancías. Yo poseo una mercancía. Los demás me tienen que reconocer a mí como poseedor de esa mercancía. Si no, vienen y me la sacan. Viene otro y me la saca. Yo tengo que ser reconocido como poseedor privado, propietario privado, de mi mercancía. No sólo por el otro que me la va a cambiar (y yo lo tengo que reconocer al otro), sino que todos me tienen que reconocer así. Y cuando yo hago el cambio (el sr. Ñoquis), ahora tengo un par de zapatos, todos tienen que reconocer que yo cambié, y que ahora yo soy ñoquis, pero soy el

poseedor del par de zapatos. Entonces, ya con sólo mirar el cambio de mercancías y la forma concreta que tiene, sin haber ido más lejos, uno ya tiene delante la necesidad de una relación, que es una relación directa entre personificaciones (porque yo lo tengo que reconocer al otro voluntariamente como poseedor de la mercancía y, por lo tanto, no puedo entrar en esa relación de manera no consciente, no (?) puede ser una relación que no esté portada en mi conciencia). Y esto necesita tener un alcance general: todos nos tenemos que reconocer recíprocamente como poseedores de mercancías. Nosotros ya habíamos hecho alguna referencia cuando veíamos lo de la forma en que se le presenta la conciencia del productor de mercancías esto, que se ve a sí mismo como un individuo que es portador de derechos y obligaciones. Y aparece en el discurso vulgar diciendo: *“la libertad de cada uno termina donde empieza la libertad de los demás”*. Yo le tengo que reconocer al otro las condiciones que me corresponden también a mí. Entonces, en primer lugar tiene que haber una relación de carácter general. No puede ser una relación personal porque relaciones personales no hay. Tiene que ser una relación entre personificaciones.

Ahora, ¿cómo hacen las personificaciones para ponerse de acuerdo en esta relación general? Esto tiene que reproducir lo que le pasa a la conciencia del productor de mercancías: soy un individuo libre por naturaleza; mi interdependencia social aparece impuesta desde fuera de mi persona porque hay algo que tiene la potestad para imponérmela. Entonces, la relación de ciudadanía como ciudadanía del estado lo que me dice es que hay alguien que tiene la potestad para imponérmela. La constitución del estado brota de la voluntad de los individuos libres, pero tiene la potestad de imponerse sobre la voluntad individual de esos individuos libres. Lo que estoy haciendo es repetir lo que me pasa acá, sólo que ahora no respecto de una cosa, sino respecto de algo que está personificado en la estructura del estado. Los individuos que personifican al estado, éstos son los portadores, en su persona, de esa potestad que es exterior a mí y que me domina. Pero la ficción es que brota de mi propia voluntad: yo acepto subordinarme a esa interdependencia general. De vuelta, esto se corresponde con lo que veíamos del discurso, con la forma de relación social que es la moral. Aparece como un deber ser, me aparece impuesto desde el exterior de mi persona. Soy un individuo naturalmente libre y no tengo nada que deber, lo que se me antoje. Pero, exteriormente a mi persona, aparece la limitación. Pero después yo lo tengo metido adentro. Y entonces, la moral es que yo me puedo regir con esa interdependencia social por mí mismo sin necesidad de que se imponga exteriormente la interdependencia social. Cuando hablábamos de la explicación de la teoría psicoanalítica, esto aparecía repetido en la relación entre el superyo, el ello y el yo. Ésta es la forma completa que tiene la relación social entre los poseedores de mercancías. Necesito que la interdependencia general no aparezca simplemente brotando de mi voluntad individual y que no tiene más dependencia que mi voluntad individual. Necesito que me aparezca como algo a lo cual yo estoy sometido., Algo que domina mi voluntad individual.

[Una compañera hace una pregunta, no se entiende]

Digamos, esto es la forma que va teniendo esa unidad. Porque es un proceso que al mismo tiempo necesita ser individual, y al mismo tiempo, necesita ser social. Pero enseguida vamos a ver las determinaciones de eso. Se va correspondiendo, ésa es la forma que va teniendo ese carácter. No sé si sobre esto quieren que nos detengamos en algo más...

[Una compañera hace una pregunta, no se entiende]

Esto lo que hablamos antes. Miro la mercancía y lo que veo es mi conciencia enajenada. Ahora, ¿qué es lo que tengo que hacer yo como personificación de eso? Lo que tengo que hacer es responder a la potencia social que tiene mi mercancía. Mi mercancía es la que es capaz de relacionarse con otras. Yo no me puedo relacionar. La relación jurídica no existe sin el contenido de la relación indirecta del cambio de mercancías. No es que yo me puedo relacionar con el otro voluntariamente porque mi voluntad dice que me tengo que relacionar. Mi voluntad lo que dice es que el objeto que produce es un objeto cambiante, y por eso tengo que ir y relacionarme con el otro. Ahora esa cosa tiene que ejercer su capacidad para cambiarse con otra. Esto es lo que aparecía también en el capítulo 1, cuando aparece como relaciones directas entre las cosas y relaciones indirectas entre las personas. La que tiene el atributo es la cosa, no es la persona. La persona, sin la cosa, no tiene relación social.

La persona sin el atributo, ¿qué sería?

La persona sin la mercancía está muerta. No puede participar en el consumo social. No tiene relación social y, por lo tanto, no puede participar en el producto del trabajo social. No tiene valores de uso para consumir. (...) Vamos a ponerlo en esto. Ésta es la forma que tiene la relación social entre las personas, pero que lo que tiene es la forma de ninguna relación personal directa. Tiene la forma de una relación indirecta entre las personas, directa entre las cosas. Que a su vez tiene la forma de una relación directa que parece ser entre las personas, pero que en realidad uno ve inmediatamente que uno no entra como persona, entra como personificación. Yo tengo que realizar lo que es la potencia que está puesta en mi mercancía. Sólo si mi mercancía tiene la potencia, yo puedo entrar en esta relación jurídica. Si eso que yo produce no es el producto de un trabajo hecho de manera privada e independiente pero que no va a ser reconocido como socialmente útil, eso que yo produce no tiene valor. Estrictamente, no es una mercancía. Entonces, yo no puedo hacer una relación jurídica. Nadie quiere hacer un contrato de compra-venta conmigo.

Habías dicho la semana pasada que no hay excluidos del sistema. Esa situación, ¿qué sería entonces?

Vos me pegás un salto tremendo... Vamos a suponerlo más simplemente: me equivoqué, produce algo que no era un valor de uso social, y ahora me encuentro con que no puedo participar del consumo social. Suponete que me equivoco sistemáticamente... Y bueno, un día me morí. Ahora, no estoy excluido de la relación social. Es esa relación social la que me convierte a mí en un individuo que no puede personificarla, porque el producto de su trabajo no porta la relación social. Pero no es que estoy excluido de la relación social. Yo la quise tener y lo que pasa es que me falló lo que hice. Y como es un trabajo social hecho de manera privada e independiente, es un problema mío las consecuencias de haberme equivocado. Como esto es la forma en que se organiza la vida de las personas, como persona voy a sufrir las consecuencias.

¿Y qué atributos tendría la persona que no tiene mercancías?

¿Si no tuviera mercancías? ¿Qué queda de la persona? Nada. (...) Pensemos en esto: cuando uno habla de atributo de la persona, lo que está mirando es la forma como esa persona organiza la unidad y la generalidad de su vida. Entonces, estamos tomando en su pureza como si no existiera ningún otro vínculo que ése. En eso que estamos mirando, lo que va apareciendo es ¿qué atributos personales uno podría pensar que existen? Bueno, uno puede pensar que existe una serie de atributos naturales, como puede ser la fuerza física, la vida, y después, cuando sigue mirando lo que aparece como atributos personales, lo que se empieza a encontrar de inmediato es que, en realidad, son atributos que tiene como personificación. ¿Es una persona moral? El ser una persona moral es un atributo de la personificación, no de la persona. ¿Es una persona que tiene una ética? Ése es un atributo de la personificación, no es de la persona. ¿Es una persona que tiene valor? En este sentido, no tiene ningún valor porque, como persona, no es portador de ninguna capacidad para relacionarse directamente con el otro. Entonces, hasta acá, las cosas que aparecen como si fueran los atributos de la persona que trascienden la inmediatez de su materialidad más cruda, son todos atributos de personificaciones. Ahora, uno mira la materialidad más cruda y dice “el individuo tiene fuerza”. Ahora, tiene fuerza porque comió, y si comió es porque antes vendió su mercancía y pudo comprar la mercancía que producen los demás. Si el producto de su trabajo no tenía el atributo de ser cambiable, entonces él no tenía el atributo personal de tener fuerza. La habilidad se desarrolla, vamos a tomarlo en términos muy simples, trabajando. Bueno, si una produjo cosas que son valores de uso socialmente inútiles, se encuentra con que cada vez tiene que cambiar... Supongamos que siempre tiene mala suerte y siempre se equivoca, y nunca llega a desarrollar una habilidad. Entonces, no hay atributos personales que uno no tenga como productor de mercancías. Cuando uno mira las relaciones concretas aparece, por ejemplo, que hay individuos que no están en condiciones de participar en la producción de mercancías, porque todavía no están desarrollados sus atributos productivos. Esos individuos no son individuos libres, están sometidos al dominio personal de alguien, que ¿cómo obtiene las cosas para que ese otro pueda reproducir su vida?

Vendiendo mercancías. Entonces, ese otro individuo que no es todavía por sí un vendedor de mercancías, su relación social general es la producción de mercancías, que a él le llega vía una relación de dependencia personal. Pero, además, ¿qué está haciendo ese individuo? En realidad, lo que está haciendo es desarrollar su capacidad para producir mercancías. Entonces, esto es lo que uno es. Yo lo pongo ahora al revés el desarrollo. Cuando uno discute estas cosas, muchas veces aparece “no, pero bueno, hay otras cosas”. El problema frente a las otras cosas es que cuando uno las quiere fundamentar, no encuentra dónde está... “Hay otra relación social”. No, no hay otra relación social. Esto será todo lo espantoso que uno puede pensar que es, pero esto es lo que uno es. Aparecen planteos como una conciencia religiosa, una conciencia de tipo moral, y entonces, uno cuando va a la conciencia de tipo moral dice “es una relación social propia del productor de mercancías”. Cuando uno va a la conciencia religiosa... Que parece no ser una relación del productor de mercancías porque existe mucho antes que la producción de mercancías, en realidad, para explicar la conciencia religiosa en su desarrollo, para enfrentarse a la conciencia religiosa moderna en su desarrollo completo, uno tiene que ir más allá de esto, porque si no falta la razón por la cual la potestad propiamente humana... Nosotros dijimos que el ser humano es el único sujeto que tiene historia porque cada generación es el producto de la acción consciente y voluntaria de la generación anterior. En la construcción religiosa, eso que es el producto de la acción humana aparece... Me hicieron saltar demasiado rápido a la cuestión religiosa, a ver si lo puedo poner en estos términos... Lo voy a poner en términos completamente exteriores. Esa capacidad es lo que Marx va a llamar, en los *Manuscritos de 1844*, el “ser genérico humano”, el ser genérico del hombre. Que es un género que se diferencia de las especies animales, y la existencia es una existencia genérica. Si cada generación se enfrenta a sus propias potencias sociales como algo que no le pertenece (cosa que ya aparecen en el productor de mercancías, pero muy incipientemente), se ve a sí misma desprovista de su ser genérico. Y aparece que su vida individual queda reducida a la condición de especie animal, con la diferencia de que tiene conciencia de que tiene un ser genérico. Al animal le da lo mismo... Y al mismo tiempo, ve eso como algo que no puede controlar, que no es el producto de sí misma, es el producto de una conciencia enajenada. Entonces, a cada generación lo que le queda es que sólo tiene una vida limitada y que no tiene un ser genérico.

Pero eso viene de antes del capitalismo.

Pero en el modo de producción capitalista esto va a tener un desarrollo en particular, yo lo estoy tomando muy en general. Sí, viene de antes. El ser genérico está puesto en la divinidad. Ahí es donde está el género, ahí está el carácter eterno de la vida, ahí está la permanencia de la vida. Pero para mirarlo en la plenitud, uno tiene que mirar ya el capital como forma concreta de la relación social, porque entonces uno sí tiene un sujeto. ¿Quién aparece como sujeto? Acá no hay una existencia exterior que ponga la unidad, o que sea portadora de la unidad. Después vamos a mirar qué pasa cuando uno mira ya la forma concreta que tiene esta relación social como capital, donde sí va a aparecer un sujeto exterior que es portador de la continuidad de la vida genérica como algo que es ajeno al ser humano. Entonces, en la religión lo que va a aparecer es esta representación: yo no tengo ser genérico en mi vida actual; mi ser genérico está en una vida que va más allá de mí y que no depende de mí, sino que depende de la divinidad; y yo no tengo control sobre las potencias sociales de mi trabajo (que son esto: produzco la generación siguiente) porque son atributo de la divinidad. La expresión “*si Dios quiere*” está diciendo “*yo no tengo control sobre mis propias determinaciones*”.

¿Pero eso es producto de una conciencia enajenada? Que no entiendo por qué ya había una conciencia enajenada antes de estas relaciones.

Porque antes de esta relación aparece una pérdida para... Aparecen dos cosas... Por eso uno tiene que mirarlo con las formas específicas de cada uno. La religión cambia de contenido y cambia de forma manifiestamente. Pero cambia de contenido. Aún cuando mantiene la apariencia de la misma forma, vas a tener un contenido que es distinto al que tenía antes. Entonces, cuando uno mira las otras formas lo que le aparece es, en primer lugar... Yo tampoco lo quiero desarrollar mucho porque lo quiero dejar para el lugar donde aparece esto, pero lo primero que va a aparecer es que un individuo que está sometido a relaciones personales directas, que le quitan el atributo propiamente

humano que es participar en la organización del trabajo social... Porque el atributo humano es realizar el trabajo social... Nosotros dijimos realizar el trabajo, uno lo puede mirar en la unidad de dos momentos: el conocimiento (que es la organización del trabajo) y el ejercicio inmediato del trabajo, suponiendo que uno separa una cosa de la otra, pero en realidad, todo esto es trabajar. El productor directo que está sometido relaciones de dependencia personal de carácter coactivo, que son todas las relaciones anteriores a ésta, es un individuo que.... O una parte de las relaciones anteriores a éstas... Es un individuo que está mutilado en lo que es el ejercicio de su ser genérico. Y entonces, tiene que enfrentarse a su propio ser genérico como algo que es ajeno a él, que lo domina. (...) Es la forma de la conciencia que puede tener un individuo que está mutilado en esto. Ahora, el otro también está mutilado, porque el que organiza no tiene el ejercicio del trabajo inmediato, y entonces también ése necesita enfrentarse a lo que son sus propias potencias como algo que no puede controlar. Entonces, uno tiene que mirar las formas más primitivas todavía de religión donde lo que aparece es otro tipo de determinación. Mis potencias son tan limitadas que yo las quiero multiplicar, y que me aparece... Entonces, el animismo... Me aparece que si yo me apropio de las potencias de tal animal, entonces yo voy a tener más potencias. Eso es una etapa de la religión. Después vienen las otras formas y uno tiene que mirar la religión en el modo de producción capitalista es un contenido distinto y es una forma que, en muchos aspectos, es muy distinto. Pero en otros aspectos parece proyectar las formas anteriores. No sé si con esto contesto algo concreto de la religión...

[Un compañero hace una pregunta que no se entiende]

La que aparece con la potestad. Yo no diría que legitima porque legitimar parecía que fuera exterior a la propia relación. Ésa es la forma que tiene la relación. Donde hay relaciones personales directas es donde la religión, en cierta altura de ese desarrollo, se convierte en la principal forma de relación social general. Cuando se disuelven las relaciones personales directas, de las cosas que se disuelven son las relaciones religiosas. Todo lo que aparecía como una relación que tiene un carácter indisoluble porque es un atributo de la divinidad, se le acabó el carácter indisoluble, se le acabó... Y va cambiando su contenido, y va cambiando su forma. Uno lo tiene que mirar con esto... Para mí hay dos cosas de carácter general. Primero, no mirarlo como una relación funcional. No es funcional. No es que cumple una funcionalidad, sino que es la forma en que se desarrolla la organización del proceso de vida social. El problema de las relaciones funcionales es que una cosa existe, la otra cosa existe, cada una existe por sí, y ésta es funcional a ésta. Y lo que estamos diciendo es que ésta es la forma de ésta. Pero ésta, sin esta forma, no existe. Y esta forma no existe, es una abstracción porque justamente tiene esta forma, existe bajo esta forma. Y ésta, sin este contenido, no existe. Entonces, no es una relación de funcionalidad, que ese es algo que uno tiene que tener... No es que las relaciones jurídicas son funcionales a la relación económica. Es la forma que tiene la relación económica. Hay una línea dentro del marxismo, que está dentro del marxismo analítico, creo que yo una vez lo mencione, que es el caso de Cohen si no estoy errado, que plantea lo que él llama un "funcionalismo marxista" y es esto. En relación con esto, las relaciones jurídicas se imponen, son funcionales a las relaciones económicas. Entonces, acá no hay relación de funcionalidad. Hay una unidad que es indisoluble de contenido y forma. Vos había querido plantear algo.

¿Qué pasa si esta mercancía del Sr. Ñoquis y del Sr. Zapatos, no son ñoquis y zapatos, sino servicios en los cuales yo le corto el pelo y el otro me hace otro servicio...

Suponete que fuera ñoquis contra corte de pelo...

Entonces, sí sé para quién estoy produciendo, y se dan los dos fenómenos como juntos, la parte jurídica y la económica.

La diferencia que vos tenés ahí es que hay valores de uso sociales que primero pasan por un proceso de producción y, recién cuando termina el proceso de producción, están en condiciones de entrar en el proceso de consumo, mediados por la circulación. Hay valores de uso que son mercancías que tienen este carácter, y hay valores de uso que son mercancías donde el proceso de consumo tiene que ser simultáneo con el proceso de producción. No se pueden producir antes de

entrar al proceso de consumo (corte de pelo). Ahora, después, en la próxima reunión nos detenemos...

O sea, producción y circulación se dan a la vez...

Producción y consumo, porque la circulación, en realidad, es el acto... Cuando uno habla de la circulación es el acto de comprar y vender. Entonces, yo entro a la peluquería y le digo al peluquero que me quiero comprar el pelo. Entonces, ese es el momento la circulación que se completa cuando saco la plata del bolsillo y se la doy. El consumo es que me va a cortar el pelo. Al mismo tiempo que se hace la producción, se hace el consumo. Por eso, la circulación puede ser antes o después, porque yo le puedo haber pagado antes de entrar.

No, Juan, me parece que no, porque en una mercancía común lo que ocurre es que primero se realiza la...

...La producción, y después la circulación, y después el consumo.

...En el corte de pelo eso está invertido. Primero pruebo la comida, y si tenía un pelo en el plato, o algo así, digo no, esto no lo pago.

No, porque fijate... Andate de la peluquería diciéndole al peluquero “yo no te voy a pagar porque me hiciste un desastre”. Fijate que en este caso de los zapatos puede pasar lo mismo. Yo me compré un par de zapatos, lo uso dos días, se me rompe, y voy al que me vendió el par de zapatos y le digo “éstos no son zapatos, esto no es un valor de uso; yo te devuelvo, devolveme lo que te dí a cambio”. No confundamos esto, porque esas son las condiciones en las cuales el vendedor tiene que entregar el valor de uso. Si no me entrega el valor de uso, entonces, por más que yo se lo haya pagado anticipadamente o lo que sea, lo que voy a decir es “acá no había valor, me tenés que devolver eso que yo te dí”. Acá lo que es esencial en esto que vos planteás es que la producción y el consumo están hechos al mismo tiempo. Entonces, acá se pueden dar dos situaciones. Yo pongo la peluquería y no sé si alguno se va a entrar a cortar el pelo o no, con lo cual... Esto lo vamos a ver después, qué es lo que pasa en la circulación... En el momento en que uno entró, en ese momento yo sé que lo que voy a producir, si hago mi trabajo bien, es un valor de uso social. Pero, en realidad, tengo que esperar que ése entre. Hay una situación en la cual viene alguien (no importa que sea así, que sea algo que hay que consumir en el momento que se produce o algo que hay que producir antes) y me dice de antemano: “*eso para mí es un valor de uso. No está producido, pero para mí es un valor de uso y, por lo tanto, te voy a dar su valor*”, y me adelanta el valor de la mercancía que yo voy a producir. Yo estoy haciendo un trabajo que ya, para ese individuo, es un trabajo inmediatamente social. Yo ya sé que, si hago el valor de uso, ese valor de uso es socialmente útil. Ahora, el que resuelve que eso es un trabajo inmediatamente social es para el otro individuo. Para todo el resto de la sociedad... (...) Lo hice antes de que lo haya producido. Ésa sería la situación ideal: si a mí me pagan siempre por anticipado, estoy en una situación ideal de que nunca tengo que ir a probar que hice un trabajo social; de antemano me están reconociendo que sí. Ahora, esto se traslada para atrás, porque si alguien me viene a pagar anticipadamente es porque me está reconociendo que ese trabajo que yo hago es socialmente útil. Yo hago un trabajo que es socialmente inútil, y nadie viene a reconocérmelo por anticipado. Una de las cosas que van a aparecer con todo esto es que, hasta el momento en que se cierra el pago con el dinero (e incluso después), está en juego ver si esto es socialmente útil, si tiene valor de uso o no tiene valor de uso. Está todo en juego. Si realmente la mercancía se cambió por la otra, se cambió por el dinero. Hasta acá parece que sí, pero resulta que mañana pasó algo y se volvió para atrás en el desarrollo de esta relación. Y yo me encontré con que eso que parecía... Suponete que viene alguien y me encarga un trabajo. Yo hago el trabajo convencido de que es socialmente útil, y en el momento en que le voy a entregar el trabajo, la persona me dice “sí, pero yo tengo para pagarte” o “eso que vos hiciste no lo quiero más”. Y me encontré con que yo estaba convencido de que estaba haciendo un trabajo que era socialmente útil porque otro me había dicho que sí. Y después me dice que no, y me quedé con algo... Y es grave, porque si yo se lo hice a uno a medida, es muy posible que no sirva como valor de uso en general. (...)

Me parece que tiene muchas implicancias esta cosa de que se dé al mismo tiempo...

Te hace a la diferencia de esas formas concretas, no te hace a la diferencia de la relación. No es que cambia el carácter privado del trabajo, no es que cambia que hay que cambiar mercancías.

Es una relación directa, no es una relación indirecta.

Miralo al peluquero. El peluquero no sabe quién va a entrar a su peluquería. No pone la peluquería para cortarle a Fulano, Sultano y Mengano, porque son sus amigos. Pone la peluquería para realizar un trabajo social de manera privada. Y esto desde el punto de vista del vendedor. Desde el punto de vista del comprador. Hace años de años que voy al mismo peluquero, no puedo entrar y decir “*che, hoy cortame el pelo porque nos conocemos desde hace tanto tiempo...*” Lo que tengo que hacer es entrar a la peluquería y pagarle el corte de pelo. No entro como persona, entro como personificación. *Ahora, el fenómeno que, justamente, aumenta las fuerzas productivas del capitalismo que es liberada al libre albedrío de esta persona la organización individualmente, creo que en el servicio no tiene el mismo efecto multiplicador de las fuerzas productivas, porque se hace al mismo tiempo, y al final es casi lo mismo. En general en los servicios...*

Mirá, si uno toma la operación quirúrgica, que es lo mismo, las operaciones quirúrgicas que antes hacía un individuo cortando con un cuchillo y cosiendo con una aguja, hoy se hace con una máquina que es un robot, donde el individuo lo que hace es controlar la máquina. (...) Hay una diferencia de productividad enormemente grande. El tiempo que tiene que desarrollar ese individuo para poder operar (el tiempo en lo que nosotros veíamos del trabajo complejo) es enormemente más corto, porque el tipo no tiene que desarrollar la habilidad manual. En eso que se llama “servicios” hay unos desarrollos enormes de la productividad del trabajo. Depende mucho, yo creo, de qué ramo en particular estás mirando. Pensá en lo que se llaman los servicios educativos, con la educación a distancia, que son formas de aumentar la productividad, porque te hacen trabajar para un montón de individuos. Son economía de gasto para que el individuo no tenga que ir a un lugar, que no tenga que abrir el lugar, etc. Tenés una productividad del trabajo mucho más grande, intervenís en el proceso en el que muchos más individuos producen su conciencia. Hay muchísimas modificaciones. Es posible que en eso que se llama servicios sigue funcionando mucho más la presencia del trabajo vivo. Pero pensá en las comunicaciones, que antes era un individuo que tenía que ir a otro lugar a llevar la carta. Y tenía que ir un individuo, no había forma de que el mensaje llegara al otro lugar si el individuo no iba hasta el lugar.

La próxima seguimos avanzando con el capítulo 2, pero posiblemente antes de seguir avanzando, yo quisiera detenerme en una cuestión que Marx no desarrolla acá, que hace una observación en el Tomo II, y que para mí uno no puede seguir avanzando si no se detiene a contestarse una cuestión que aparece acá, respecto de qué es el trabajo que produce valor, y qué es el trabajo que no produce valor. En estos modos hay una observación muy cortita en un capítulo que, a mi entender, cuando uno llega el Tomo II se encuentra con flor de problema, y esto lo tiene que remitir de vuelta... En realidad, al capítulo 1 del Tomo I, pero que se pone de manifiesto acá en el capítulo 2.

19 - Trabajo para la circulación de mercancías - 04/08/2009

Bueno, ¿hay algo que quieran discutir de lo que veníamos viendo la vez pasada? Esto de la forma concreta de la relación social entre los productores de mercancías, que ya vimos que, en la circulación, se presentan simplemente como poseedores de mercancías. No sé si hay algo que quieran, respecto de esto, detenernos a esta altura. Con esto vamos a volver más adelante, cuando sigamos avanzando sobre formas concretas del modo de producción capitalista. Bueno, yo les había planteado la vez pasada que tenía alguna duda de si seguir con el desarrollo inmediato que aparece en la obra, o si detenernos en una cuestión que en el Tomo I no aparece, pero que, en realidad, uno podría decir, nos lo acabamos de enfrentar al empezar el capítulo 2, y que después aparece en el Tomo II, en una forma que yo encuentro es contradictoria respecto de todo el desarrollo que se ha venido haciendo. Y no sólo contradictoria, sino que parece empezar, por así decir, sin base al

desarrollo que uno estuvo haciendo en el Tomo I. Las cuestiones éstas son, por un lado, cuando nosotros arrancamos con el capítulo 2 entramos en el proceso de circulación, y dijimos que los poseedores de mercancías tienen que personificar a sus mercancías en el cambio. Le tienen que dar conciencia y voluntad. Y, por lo tanto, tienen que hacer un gasto consciente y voluntario de su cuerpo, es decir, tienen que trabajar para que las mercancías circulen. Y la cuestión que uno puede decir que aparece inmediato es cómo se organiza... Nosotros ya vimos que el trabajo que produce los valores de uso para el proceso de metabolismo social, se organiza, en el modo de producción capitalista, de manera privada e independiente, a través de que el gasto de trabajo abstracto socialmente necesario que se materializó en su producto se representa como el valor de las mercancías. Ahora, uno se puede preguntar a esta altura cómo se organiza el trabajo de la circulación. Pero uno podría contestarse, y estrictamente si siguiera el desarrollo que va haciendo Marx, en realidad, frente a esa pregunta uno se podría contestar, bueno, todavía no vimos cómo es el movimiento de las mercancías en la circulación. Apenas estamos entrando en la circulación. En realidad, estamos mirando la conciencia del poseedor de mercancías. Y entonces, esto puede quedar para más adelante, cuando tengamos que detenernos en el proceso de circulación. No para contestarnos cómo es la forma la de relación social sino para ya mirar detenidamente el proceso de circulación. Sobre esta base, uno puede dejar la cuestión pendiente ya que efectivamente tiene motivos para detenerse en la forma del proceso de circulación, cosa que ocurre cuando uno arranca con el Tomo II.

Pero hay otro problema que es el siguiente, y éste es el que después produce un choque con el planteo que va a hacer Marx muy al principio del Tomo II. Nosotros ya dijimos (después ahora enseguida vuelve a aparecer de inmediato) que hay una mercancía... Como forma necesaria del desarrollo de la producción de mercancías y del cambio de mercancías, tiene que existir un equivalente general que está socialmente reconocido como tal, porque ésa es la forma en que, para organizar el trabajo social de manera privada e independiente, ésa es la forma que se presenta a la conciencia de los productores de mercancía el carácter social de su trabajo. Esto que si uno mira al individuo trabajando, lo que ve es un trabajo privado. No ve un trabajo social. Pero que cuando uno mira el dinero, lo que ve es el trabajo social. Ése es el que es capaz de disponer del producto de cualquier forma de trabajo social. Y lo que nosotros tenemos enunciado hasta acá (después de este capítulo está el desarrollo de bajo qué forma concreta), el lugar de ese equivalente general que está reconocido socialmente como tal, y que por lo tanto funciona como dinero, lo ocupa el oro. Y entonces, uno mira el trabajo que produce oro y se encuentra que más allá de que una parte de ese trabajo esté aplicado a producir valores de uso que entran en el proceso de metabolismo social (sea como medios de vida, sea como medios de producción), hay otra parte de ese producto que no entra en el proceso de metabolismo social, que cumple la función que Marx ya sea señala ni bien aparece el equivalente, de que es el representante del valor. Cuando aparece por primera vez el equivalente, antes de todo desarrollo, lo que Marx va a decir es que esta mercancía adquiere un doble valor de uso: tiene su valor de uso como simple valor de uso para el proceso de metabolismo social; tiene un segundo valor de uso que es actuar como representante del valor, es ser la forma que tiene el valor. Y lo que va a aparecer en el Tomo II cuando Marx se vuelva a enfrentar con esto va a ser lo siguiente: el trabajo que produce para la circulación no produce valores de uso sociales desde el punto de vista del proceso de metabolismo social. Como no produce valores de uso sociales, no produce valor. Y se va a detener, en particular, en el trabajo que produce el dinero, que es el oro. El trabajo que produce el oro. Ahora, nosotros dijimos que el oro puede funcionar como equivalente general porque él mismo es una mercancía portadora de valor. Y lo que va a aparecer en el Tomo II es que el trabajo que produce el oro es un trabajo improductivo desde el punto de vista del proceso de metabolismo social (cosa que efectivamente lo es, porque no sirve para ese consumo en cuanto a funcionar como dinero), y que, por lo tanto, es un trabajo que no produce valor. Y entonces, nosotros nos tenemos que enfrentar a esta contradicción: si el trabajo que produce el oro es un trabajo improductivo que no produce valor, entonces no podemos estar diciendo que el oro funciona como dinero. Cualquier mercancía que funcionara como dinero, funciona como dinero porque él es ante todo un valor. Y acá se presenta una contradicción en el desarrollo, que a mí me parece que es necesario aclararla ésta en particular, a esta altura. Porque si uno no la aclara a esta altura, entonces sigue avanzando, sigue avanzando, sigue avanzando... En todo momento va a aparecer que el oro es el dinero porque es portador de valor, y de repente va a aparecer la afirmación de que el oro no puede portar valor en su función como dinero porque es producto de un trabajo productivo.

¿Puedo hacer una pregunta? En esto que plantea que la circulación no es parte del proceso de metabolismo social...

Esto es, que lo que se produce para la circulación es algo que no entra en el proceso de metabolismo social. Por eso, para contestarte esto me voy a detener en todo el desarrollo. Porque para contestarse sobre lo del oro, uno en realidad tiene que contestarse por el problema que yo ponía antes y que decía, bueno, uno podía dejar eso pendiente para más adelante y lo voy a mirar cuando mire las formas concretas que tiene la circulación de mercancías. Por ahora, me desentiendo. Lo que a mi entender es crítico contestarse es por qué el oro que está producido para la circulación puede funcionar como dinero, sobre qué base, y por lo tanto, puede entrar en la relación de cambio con las demás mercancías, y por lo tanto, tiene que tener valor. Porque lo que nosotros dijimos es que se puede establecer la relación de igualdad porque de los dos lados de la ecuación hay la misma cantidad de la misma sustancia. Si el dinero es producto de un trabajo que no produce valor, ninguno de los dos lados, además del lado que representa el valor, habría un elemento que tiene la capacidad de cambiarse sin ser él portador de esa sustancia común. Entonces, si ustedes están de acuerdo, nos detenemos en esto y vamos a mirar esta cuestión pura y exclusivamente desde el punto de vista de la producción de mercancías. Y hago esta aclaración porque esto tiene después un desarrollo que encierra otro montón de cosas cuando uno mira el trabajo de la circulación, desde el punto de vista no ya de la producción de mercancías, sino del movimiento del capital. En el movimiento del capital van a aparecer otra serie de cosas que nosotros, ahora sí, no nos vamos a detener, y eso sí queda, no sé si para cuando miremos el Tomo II o cuando sigamos mirando el Tomo I, pero mucho más adelante. (...) voy a tratar de explicar qué es el trabajo. voy a tomar esto y arranco de vuelta. hasta acá fue planteado como problema. ahora arrancaría como desarrollo.

Vamos a plantear esto así. Lo que nosotros dijimos es que lo que tenemos delante es un proceso de metabolismo humano que tiene como determinación genérica, que la distingue de cualquier proceso de metabolismo animal, el hecho de que se sostiene en el consumo de los productos del trabajo. Y entonces, lo que tenemos cuando miramos lo que es propiamente humano del proceso de vida humana es que uno podría hacer esta relación: la sociedad dispone de una cierta masa de fuerza de trabajo y de fuerza de trabajo social, es decir, para que cada uno trabaje para el consumo individual o productivo de otro. Y que lo que se resolvía a través de la producción de mercancías era la asignación de esa fuerza de trabajo total a la realización de los distintos trabajos útiles concretos que necesitaba esa sociedad para reproducir su proceso de vida. Entonces, lo que uno puede plantearse es, para hacerlo esquemáticamente, como si uno dijera: de este lado tengo la fuerza de trabajo total de la sociedad, y de este lado tengo, en principio, lo que si esa fuerza de trabajo la sociedad se puede aplicar a producir valores de uso sociales va a ser la capacidad de consumo, de disponibilidad de valores de uso, que va a tener esta sociedad. Valores de uso que va a usar como medios de producción o como medios de vida. En última instancia, esto se traduce en medios de vida, porque puede estar mediado porque se produjo algo, se gastó una parte de la fuerza de trabajo social para producir algo que hoy es un medio de producción, para que mañana resulte de esto un medio de vida. Y esto es como si yo dijera, bueno, tomo un año de fuerza de trabajo disponible, tomo un momento de fuerza de trabajo disponible, ¿qué capacidad de consumo tendría entonces la sociedad? Y hasta acá, esto es común a cualquier forma de sociedad. Siempre la sociedad dispone de una cierta masa de fuerza de trabajo que tiene que asignar a los distintos trabajos útiles concretos, de lo cual va a resultar una cierta masa de valores de uso, que más que eso no puede disponer. Y ahora vamos a ver cómo en el modo de producción capitalista, lo que conocemos hasta acá de la producción de mercancías, sí puede disponer de menos (?). la primera cuestión que nosotros tenemos es que, de esta fuerza de trabajo total de la sociedad, una parte siempre se gasta de una manera que es socialmente inútil porque se produjeron cosas que no son valores de uso sociales. Esto es inherente al carácter privado del trabajo. Se produjeron cosas que, cuando llegó el momento de ponerse de manifiesto como mercancías, lo que se puso de manifiesto es que esas no son mercancías estrictamente, no son objetos portadores de valor, porque no satisfacen ninguna necesidad social. Pero es fuerza de trabajo que la sociedad gastó, no es fuerza de trabajo que quedó en estado latente, o que la sociedad puede disponer de esa fuerza de trabajo de otro modo. Como el trabajo social se hace de manera privada e independiente es que va a pagar

las consecuencias de haberse equivocado en el gasto de su cuota de fuerza de trabajo social el individuo que produjo estas cosas que no son valores de uso. Pero ya acá aparece una determinación específica por la cual la capacidad de consumo de valores de uso en este proceso de metabolismo social no va a recibir todo el producto potencial que puede realizar el trabajo.

No entendí quién paga...

El que se equivocó. El individuo que privadamente se equivocó y gastó su fuerza de trabajo, que tenía que ser una fuerza de trabajo socialmente útil, de una manera que socialmente es inútil. Como lo hizo de manera privada, no pudo vender. Como no pudo vender, se quedó sin poder participar en el consumo social. Se quedó sin relación social.

Juan, una pregunta: ¿la relación siempre es proporcional? Porque por ahí el individuo que se equivocó tenía en su poder...

Bueno, esto es esquemático. Esto es como si yo tuviera presuponiendo que lo que se produce hoy va todo al consumo de hoy. Ni hay de ayer, ni hay cosas que queden para mañana. Pero en esencia, si uno toma la unidad de este proceso, hay una cierta disponibilidad de fuerza de trabajo y hay una cierta masa de valores de uso que van a entrar al consumo productivo y, en última instancia, al consumo individual. Esa masa de valores de uso siempre es el producto de una cantidad de trabajo social más chica que la que efectivamente gastó de fuerza de trabajo la sociedad. Porque una parte la gastó de una manera que es socialmente inútil. Entonces, no importa la proporcionalidad. Pero además, pensá que acá estoy midiendo fuerza de trabajo, y de este lado estoy diciendo acá hay valores de uso, que son inconmensurables además en sí mismos. Ahí hay zapatos y hay ñoquis, que no se pueden sumar, pero lo estoy haciendo para tener una representación esquemática. Acá no puede entrar al consumo más que los valores de uso que salieron del trabajo que hizo la sociedad. Pero la sociedad hizo más trabajo del que está materializado en los valores de uso que efectivamente dispone para consumir. Una parte de ese trabajo se perdió. Toda la sociedad tiene menos valores de uso. El que paga las consecuencias inmediatas es el que se equivocó. La sociedad, en su conjunto, se quedó sin sus valores de uso. Si uno dijera, una situación absurda por el extremo, que todos se equivocaron, la sociedad se murió, porque se quedó sin cosas, sin valores de uso para consumir.

Ahora, cuando uno mira la forma en que se organiza el gasto de la fuerza de trabajo, hay otra parte de esa fuerza de trabajo que, cuando nos miramos lo del fetichismo de la mercancía, aparecía que no es un gasto inútil en el sentido de que no produce valores de uso, pero que es ese gasto excesivo de fuerza de trabajo que implica el tener que realizar el trabajo social de manera privada, el tener que hacer surgir la interdependencia social de la independencia social del individuo. Todo eso le consume energía y, en realidad, si no estuviera organizado de esta forma el trabajo social, si el trabajo social no se realizara de manera privada, habría más disponibilidad de valores de uso. Pero en realidad, esto está dentro del gasto que normalmente hace falta para producir mercancías. No sé si esta parte está clara. Por eso no la voy a separar, pero hay un uso ineficiente de la fuerza de trabajo, que termina resultando en valores de uso, pero en menos de lo que podría resultar si no se hiciera ese gasto ineficiente. (...) Porque el individuo, para resolver cómo aplica su fuerza de trabajo, se tiene que enfrentar a ese proceso en el que primero se tiene que ver a sí mismo como independiente, afirmarse como independiente. Pero, entonces, parecerle que choca con la interdependencia social que le viene de afuera. Pero entonces, cuando choca con esto, tiene que incorporar esa aparente interdependencia social. Pero inmediatamente, entonces le choca que tiene que ser independiente, que no puede aceptar su interdependencia. Entonces, hasta que consigue resolver que es lo que va a hacer.

Juan, una pregunta, ¿hay alguna página de internet por ejemplo que hable de estadística, que diga qué cantidad de población dispone en el caso automotriz, en el campo, así, una estadística de la cantidad de trabajo, de la manera que se usa, y económicamente cuando rinde?

Pensá esto. Yo voy a contestarte muy gruesamente porque, en todo caso, eso tiene sentido mirarlo más adelante. Pero sí hay una cosa que me parece que es muy importante tener en cuenta. Las

estadísticas del trabajo son estadísticas de trabajo privado, porque no se sabe, cuando se hace la estadística... El INDEC hace una recopilación de horas de trabajo de la industria, de toda la clasificación que tiene de distintos sectores industriales. Esas horas de trabajo, en primer lugar, son horas de trabajo privado que puede haber sido o no haber sido trabajo social. La segunda cosa es que esa estadística mezcla trabajo simple con trabajo complejo, y lo computa todo como si fuera inmediatamente trabajo simple. Porque lo que registra es el individuo que, para desarrollar su fuerza de trabajo, qué sé yo, trabajó el doble, que cada hora de trabajo inmediato equivale a dos horas de trabajo completo, está registrado por una hora de trabajo. Y el otro individuo está registrado por una hora de trabajo. Con todas esas salvedades, que son muchas según lo que uno quiera ver, sí hay estadísticas con distinto grado de desagregación y con distintos grados de precisión. Normalmente, para lo que se llama el sector industrial es donde están las mejores estadísticas de esto. Para el sector agrario es donde están las peores estadísticas de esto. Hay problemas prácticos. Y para los otros sectores, a veces hay, a veces no hay. Entonces, bueno, te encontrás con esta situación. Pero lo que uno siempre tiene que tener presente es que es trabajo privado y qué es trabajo concreto, en el cual corresponde a horas de trabajo que están sumadas, no importa si es trabajo simple o trabajo complejo.

Entonces, nosotros nos quedaría que la sociedad dispone de una parte neta de fuerza de trabajo, de la cual va a resultar una cantidad neta de valores de uso. Pero lo que nosotros estábamos viendo es que hay que hacer circular las mercancías. Los productores de mercancías tienen que personificar sus mercancías en la circulación, tienen que entrar en esta relación directa entre sí como personificaciones, y eso requiere trabajo. Y eso es un gasto de fuerza de trabajo porque es una acción que se debe hacer de manera consciente y voluntaria para lograr un fin. ¿Qué es lo que pasa con ese trabajo? El individuo, vamos a suponer que produjo zapatos, y ahora llega a la circulación con sus zapatos. Para producir los zapatos, ejemplo que decíamos acá simplificado, decíamos que había gastado 10 horas de trabajo. Ahora, llega a la circulación, llega al mercado, y se pone a ofrecer sus zapatos. Puede ser que en el mismo momento que llegue a la circulación aparezca un comprador para sus zapatos y entregue sus zapatos, y no gastó nada de tiempo en la circulación, o puede ser, supongamos que está otras 10 horas gritando hasta que aparece el comprador de sus zapatos. ¿Qué pasa con el trabajo, con el gasto de fuerza humana de trabajo que estuvo haciendo el individuo durante esas segundas 10 horas? Eso no aporta nada a la materialidad del proceso de metabolismo social. No hay más zapatos porque el individuo estuvo gritando durante 10 horas. Hay la misma cantidad de zapatos que había antes de que esas 10 horas empezaran. Por lo tanto, hay la misma cantidad de valores de uso que había antes. Y nosotros sabemos hasta acá que el valor es el trabajo abstracto socialmente necesario que se gastó en producir valores de uso sociales. Por lo tanto, el trabajo ése que se hace en la circulación para vender las mercancías es un trabajo improductivo. No produce valores de uso y, por lo tanto, no puede, no hay en qué materializarse ese trabajo como valor. Vos querías plantear algo...

Yo no sé si estoy tan de acuerdo con eso, porque supondría que un zapato iguala 10 platos de ñoquis, como algo muy abstracto. Y creo que no sé si vale lo mismo un zapato en Tailandia y 10 platos de ñoquis en Argentina. No hay forma de llegar a igualarlos, es como una abstracción muy fuerte. Para poder igualarlos, lo que tiene que ocurrir es que tiene que haber una fuerza de trabajo que lo lleve desde Tailandia hasta la Argentina y, entonces, cuando se igualan...

Ésa es una cosa distinta. Aclaremos esto. El trabajo para transportar eso es un trabajo productivo. Es un trabajo productivo porque que los zapatos estén en Tailandia, para mí no son ningún valor de uso. Entonces, el trabajo que hay que hacer para que los zapatos lleguen desde Tailandia al lugar donde estoy yo, eso es un trabajo productivo y se representa como valor. Es un trabajo que hay que gastar para que esos zapatos existan acá. El transporte produce un valor de uso, el almacenamiento... Yo no quiero entrar en todas las condiciones que mira Marx después en el Tomo II, pero el almacenamiento normal, para que haya un abasto normal, es un trabajo productivo. El que es improductivo es, en esto que Roces traduce como “se dan la mano”, es el acto de darse la mano con el otro haciendo el contrato de compra-venta. Ése es improductivo porque no cambió en nada el valor de uso. Estaba puesto ahí, hasta acá llego con trabajo productivo (?), que si no, para mí, no era un valor de uso. Está puesto ahí y sigue puesto ahí, pero ahora el individuo que lo vendía tuvo

que gastar una parte de su fuerza de trabajo para encontrarse con el comprador y hacer la transacción, transformar la mercancía en dinero.

De nuevo, por ahí no me termina de cerrar. Pero el hecho éste de encontrarse con el comprador es un trabajo, creo, útil, porque es falso que el zapato equivale a 10 platos de ñoquis exactamente. Hay que llevarlo a un lugar para que se puedan juntar, las mercancías solas no se juntan.

Perfecto, el mercado es ese lugar. Ahí es donde aparece la diferencia. Fuera del mercado, eso para mí no es un valor de uso. Y el trabajo que hay que hacer para que llegue al lugar donde sí es un valor de uso para mí, ése es un trabajo que es parte de la producción. La cuestión es ésta. El poseedor de los zapatos, en el mostrador o en el suelo puso los zapatos en exhibición. Y empieza a esperar, y empieza a gritar hasta que alguien le compre los zapatos. Grite mucho o grite poco, tarde mucho o tarde poco, los zapatos que eran valores de uso ahí, siguen siendo exactamente los mismos. Es más, hay un agravante en esto. El tiempo que ese individuo estuvo gritando porque no le aparecía el comprador de los zapatos, es tiempo que se perdió, que se podría haber aplicado a producir más zapatos, más valores de uso sociales, y que, sin embargo, estuvo gastado improductivamente, desde el punto de vista del proceso de metabolismo social. Hago esta aclaración, después voy a volver a esto. Es un gasto necesario, porque si el tipo no está gritando en el mercado, nadie sabe que vende los zapatos y no se los van a comprar. El grito no cambia. Grite mucho o grite poco, el valor de uso es el mismo que había antes.

No, pero el otro por ahí no sabe que el zapato está ahí esperándolo y el otro tiene la necesidad...

Fijate que lo estamos mirando en términos muy simples. Estoy en un mercado que es extremadamente simple, donde los individuos produjeron todos juntos y todos juntos fueron a la feria y están todos circulando. Lo estoy tomando en términos extremadamente simples. Si el comprador de zapatos llegó a la noche porque, no sé, estaba cansado, y el otro estuvo trabajando todo el día tratando de vender sus zapatos, no pudiendo producir más zapatos, esto es improductivo positivamente, desde el punto de vista del proceso de metabolismo social. Y es improductivo, digamos, ya no positivamente porque no es que no hay producto, sino que resta de la potencialidad que tiene esta sociedad para producir valores de uso. Lo cual no quiere decir que no sea necesario. Es necesario porque el trabajo se hace de manera privada. Y entonces, el trabajo de la circulación que pone en contacto a comprador y vendedor, las mercancías como dice Marx no pueden ir solas al mercado, los poseedores tienen que ir representarlas. Entonces, para representarlas tienen que gastar una parte de su fuerza de trabajo. Esa parte de su fuerza de trabajo que gastan es algo que, desde el punto de vista de la producción de valores de uso para el metabolismo social, es improductivo. De esto no salen nuevos valores de uso. Y entonces, hasta acá, si esto es un trabajo improductivo que no produce valores de uso para el proceso de metabolismo social, no produce valores de uso sociales, por lo tanto, no puede producir valor. (...) Estas cosas que estamos mirando, finalmente se venden. Apareció el comprador. Sólo que hubo que gastar más o menos trabajo hasta que apareció el comprador. Es improductivo porque es un trabajo que se gastó sin que haya más valores de uso para el proceso de metabolismo social. El individuo vamos a suponer que estuvo simplemente parado (que es un gasto de fuerza humana de trabajo) en la puerta de su negocio. Al final, vende sus zapatos. Los vende por su valor. Pero estuvo parado, supongamos que 10 horas. Entonces, esto tiene este doble efecto: es improductivo porque, en ese tiempo, no se produjeron más valores de uso. No hay nuevos valores de uso. Y, además, se restó de la posibilidad de que hubiera nuevos valores de uso. Durante ese tiempo están los mismos zapatos que había antes de que ese tiempo empezara, no hay más, y, además, se perdió la posibilidad de que hubiera más. Entonces, es improductivo, llamémosle, “positivamente”, porque el individuo estuvo trabajando y no salieron más valores de uso. Pero, además, es improductivo en el sentido de que no se lo aplicó productivamente, y podría haber habido más valores de uso que los que hay.

Por ahí yo lo entendía teniendo otro ejemplo. Si la producción fuera planificada según las necesidades sociales, ese trabajo se ahorraría...

No necesitaría existir.

Y ahí sería productivo para el conjunto de la sociedad.

Quedaría disponible para hacer un trabajo que es productivo. Efectivamente.

Juan, ¿y qué pasa con el trabajo abstracto y con el trabajo concreto en el trabajo no productivo?

Cuando uno lo mira, el trabajo de la circulación es, como todo trabajo humano, trabajo abstracto y trabajo concreto. Es un gasto de fuerza humana de trabajo, es un gasto hecho de manera consciente y voluntaria para alcanzar un fin, que es un resultado que es distinto que la persona del individuo que lo realiza y lo hace de una forma concreta determinada. No es lo mismo hacer zapatos que estar parado en la puerta del negocio posando zapatos. Están presente las dos determinaciones porque siempre están presentes en todo trabajo.

Ya en otro momento el taller habíamos discutido respecto de la publicidad y la productividad de ese trabajo realizado en publicidad. A mí la publicidad hoy me suena como una forma nueva de gritar. A lo que vos llamas, en un mercado poco desarrollado, gritar. La vez pasada habíamos discutido un poco respecto de cómo la publicidad cambiaría o modificaría el valor de uso... Al valor de uso que se quiere vender. A mí, particularmente, lo sigo viendo como que es gritar.

Yo creo que debo haber dicho que para mí no está totalmente claro. Pero en principio, uno se enfrenta a este problema: el trabajo de la publicidad, que me convierte en algo que es un no valor de uso para mí, en un valor de uso para mí, (porque me convence de que en realidad eso es un valor de uso) sin ese trabajo, esa cosa no es un valor de uso. Recién cuando se le aplicó ese trabajo se convirtió de un no valor de uso en un valor de uso.

No hay forma que podamos medir eso...

Nunca se puede medir el trabajo social porque se realiza de manera privada e independiente. Entonces, cuando uno lo mira dice, más allá de qué proporción tiene de cada cosa, si sólo existiendo ese trabajo, algo que sería un no valor de uso para mí, se convierte en un valor de uso, entonces tendría que decir que reúne las características del trabajo productivo. Es parte... Sin ese trabajo, esto no es un valor de uso.

[Un compañero hace una pregunta, no se entiende]

Acá hay una diferencia. Acá es el trabajo que hay que gastar, no para que yo me convenza de que es un valor de uso. El vendedor tiene que convencerme de que es un valor de uso, entonces lo puedo considerar dentro de lo que llama él llama el "trabajo de publicidad". Yo estoy hablando del trabajo que hace el vendedor con el cual hago el contrato de compra-venta. Ése es el trabajo que aparece improductivo. No el convencerme, sino el hecho de tener que estar gastando fuerza humana de trabajo en completar esta relación social, que lleva más o menos tiempo. Entonces, es esta parte. Son dos cosas distintas.

Más o menos tiempo también puede ser de acuerdo a cuánto tarda en convencerte.

Puede ser. Si me tiene que convencer, entonces, yo por eso digo, eso aparecería como parte de que me tiene que convencer de que eso es un valor de uso. Porque si me tiene que convencer de que... En realidad yo ya sé que es un valor de uso, pero que ése es el valor de uso que yo tengo que comprar y no el otro, entonces, no es esto. Es un problema de realización de la mercancía.

[Un compañero hace una pregunta, no se entiende]

Pero separémoslo. No importa cuánto es. Esto está resuelto en el proceso de circulación. Está resuelto. En el movimiento de las mercancías termina resuelto esto. Lo que importa acá es poder contestarnos qué pasa con ese trabajo, qué diferencia cualitativa hay entre el trabajo que es

productivo de valores de uso para el proceso de metabolismo social y el trabajo que es para la circulación, y cómo se organiza el trabajo de la circulación. Y vuelvo al problema central al que remite esto. El dinero se produce para la circulación, es un gasto de circulación. Éste no es ni de publicidad, ni de tiempo que el individuo está parado en la puerta del negocio. Es tiempo que se está gastando en producir oro. Y ese oro sólo sirve para la circulación. Y entonces, lo que tengo delante es un trabajo que digo ¿cómo se organiza? Si ese objeto no es portador de valor porque es un trabajo para la circulación, entonces, no puedo decir que el oro actúa como dinero porque él mismo encierra valor. En realidad, el problema es al revés. Yo ya sé que el oro actúa como dinero porque encierra valor. El problema que tengo acá es cómo, si sólo se lo produce para la circulación, encierra valor. Éste es el problema puesto del derecho. Es un valor de uso que no sirve para reproducir vidas humanas. El oro que actúa en la circulación como dinero no se incorpora al cuerpo de ningún individuo, ni es utilizado productivamente por ningún individuo. Sólo funciona en la circulación.

Pero el arte tampoco.

¡Sí! ¿Cómo no? Uno consume un valor de uso, uno consume un valor de uso que es parte del proceso de reproducción de su persona. Si yo no veo la obra de arte, no la puedo consumir. Esto que aparecía muy al principio, para apropiarme del valor de uso, yo tengo que apropiarme de la materialidad del objeto. Si es la obra de arte, yo me puedo apropiar de la materialidad del objeto mirándolo. No quiere decir que tengo que ponérmelo en el bolsillo y llevármelo a mi casa. Pero materialmente tiene que estar incorporado a mi persona. El oro que funciona en la circulación como dinero no se incorpora la persona de nadie. Hay una expresión de esto, del contraste en esto, que el mito del rey midas. ¿Qué es lo que pide el rey midas? Que todo lo que toque se convierta en oro. ¿Qué le pasa al rey midas? Se muere. Se muere de hambre, porque todo lo que toca se convierte en oro y no lo puede comer. Entonces, ahí está sintetizada la situación, la diferencia entre algo que sólo sirve para la circulación respecto de algo que sirve para ser consumido como un valor de uso en el proceso de metabolismo social. Ahora, yo tomo un anillo de oro, y el oro es un valor de uso que sirve para el consumo de las personas, en este proceso de metabolismo. Creo que ya no existen más, pero tomo (como pone Marx ahí en el ejemplo) la emplomadura de una muela, y sirve para el proceso de metabolismo social. Tomo el oro que se usa para hacer conductores eléctricos y se incorpora al proceso de metabolismo social. Tomo el oro que funciona en la circulación, y ése sólo está en la circulación.

Pero, ¿no importa que se pueda transformar en objetos?

El problema es éste. Yo no puedo decir que el oro que está en la circulación tiene valor porque el oro que se produce para el consumo productivo o el consumo individual tiene valor. Porque lo que dije es...

Yo no te pregunté eso. Yo te pregunté si ese oro, que viene a ser el representante del dinero, se puede transformar en un valor de uso en el intercambio.

Pero para que se convierta en un valor de uso para el proceso de metabolismo social tiene que salir de la circulación. Hay oro que nunca sale de la circulación. Y el problema que tengo es que acá, en esencia, lo que tengo que explicar es cómo el oro que funciona como dinero (no el que funciona como anillos, el que funciona como dinero) puede entrar en la relación de cambio con cualquier otra mercancía. Hasta acá, lo que dijimos es que sólo puede entrar porque él tiene valor. Ahora, si yo digo que el trabajo que se hace para la circulación, lo que se produce para la circulación, no tiene valor, entonces, el oro que está en la circulación funcionando como dinero no tiene valor. Y, en ese caso, yo nunca podría establecer esta relación de cambio: que 10 platos de ñoquis valían una onza de oro. Ése es el problema que tengo que explicar: cómo trabajos que sólo se realizan para la circulación producen objetos cambiables. Cuando hasta acá, lo que sé, es que objetos cambiables son aquellos que sirven para el proceso de consumo individual o de consumo productivo. Vamos a ponerlo en estos términos: que satisfacen una necesidad de una persona, no de una personificación. El oro, en la circulación, satisface la necesidad de una personificación. El oro, en el consumo individual productivo, satisface necesidades de personas. Esto es lo que está en discusión. (...)

Hasta acá. Uno podría seguir de largo sin haberse detenido a pensar cómo es que el oro que se produce para la circulación, encierra valor. ¿Por qué creo que uno se tiene que detener acá? Porque uno mira y dice entonces yo sé que el valor es la materialización del trabajo, etc., Que está puesto en los valores de uso que consumen las personas (colectiva o individualmente), y me encuentro con que, en realidad, hay un objeto que no reúne esas condiciones, no sirve para el consumo personal y, sin embargo, aparece como el representante general del valor, o como la expresión del valor. Entonces, necesito contestarme cómo es posible esto. Y lo que tengo ahí es un trabajo que se hace para producir valores de uso para la circulación, y que, sin embargo... Tengo dos opciones. O digo, bueno, como se producen valores de uso para la circulación, no tiene valor, entonces esa relación no se puede establecer. Y entonces, tendría que volver atrás y volver a preguntarme sobre qué base es que una mercancía ocupa el lugar del equivalente general, y está reconocida socialmente como equivalente general. Porque lo que puse, hasta acá, no pueden ser. El otro camino es, sigo desarrollando esto y me pregunto qué forma social tienen los productos del trabajo que se hacen para la circulación, a ver qué me sale de eso. No puedo decir, bueno, no, pero el oro se hace para la circulación, pero igual tiene valor. Tengo que explicar si tiene o no tiene valor. Ése es el problema que uno se está enfrentando a esta altura.

Pero una pregunta, vos ahí como que estás generalizando que todos los trabajos se utilizan para producir valores de uso para la circulación...

Todavía no dije nada... Hasta acá sí porque dije... Perdoname, yo creí que ibas más allá... ¿Por qué? Éste es el trabajo de la circulación. Porque dije, ¿qué es el valor? El valor es la forma en que se representa el trabajo abstracto socialmente necesario. ¿Qué quiere decir “socialmente necesario”? Que está hecho para el consumo de las otras personas. Esto es lo que sé hasta acá. Es socialmente necesario, hecho de manera privada e independiente. Esto no sirve para el consumo de las personas. Por lo tanto, tengo que decir que no satisface las condiciones de la mercancía. No puede tener valor. Y ¿qué es lo que me confirma esto?

[Una compañera hace una intervención, no se entiende]

Desde el punto de vista de las personas, no. No sirve. No se convierte en un cuerpo humano.

¿Y ese valor de uso que era la representación del valor?

Bueno, ése es el problema que tengo, que tiene que ser un valor de uso para que pueda representar valor, y resulta que acá hay un valor de uso que no es un valor de uso... Fijate que el planteo fue, el valor de uso es un objeto exterior, que es apto para satisfacer necesidades humanas. Y necesidades humanas eran necesidades de las personas. Y acá, lo que me enfrento, es que hay algo que no es una necesidad de persona, porque no se incorpora nunca al cuerpo de una persona. Es una necesidad de personificación. Yo, para poder personificar mi mercancía, necesito que el oro sea el representante del valor. Satisface una necesidad de personificación, bueno, entonces, hasta acá, tengo que decir que eso no es un valor, que eso no es un trabajo productivo de valores de uso para la vida social. Que no lo es porque no me sirve. Que es un gasto que no se puede dejar de hacer, pero eso no quiere decir que se incorpore al proceso de consumo social. Y entonces, me tengo que preguntar cómo se organiza ese trabajo, y ver a dónde me lleva la pregunta de cómo se organiza ese trabajo. El elemento inmediato que tengo de que no es un trabajo productivo es éste, de que estoy en la circulación, y esté más tiempo o menos tiempo, la cantidad de valores de uso que entran al consumo social es siempre la misma. Ese tiempo en que estoy gastando mi fuerza de trabajo para vender, es un tiempo en el cual no se agregan nuevos valores de uso al consumo social. Entonces, ése es el problema que tengo delante.

Ahora, yo quisiera mirar una cosa más de lo de la publicidad. Yo no lo tengo claro para definirlo... Y después, cuando miremos esto de los gastos de circulación en el Tomo II, ya desde el punto de vista del capital, hay otro montón de cosas que son de límites bastante ambiguos. Pero uno podría decir, a esta altura, en realidad es al revés de lo que parece. El trabajo que hace que una cosa que sea inútil, se convierta en útil para mí, eso formaría parte del trabajo productivo. El trabajo que trata de convencerme, simplemente, de que yo le tengo comprar a este productor de

mercancías y no a éste, éste es un trabajo improductivo porque no me crea un valor de uso nuevo. Porque los valores de uso son los mismos que había, sólo que yo se lo compré a éste en lugar de comprárselo al otro. El trabajo que me informa...

Pero es lo mismo...

No, no, porque en el otro caso yo no se lo compraría a nadie.

De hecho, la función de la publicidad, ¿no es eso?

Pero por eso, una parte... En parte sí.

Porque la otra parte la pueden hacer incluso en conjunto los diferentes productores de mercancías. Digamos, todos...

...Todos me quieren convencer de que es un valor de uso. (...) Uno no puede decir “ésta es esta parte y ésta es esta otra parte”. Pero hay dos contenidos distintos en eso. Uno es que me convenza de que no soy un ser humano si no consumo tales valores de uso... Y siempre viene mezclado con que... Están mezclados. Porque la otra es “yo sé que vos te tenés que comprar zapatos, bueno, quiero que te compres mis zapatos y no le compres al otro”. Yo ya sé que vos te vas a comprar zapatos. Ahora, si yo te convengo que necesitás zapatos para las manos, y consigo convencerte de que compres zapatos para las manos, te creé un valor de uso de algo que no era un valor de uso. Hay diferencia en el contenido.

Pero eso crear necesidades de la nada, no agrega valor al producto.

Se convierte en algo que es un trabajo socialmente útil. (...) Efectivamente, se gastó mucho trabajo en la circulación, que se agrega al trabajo productivo de valores de uso, que resultaron que no eran valores de uso, con lo cual, doble agravante. Porque si yo me doy cuenta de que hice un trabajo improductivo en el sentido de que produje no valores de uso sociales, me doy cuenta inmediatamente, bueno, no agravo la situación gastando más trabajo en la circulación. Ahora, si yo no me doy cuenta, y encima gasté más trabajo en la circulación, peor todavía. Porque esto va a ser un trabajo que es condición para que las mercancías circulen y yo lo apliqué en una cosa que no es una mercancía. Quise hacer circular algo que, en realidad, no era una mercancía. (...) La cuestión de la publicidad, a mi entender, aparece con esto, en un terreno que no es totalmente claro cuál es la naturaleza de ese trabajo...

Tampoco se sabe si siempre lo fue. Tampoco sabemos si siempre fue un valor de uso.

¿Si siempre creó un valor de uso? Puede ser...

Como todas las mercancías, sabemos si es un valor de uso social cuando está en el mercado, cuando es reconocido por el dinero, por la capacidad solvente del comprador, no sabemos... En realidad, tenemos que decir que fue un valor de uso cuando fue producido, y no puedo diferenciar en qué parte de su producción...

Todo el trabajo que se hizo para algo que es un valor es parte del trabajo útil. Salvo que se haya gastado trabajo innecesariamente. Pero entonces, no es trabajo socialmente necesario. Si se lo produjo muy ineficientemente, lo que uno ya sabe es que parte de ese trabajo no es socialmente necesario. Eso es al margen de todo esto que estamos mirando acá.

Convertir un no valor de uso en un valor de uso, ¿no es algo también incluso propio de la ciencia? Digo, agarrar el petróleo como siempre estuvo y...

No, no, eso es otro tipo de problema, que no es el que aparece acá. Eso es, los valores de uso, como plantea Marx al arrancar, son históricos. Ahora, acá lo que estamos hablando es de algo que,

en realidad, no debería ser un valor de uso... Es veneno, supongamos que me convencen que yo no soy humano si no me tomo una cucharita de veneno todos los días. En realidad, en principio, mirado abstractamente hasta acá, es un no valor de uso. Y, sin embargo, yo me lo empiezo a consumir porque para mí se convirtió en un valor de uso. Acá falta otra parte que no la podemos contestar ahora, que es qué es lo que dice que algo es socialmente útil o socialmente inútil. Lo estamos mirando en un terreno extremadamente simple. (...) Lo que nosotros no vimos hasta acá, además, es por qué algo es un valor de uso o no es un valor de uso. Y puede ser (acá viene otro elemento) que eso que yo digo que es un trabajo, que me convierte algo que es un no valor de uso en un valor de uso, en realidad, eso era un valor de uso desde antes. Y esto es simplemente la forma en la cual circula ese producto. Por eso me aparece la duda de si, en realidad, es trabajo productivo o es un trabajo de la circulación. Ya era un valor de uso para mí, y lo único que me faltaba es reconocerlo en su determinación. Y entonces, el trabajo de la propaganda es para que lo reconozca en su determinación, no para crearme a mí la necesidad.

Sí, pero sin eso no la tenía.

Fíjate que pasa esto. Puede ser que la tenga y la forma concreta en la cual lo voy a realizar sea... En este caso, funcionaría casi como información. Porque ése es el otro aspecto del trabajo publicitario, que tiene que ver con el carácter privado del trabajo, por eso yo no sé para qué sirven las cosas, y alguien no es que me convence que eso es un valor de uso para mí, sino que yo puedo reconocer en el producto ése, el carácter de valor de uso. Que si no sabía que existía, no sabía que esto era un valor de uso para mí. Fíjate esta observación que hace marx, si no estoy errado es en este capítulo... No me acuerdo si es en el 3 o en el 1, cuando dice que en la circulación rige la ficción jurídica de que todos los compradores de mercancías tienen un conocimiento pericial sobre las mercancías. Por eso es que yo voy y compro una mercancía, y después no puedo ir a decirle "ah, bueno, pero en realidad yo no sabía que no servía para lo que quería". Entonces, aparece esto. En ese caso, la información es un trabajo de la circulación. Si simplemente lo que me están diciendo es "mirá que acá está eso que para vos es un valor de uso", simplemente es un gasto de circulación. ¿Por qué me lo tienen que decir? Porque el trabajo se hace de manera privada e independiente. Si el trabajo estuviera organizado de manera directamente social, antes de hacer ese trabajo se sabría que yo voy a consumir ese producto, que eso es un valor de uso para mí. Entonces, en el momento en el que se produce, no me tienen que avisar que es tal. (...) En otra forma de sociedad, donde el trabajo se organiza de manera directamente social, no importa sobre qué base, puede ocurrir que la sociedad gaste fuerza de trabajo y que no tenga ningún producto. Salieron a cazar, salieron a cazar, no había qué cazar. Pero esto, en el movimiento general, es la condición normal del trabajo. Una vez que cazaron lo que se puede consumir, esa sociedad (después ahora vamos a ver un desarrollo de eso), en principio, no va a seguir trabajando porque produjo los valores de uso que necesitaba. Sin embargo, la potencialidad humana de multiplicar la forma de consumo va a hacer que esos valores de uso pueda sacar otras cosas, y por ahí sigue el trabajo. Pero, en principio, no hay una condición normal que dice que parte de la fuerza de trabajo de la sociedad se va a gastar improductivamente. El objetivo de la organización directa es que todo el trabajo social se gaste productivamente. Acá hay una normalidad en el gasto improductivo de trabajo por esta parte. Y hay una segunda normalidad de gasto improductivo de trabajo por el lado de la circulación.

Pero que el trabajo sea directamente social... Hay trabajos que son necesarios, pero no producen valor. Por ejemplo, los ejércitos o el capataz que cuida a los esclavos, es un trabajo necesario para ese tipo de organización social.

Ahí entramos ya en toda otra serie de cosas que yo quería tomar en términos muy simples. Pero, ¿cuál sería la respuesta? En esa sociedad, el trabajo es directamente social. Se apunta a producir valores de uso sociales. Todos los que participan en ese proceso, participan para esa producción, y se espera que no haya ningún desperdicio de ese trabajo. Lo normal es que no haya desperdicio de ese trabajo. Después, uno se tiene que preguntar (ahora yo lo voy a dejar completamente de lado, pero después, sobre el final del Tomo I nos lo vamos a enfrentar) es por qué una organización del trabajo necesita ser coactiva. Donde aparece que el capataz de los esclavos, no sólo tiene a su cargo la organización del trabajo como organización del trabajo, sino que tiene a su cargo el ejercicio

de la coacción. Pero acá en esa sociedad no aparece una diferencia del carácter de ésta, de que hay trabajo que se tira y de que hay trabajo que hay que hacer para que se reconozca como socialmente útil el producto de ese trabajo. Hay otros trabajos que hay que hacer que, en mayor o menor medida, uno puede discutir si arrojan valores de uso para el consumo social. En general, lo que se encuentra es que son parte de la organización de ese trabajo social, que es parte de esa organización, que sin ese trabajo no hay producción. Pero la diferencia central que hay es que ninguno de esos trabajos produce valor. Y acá lo que nos encontramos es que hay trabajo que produce valor y, hasta acá, trabajo que no produce valor. Y esto es lo que nosotros nos tenemos que contestar sobre esta sociedad.

[Una compañera hace una pregunta, no se entiende]

Porque el trabajo se realiza de manera privada e independiente, es un trabajo que no produce valores de uso pero que es necesario, no se puede dejar de hacer. Se produjeron las mercancías, hay que venderlas. No se puede dejar de hacer el trabajo de venderlas. Sin embargo, es un trabajo que no aporta valores de uso al proceso de vida social.

(...) Que tienen las empresas de no caer en esta porción primera de que se tienen que hacer cargo de la parte improductiva, hacen publicidad, y la publicidad impacta en la conciencia vulgar del productor. Y no digo que la determina, pero impacta. Se empiezan a creer, por mayor información, porque creen que eso es otro valor de uso, le dan valor de uso a cosas que, por ahí, en otro momento... Entonces, para mí están creando valor, no se puede separar la parte... Yo no creo que parte de la publicidad sea para que me compre a mí y no al otro, y parte sea para crear un valor de uso. Son las dos lo mismo. Yo te hago creer que esto tiene un nuevo valor de uso, y de esa forma, el objetivo es el mismo, es que me compres a mí y no al otro.

[Otro compañero interviene] es una discusión para poder analizarlo. No es que se manifiesta en la propaganda de una manera separada. La propaganda se manifiesta para vender. Pero se puede hacer una distinción analítica según los aspectos para ver qué parte es socialmente útil y qué parte es socialmente inútil.

[Otra compañera hace interviene] Antes de eso, yo tengo una pregunta más básica. Mi pregunta era, vos no ves una diferencia... Vos decías antes que hay valores de uso que no están reconocidos por el consumidor, son producidos independientemente. Yo me pregunto, ¿no hay diferencia entre eso y generar una necesidad? ¿Es simplemente que ahora están más informados?

[El primer compañero vuelve a intervenir] Yo tengo un ejemplo, perdón que me meta. Yo tengo que ir a trabajar a 30 km de distancia, y tengo que llegar a tal horario. Entonces digo, bueno, necesito un auto de tales características que me permita llevar a más de una persona para pagar menos peaje, que esto y aquello. Entonces, yo ahí ya tengo la necesidad, ya lo sé. Y lo que voy a buscar en la publicidad es que me diga cuál tiene las necesidades que yo estoy buscando. O sea, en ese caso sería información. Sin embargo, yo salgo a la calle y de repente andando en ese auto (que ya me compré y que decidí que iba a ser Fiat y no Chevrolet porque se adaptaba más a mis necesidades), vi una publicidad que me convenció de comprar algo que nunca había pensado hasta ese momento que iba a necesitar. Me parece que es realmente diferente el carácter.

Pero paremos una cosa. En eso que vos decís siempre falta una parte que es qué es lo que determina las necesidades sociales, qué determina que eso es una necesidad o no es una necesidad. Entonces, eso es algo que a esta altura no tiene respuesta. (...) Yo te quiero hacer una aclaración. Dice "que brote del estómago o de la imaginación". La imaginación no es indeterminada, así como el estómago no es indeterminado. La pregunta que sigue a eso es por qué me brota de la imaginación que yo necesito eso que para mí es un valor de uso. Y eso es lo que a esta altura uno no puede contestar. Hasta acá, lo que tiene delante es esto es atributo de cosas que son valores de uso. ¿Por qué son valores de uso? No se sabe. Lo que va a decir es hay un desarrollo histórico. Para mí, la carne humana no es un valor de uso. En otra sociedad, la carne humana es un valor de uso sumamente apetecible. Ahora, si esto brota del estómago o brota de la imaginación, con esto no

me contesto, no me da la respuesta a por qué eso cambió en su condición de valor de uso. Entonces, nosotros hasta acá no tenemos la razón por la cual el auto Fiat es menos valor de uso que el auto Chevrolet. Ni siquiera por qué el auto es un valor de uso. Aparece una cosa inmediata. Uno dice, bueno, tengo que ir a 30 km. Ahora, la pregunta que sigue es por qué vive a 30 km del lugar donde trabaja, y por qué la forma de transporte tiene la forma de un auto o de un colectivo. Entonces, en ese planteo que aparece ahí es puede ser que el auto sea un valor de uso para mí, no simplemente porque es un medio de transporte, sino porque tiene otra serie de cosas que lo determinan como valor de uso. Entonces, vuelvo a lo de la publicidad. Estamos mirando la publicidad en un terreno extremadamente abstracto. Yo puedo decir, si esto, en realidad, no fuera un valor de uso para mí y alguien me convence de que sí, entonces sí es un valor de uso, sí sería un trabajo productivo. Ahora, lo primero que tengo que preguntarme es si, en realidad, no era un valor de uso para mí. A lo mejor era un valor de uso para mí, sólo que la forma en que me llegó a mí la conciencia de que era un valor de uso para mí era esto. Entonces, yo necesitaba consumir eso, lo que pasa es que nunca se me hubiera ocurrido consumirlo. Yo hice el ejemplo del veneno. Es un ejemplo que para algunos va a ser más desagradable. El tabaco es veneno. Y sin embargo, es un valor de uso. Y es un valor de uso, no es que existe porque la publicidad de las tabacaleras me convencieron de que tenía que fumar. No, porque hay determinadas condiciones concretas en el proceso de vida que hacen que yo necesite consumir algo que me intoxica. Entonces, la pregunta que tengo no es si la publicidad me convenció de que consumiera algo que era inútil. ¡No! Era muy útil. Yo no podía dejar de consumirlo. Entonces, la apariencia de que la publicidad me lo convirtió en útil, la realidad es que yo no lo podía dejar de consumir; eso era parte de los valores de uso que yo tenía que consumir. Entonces, cuando uno lo toma en abstracto, aparece mucho más complejo con estas cosas. Cuando uno lo toma en el desarrollo concreto después de qué es una necesidad social (por lo tanto, qué es lo que determina el estómago y qué es lo que determina la imaginación), entonces empieza a aparecer esto de otra forma. Y me va a parecer, entonces, mucho más que la publicidad, en ese sentido, en general, lo que hace es... Simplemente es la forma en la cual, algo que yo necesito consumir, se me presenta a mi conciencia libre como algo que yo necesito consumir. Como mi conciencia libre es la forma que tiene mi enajenación, en realidad, yo creo que lo consumo por esto y lo consumo por esto otro. Pero me apareció bajo esta forma. Entonces, por eso yo creo que uno no puede agotar el tema acá. Y aparecen todas estas cosas contradictorias. Porque hasta acá uno está diciendo, bueno, si esto me crea la necesidad social, pero lo que me tengo que preguntar si esto era una necesidad social antes o ahora. Y hasta acá, no puedo contestármelo.

[Una compañera hace una pregunta, no se entiende]

No, porque fijate que... Yo a tomar el ejemplo del tabaco, que hago una aclaración, nunca fumé. Yo tomo el ejemplo del tabaco. Durante mucho tiempo, para una parte de la población trabajadora, para ponerlo simplemente así, era un consumo necesario. Y a partir de cierto momento, que cambia las condiciones de trabajo porque cambia la materialidad del trabajo y cambia una serie de condiciones, se convierte en un consumo, pasa a ser un no valor de uso. Cambia el papel que juega eso. Entonces, dentro del propio modo de producción capitalista, yo tengo cosas que en un momento, más allá del desarrollo técnico que vos planteabas, más allá de que haya aparecido un producto nuevo, tengo algo que en un momento era un valor de uso, y la misma cosa, sin que haya aparecido una cosa distinta, en otro momento dejó de ser un valor de uso. Y al revés, antes era algo que... El auto no era un valor de uso para el individuo que vivía a 30 km de su trabajo y que no tenía reloj en su casa, sino que tenía que oír la campana de la estación para saber la hora que era, y se convierte en un valor de uso imprescindible para un individuo que, a lo mejor, hace el mismo trabajo que hacía el otro, para tomarlo en términos muy simples. Y cambió, para ése que hace el mismo trabajo, cambió que es un valor de uso.

Para vos, ¿primero se genera la necesidad y después el valor de uso?

No, no. No lo pondría como una cosa de carácter secuencial. Digo que hay determinaciones que tienen que ver con la unidad del proceso de metabolismo social. Nosotros estamos mirando movimiento de mercancías aislados. Acá estamos mirando algo de la unidad. Y que hacen que los individuos... Fijate esto: uno no puede consumir nada que no esté producido y, al mismo tiempo,

nada de lo que está producido es un valor de uso si la necesidad no existía antes de que eso llegara a estar presente como valor de uso. Pero si no existía la necesidad, nadie lo compra. No sé si se entendió el proceso. Esto es nadie puede consumir lo que no está producido y, al mismo tiempo, sólo se produce aquello, con esta salvedad de la forma concreta, que es un valor de uso. El productor de mercancías trata de no equivocarse, trata de no producir cosas para las cuales no haya necesidad social. Como el trabajo se hace de manera privada, no puede evitar equivocarse. Alguno se equivoca. Pero el objetivo que persigue cada uno de los productores de mercancías como personificación de su mercancía, es producir algo que satisface efectivamente una necesidad social. Y si no, uno no produce. ¿Para qué voy a producir esto si nadie lo quiere?

[Una compañera hace una pregunta, no se entiende]

Por eso hay que mirar qué es una necesidad social, por qué eso es una necesidad social. Y hasta acá, no apareció.

[La compañera hace una pregunta sobre la moda, no se entiende]

La moda... Si vos mirás las determinaciones de qué es una necesidad social, dirías la moda no es una necesidad social. Ahora, una mira la cantidad de trabajo social que se aplica a la producción de moda, dice "más vale que es una necesidad social". ¡Más vale que es una necesidad social! Pero por eso, uno no se puede contestar sobre esto, si no mira qué es lo que determina las necesidades sociales en general, la moda en particular. Y sí es una necesidad social. Por eso todos los que estamos acá, más o menos, estamos vestidos a lo que uno podría llamar "la moda". Nadie se viste con cosas que no correspondan a lo que más o menos está de moda. Si yo me vengo vestido acá como me vestía hace 30 años, todos ustedes me mirarían raro. Se darían cuenta y dirían "éste, ¿de dónde sacó la ropa ésa que tiene puesta?" Entonces, hasta eso encierra determinaciones. Que son de unificación y que son de diferenciación. Porque la moda me unifica y, al mismo tiempo, me diferencia. Entonces, tengo que preguntarme por qué hay necesidades que me unifican y, al mismo tiempo, que me diferencian. Hasta acá, no podemos contestarlo porque no sabemos qué es lo que determina las necesidades sociales. Sabemos que hay necesidades sociales, pero no sabemos por qué esto es una necesidad social y aquello no es una necesidad social.

Claro, pero puede ser que vos hace un rato dijiste que hay cosas que se vuelven valor de uso y, en realidad, no encierra una necesidad social. En realidad, si se vuelva valor de uso, es una necesidad social.

Por eso digo, discutirlo a esta altura es discutirlo en términos muy abstractos. Hay que seguir avanzando hasta ver qué es lo que determina las necesidades sociales. Pero uno, abstractamente puede decir, bueno, supongamos que hay algo que no es un valor de uso de alguna forma y que alguien me convence de que sí es un valor de uso. Ninguna de las necesidades sociales... No hay nada que aparezca como una necesidad social que no sea una necesidad social. Pero eso cuando lo mirás en la unidad. Cuando lo mirás aislado, aparece con esta otra condición.

Hay una cuestión del método que me interesaría detenerme. Me cuesta entender o saber cuándo estoy con las herramientas suficientes como para decir "puedo contestarla o no". A veces hago como saltos... (...)

La cosa es, si vos te podés contestar la pregunta, vos no podés tomar... Nosotros, de hecho, tomamos como respuesta algo que, en realidad, abre una pregunta. Si a mí me dicen "es una necesidad que puede brotar de la imaginación o del estómago" yo tengo la pregunta "¿y de dónde sale la imaginación?". Ahora, a esa altura, la pregunta me es irrelevante, porque si yo todavía no me contesté qué es una mercancía, y ¿qué me importa de dónde sale la imaginación? Yo tengo que seguir adelante, y sólo cuando siga adelante, va a llegar un punto en el que voy a tener la respuesta a la pregunta de dónde sale la imaginación. Si yo tratara de contestarme a esa altura, no sé cómo se organiza la vida de la sociedad. ¿Está? Porque a esa altura que aparecía esto era el segundo párrafo... Primera página. Cuando me parece ahí, y yo dije "pero necesito contestarme por qué el

estómago tiene estas necesidades y la imaginación tiene estas otras”, lo primero que me voy a volver a enfrentar es, bueno, eso depende de cómo se organiza el trabajo la sociedad. Si yo todavía no sé cómo se organiza, no me lo puedo contestar. Entonces, tengo que seguir mirando cómo se organiza el trabajo de la sociedad. Cuando llego a la conciencia fetichista, yo podría contestarme por qué existe el consumo de trabajo, y seguir haciendo hincapié en este aspecto. Ésa es expresión de una conciencia que se enfrenta a su propia acción como algo que no puede controlar. Sabe que está consumiendo algo que lo deteriora y, sin embargo, no puede dejar de hacerlo. Entonces, la pregunta que tengo es “¿por qué?”. Yo podría decir “ésta es la conciencia fetichista”. Ahora, di una respuesta que se detuvo en una determinación que todavía es abstracta. Y si yo la aceptara como una respuesta plena, habría construido una apariencia. No es simplemente la conciencia fetichista. No puedo explicar el consumo de tabaco por la conciencia fetichista. Lo que tengo que seguir es desarrollando esa conciencia fetichista, hasta llegar al punto en el cual me aparece quién es el sujeto de este proceso, por qué el individuo se enfrenta a las potencias sociales de su trabajo como algo que le es ajeno y lo domina, y entonces, seguir avanzando hasta el consumo de determinados valores de uso como el tabaco, y decir “bueno, por eso es que se consume tabaco, éste es el papel que cumple ese consumo para este tipo de individuos”. Para este tipo de individuo, en su enajenación, no puede consumir tabaco. No es porque es un individuo que por naturaleza es más vivo que el otro. No, la misma determinación que a éste le hace consumir el tabaco, a éste le dice que no puede consumir tabaco, que ése es un no valor de uso para él. Pero para volver a contestarme esto, yo tengo que seguir, y seguir, y seguir. La prueba que de alguna forma vos estás pidiendo, la prueba de testeo a ver si sí me lo puedo contestar o no, a la altura de esa respuesta, a la altura de cada una de las respuestas, te hacés la pregunta, la mirás y decís “bueno, yo ya no puedo contestar” o “no, para contestarme esto, no tengo delante la respuesta; faltan cosas, y si yo quisiera contestármelo, las tendría que forzar de adentro”. Todo lo que yo me quiera contestar tiene que haber brotado de este mismo desarrollo. Y yo no tengo que haber metido de afuera nada. En el momento que metí algo de afuera, se esfumó el desarrollo; estoy haciendo una representación de las determinaciones; estoy interpretando, en realidad, esto que yo dije es la razón. Por eso me es difícil contenerme en este sentido. Mi respuesta estricta tendría que decir... Si vos a esta altura me decís por qué el tabaco es un valor de uso para un individuo y no es un valor de uso para otro, la respuesta estricta a esta altura es “yo no tengo respuesta para eso, no sé por qué eso es así”. Lo que sé es que el tabaco deteriora al individuo, esto es expresión de una conciencia fetichista que no puede controlar sus propias determinaciones. Pero qué son esas determinaciones, más allá de ese punto, no sé. Si yo quisiera operar sobre el consumo del tabaco, esa respuesta no me sirve para nada. Porque salir a decir “porque esto es consumo fetichista, esto es fetichismo de la mercancía”... Y al mismo tiempo, sólo pasando por ahí yo puedo llegar a contestarme qué acciones concretas caben como expresión... Suponiendo que descubriera que el consumo de tabaco, desde el punto de vista de un determinado proceso, es un no valor de uso, entonces, qué acciones concretas se pueden realizar como expresión de esa determinación... Porque existe la determinación. Si no existe la determinación, es al cuete. Pero porque existe la determinación, qué acciones concretas se pueden realizar.

Pero fijate qué fuerte es esto que estamos hablando que, a pesar que está, principalmente en los cigarrillos, que el fumar es perjudicial para la salud, a pesar de tenerlo eso constantemente en el atado igual, se sigue fumando. Como que tiene un valor de uso muy grande para esa persona.

Por eso uno se tiene que preguntar qué necesidad social hay, que el individuo ése no se puede enfrentar a sus propias determinaciones y controlarlas.

Una pregunta, porque vos dijiste... No quiero volver a generar el debate de la publicidad... Vos dijiste, bueno, el trabajo de la publicidad podría ser productivo en el caso de que convierta algo inútil en algo útil. Ahora, el convertir... Nosotros, todas las críticas de las formas de la conciencia fetichista tuvieron que ver, muchas, en esta idea de “convertir”, algo que se “convierte” en el momento del intercambio. Lo que yo había entendido es que, cuando una mercancía se intercambia, finalmente es reconocida por una necesidad social (que no sabemos cómo se genera pero es reconocida), efectivamente ese producto fue producto de un trabajo útil...

...Cuando se hizo el trabajo...

...Cuando se hizo el trabajo. Porque en todo caso, el trabajo de la publicidad lo que haría es completar la utilidad...

...Se hizo antes de que vos lo compraras.

Bueno, eso sí, pero el otro trabajo que se hizo, también fue útil...

Sí, sí, pero lo que pasa es que hay trabajos... En la producción material, tenés una secuencia de trabajos que siempre están terminados en el momento que la mercancía se vende (en condiciones normales de ventas, digamos, que no es que los vendés antes de hacerlos).

(...) La idea de algo que es un no valor de uso y se convierte en un valor de uso. Porque parecería que el trabajo se produjo, aunque no sirviera para nada en algún momento, en definitiva, la forma del intercambio muestra que...

Pero entonces, eso que decís del trabajo que se hizo antes de que esa mercancía entrara en la relación de cambio, que está materializado en esa mercancía, es lo que se representa como valor. Porque ese trabajo se hizo antes.

Pero son dos trabajos distintos, hacer el suéter y...

Por eso, son dos formas concretas del proceso de trabajo. Así como son dos trabajos distintos hacerle el puño al suéter o hacerle el cuerpo al suéter.

Claro, completa la utilidad del trabajo...

No, no, es parte de lo que sería la unidad de ese trabajo productivo. A ver, esto se ha vuelto una discusión de muchas sutilezas. No es que completa el valor, sino que es parte del trabajo socialmente necesario para producir ese valor de uso.

Eso está claro. El trabajo de la publicidad está claro para mí. Lo que no está claro, y por eso la palabra "convertir" me hace ruido, es si es útil el trabajo anterior a la publicidad.

Sí, sí, porque si no, no existe la materialidad del suéter. Si nadie tejió el suéter, me pueden convencer de que es muy útil... Vamos a suponer esta abstracción. Suponete que me hacen un suéter de 3 mangas y el suéter de 3 mangas no me sirve, no es un valor de uso. Pero a ese trabajo de hacer el suéter de 3 mangas incluye un trabajo que me convence a mí que lo que necesito es un suéter de 3 mangas. La unidad de la producción de eso como un valor de uso aparece como inseparable. Es tan útil el trabajo que hizo las 3 mangas, como el trabajo que me convenció de que yo no podía vivir si no tenía mi suéter de 3 mangas. (...) Volvamos a esto, que creo que en parte es lo que produce tantas vueltas. Si yo lo miro a esta altura, que no sé qué es una necesidad social, me parece así. Si lo miro en la unidad de la necesidad social, me va a parecer de la otra forma, o no. Por eso digo que, para mí, no es algo que esté claro. Nunca me detuve a decir, bueno, ahora voy a tratar de aclarármelo. Eso siempre lo dejé en este estado de nebulosa. ¿Pero queda claro entonces? Si uno lo mira a esta altura, dice una cosa. Si uno lo mira después, dice una cosa que es distinta.

[Una compañera hace una pregunta sobre el oro y la circulación, no se entiende]

Eso es lo que tenemos que mirar. Esto, más allá de la publicidad, es el paso que sigue. Avancemos en ese paso. Vamos a mirar el trabajo de vender, el simple trabajo de convertir la mercancía en dinero. Esto siempre aparece el comprador que tiene que hacer estas cosas, pero uno lo mira especialmente desde el punto de vista del vendedor. El tiempo que el individuo está parado en el mercado esperando que aparezca su comprador, es un gasto de fuerza de trabajo que va a tener como resultado la venta de la mercancía. Va a tener un resultado útil desde el punto de vista de la

circulación, no va a tener ningún resultado útil desde el punto de vista del proceso de metabolismo social, porque no va a haber agregado ningún valor de uso. Ahora, ¿cómo se organiza ese trabajo? Cuando uno lo mira, y uno está gastando trabajo para vender su propia mercancía, en realidad lo que pasa es que, como produjo una mercancía, hizo un trabajo que es socialmente útil para los otros, ahora tiene que hacer un trabajo que sólo es útil para uno mismo, que es la transformación de las mercancías en dinero. Y por lo tanto, eso no es un trabajo social. Por lo tanto, queda completamente fuera... Es lo mismo que cuando uno produce zapatos para uno mismo: no es un trabajo social, no se representa como valor. ¿Por qué uno lo hizo? Porque tiene la necesidad, y no importa cómo, tiene la necesidad que satisface con su propio trabajo personal. Y entonces, cuando uno hace el trabajo para la circulación, para vender la propia mercancía, hace un trabajo que no es social, tiene un valor de uso para la circulación, pero como no es un trabajo social no se puede representar como valor. ¿Cómo lo organiza uno? Porque como ya gastó un trabajo social de manera privada para producir la mercancía, ahora sabe que tiene que gastar una cantidad de su fuerza de trabajo de manera improductiva para vender la mercancía. Y hasta acá, esto está claro que esto es un trabajo que, como no es un trabajo social, nunca puede producir valor. No produce valores de uso para el proceso de metabolismo humano. Produce un valor de uso que sólo sirve para la circulación. Y esa circulación no es un trabajo privado respecto del que va a recibir, se va a apropiarse del valor de uso de la circulación, que es el vendedor. Ahora, uno puede ir un paso más allá de eso, y mirar esta situación.

Perdón, ¿no es un trabajo social y no es un trabajo privado tampoco?

Es un trabajo directamente individual, hecho para la circulación. Sí, sí. La condición para que sea privado es que sea un trabajo social, que está hecho sin que el otro participe en la organización del trabajo del individuo que lo hizo. Entonces, al no ser un trabajo social, tampoco puede tener el carácter de ser un trabajo privado, porque el trabajo privado es siempre un trabajo social que está hecho de manera privada. Así que siempre es un trabajo social. Esto no es un trabajo social.

[Una compañera hace una pregunta, no se entiende]

Dejá a la fuerza de trabajo de lado. No llegamos. Y acá, el objetivo es haber vendido la mercancía, que es una necesidad del vendedor. Ahora, supongamos que para poder vender los zapatos, el individuo dice: “yo lo voy a poder vender mejor, gastando menos trabajo en la circulación, si gasto una cierta cantidad de trabajo en producirme un megáfono, una bocina que me va a permitir gritar más fuerte en el mercado. Así, me van a venir a comprar a mí primero, en lugar de tener que esperar a que termine el mercado y que me vengán los que no le compraron a los demás. Voy a conseguir ser el primero que va a vender”. Ese individuo hace, ahora, un valor de uso que, además, tiene una forma material que no es simplemente el trabajo para hacer circular la mercancía. Es el trabajo de hacer circular la mercancía bajo la forma de haber producido un megáfono que sólo sirve para la circulación. Que no sirve para otra cosa porque, en principio, el individuo no lo va a usar para ninguna otra cosa que no sea vocear su mercancía para venderlo. Y entonces, lo que uno tiene acá es un trabajo que, de vuelta, tiene como resultado un objeto que es distinto que la venta misma de la mercancía, pero que sólo sirve para la circulación (es un valor de uso para la circulación), que el individuo organiza para sí mismo. No es un trabajo social. Lo hizo para disponer de su propio megáfono para la circulación. Entonces, en la organización, el gasto de su fuerza de trabajo produjo un valor de uso para sí como personificación. Esto es un trabajo improductivo desde el punto de vista de la producción de valor, porque no es un trabajo social hecho de manera privada e independiente.

Creo que estamos midiendo con distinta vara porque, por un lado, no sabemos qué es social y qué no, no podemos respondernos qué es algo que es socialmente necesario...

Perdoname que te interrumpo en esto. No es que no podemos. Lo que estamos diciendo es: esto es socialmente útil. Por qué esto es socialmente útil, es lo que no nos contestamos. Pero sí estamos diciendo. Estamos hablando de cosas que son socialmente útiles.

Pero en una sociedad de productores independientes que producen en forma privada es totalmente innecesaria la circulación.

Sí, claro. Por eso vuelvo a decir esto. Vamos de vuelta, es un trabajo necesario, no para la producción de valores de uso, sino porque se produjeron valores de uso de manera privada e independiente. Entonces, desde el punto de vista del proceso de metabolismo social, es un desperdicio de fuerza de trabajo, que no puede dejar de hacerse. No se puede prescindir de la circulación. Es necesario, pero no aporta a esto. Entonces, cuando uno habló del trabajo socialmente necesario era el trabajo que sí aportaba al proceso de metabolismo social. Ése es condición, y no se puede dejar de hacer. No aporta nada al metabolismo social.

Yo digo que aporta uno de los más importantes porque, sin ése, no habría ningún otro valor de uso en este tipo de sociedad.

Entonces tenés que mirarlo en la secuencia de este proceso. Esto, ante todo, es un proceso de vida humana. Porque eso es lo que es. Es un proceso de vida humana. El proceso de vida humana se sostiene en el trabajo, se sostiene en el trabajo social que produce cosas para las personas. El consumo propiamente humano es el consumo de los valores de uso producto del trabajo. Más aún, del trabajo social. Entonces, lo primero que tengo es esto. Esto es lo que socialmente útil: eso que sirve para reproducir personas. Para que esas personas, a su vez, produzcan y reproduzcan a otras personas. Pero, esencialmente, se resume en “sirve para producir personas”. Yo ya vi cómo se hace para producir personas. Acá, las personas se producen organizando el trabajo social de manera privada e independiente. Ése es el trabajo que hace falta para producir personas, y ésa es la forma en que cada uno sabe qué parte del trabajo social tiene que hacer. Sigo adelante y me enfrento a la circulación. Y cuando llego a la circulación digo, acá hay que hacer un trabajo que no sirve para producir personas, pero que no puede dejar de hacerse. Esto es un gasto improductivo de fuerza humana de trabajo. Esta sociedad, por así decir, tiene un lastre consigo: porque organiza el trabajo de manera privada, entonces está forzada a gastar una parte de su fuerza de trabajo en esto que no le produce ningún valor de uso para el proceso de vida humana. Entonces, ésta es la diferencia entre que sea un trabajo necesario desde el punto de vista del proceso de metabolismo social, que sea un trabajo que es necesario por la forma en que se organiza el proceso del metabolismo social.

[Un compañero interviene, no se entiende]

Por eso tenés que seguir el orden. Seguir el orden del cual va apareciendo la determinación... Por eso no apareció de entrada este trabajo. Cuando uno lo miro primero, esto ni existía. Es decir, uno nunca lo miraba. Y de repente, cuando llega este momento es que, no sólo te parece, sino que efectivamente como vos decís, puede ser que la sociedad tenga que gastar en eso hasta más trabajo que el que gasta en producirse a sí mismo. Y todo esto tiene consecuencias, por llamar así, muy grandes, tiene un peso muy grande respecto del carácter histórico del modo de producción capitalista. Porque ¿qué es lo que uno está diciendo cuando mira esto del trabajo, si para producir personas (que resulta que no sirve porque no produce personas), trabajo para la circulación? Que hay una potencialidad enorme desperdiciada respecto del desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social. Entonces, ya aparece acá. Uno no tiene que esperar a ver formas concretas más adelante. De entrada le aparece eso. Esto es una sociedad que, tenga las potencias históricas que tenga, es la primera sociedad donde aparece la libertad humana. Porque la libertad humana es la forma de la enajenación es que se desperdician todas estas potencias sociales. Entonces, cuando uno se planteaba, bueno, qué es lo que uno podía decir hasta acá respecto de la superación del modo de producción capitalista, con esto que veíamos antes: si la libertad en cuanto al control pleno sobre el trabajo individual, uno la tenía en la plenitud, la forma de desarrollo era que la otra parte, la imposibilidad de controlar el carácter social del trabajo y, por lo tanto, la enajenación, se desarrollaran. La necesidad de ese desarrollo (que hasta ahí uno podía decir, bueno, porque me gustaría más esto que esto otro) lo que uno empieza a mirar es que estas formas le cuestan a la vida humana (aunque más no sea hasta este punto) un desperdicio de sus fuerzas productivas enorme.

El tema es que en la otra forma tiene que, además, tener el mismo potencial de antes...

Tiene que ser un desarrollo de la libertad en la cual se haya conservado el control pleno del trabajo individual y, además, se tenga el control pleno sobre el carácter social del trabajo, que es lo que no tiene el productor de mercancías. (...) Yo quisiera ir, aunque sea, a ese paso. Vamos a suponer que, como dice él, yo no soy habilidoso para hacer megáfonos, voy a alguien que fabrica megáfonos y le voy a comprar uno. Ahora, uno mira al productor de megáfonos y hace un trabajo social, porque no es para él el producto de su trabajo. Lo hace de manera privada e independiente, pero produjo algo que sólo sirve para la circulación, porque sirve según lo que uno lo usa. Abstractamente, cualquier cosa puede servir para cualquier cosa. Ahora, después cuando uno dice "sirve", sirve para lo que efectivamente se usa. ¿Cómo sabe el individuo que produce megáfonos que tiene que producir ese megáfono? Hace un trabajo social de manera privada e independiente, y tiene que organizar... No sirve para nada acá. Acá no sirve para nada, porque se va a gastar en la circulación. Hace un trabajo que es socialmente útil para una personificación, no para una persona. Y se lo hace de manera privada e independiente. Entonces, mi respuesta...

Es un consumo improductivo, pero no tiene nada que ver el consumo con la forma en que se produjo.

Pero hasta acá lo que uno está diciendo es que esto es lo que dice qué es productivo y qué no. Ninguna persona satisface ninguna necesidad personal con el megáfono. Vamos a hacer esta diferenciación...

[Un compañero hace un comentario, no se entiende]

"Personal" quiere decir persona. Satisface la necesidad de personificación, no de persona. No lo consume como persona. Vamos a separar esto... No es valor de uso para el proceso de metabolismo, es un valor de uso para la circulación. Eso quiere decir que no sirve para las personas, sirve para las personificaciones. (...) Ahora tenemos el problema de si ese trabajo se representa o no se representa como valor. Mi respuesta es que sí se representa como valor, porque si no, el individuo no tiene cómo organizar su trabajo. Hay un trabajo que es improductivo desde el punto de vista del proceso del metabolismo social, y que, sin embargo, es productivo de valor. Aparece representado como valor... Vamos a distinguir acá: está es la parte que el vendedor de mercancías hacía para sí, para la circulación. Esto es lo que otros, que no son el vendedor de mercancías, hacen para el vendedor de mercancías. Entonces, todo esto es trabajo para la circulación. Vamos a tomar esto para tu comentario. Vamos a suponer que el productor de megáfonos hace dos megáfonos. Uno se lo compra éste para gritar en el mercado, y otro se lo compra un fanático de fútbol para gritar en la cancha. El que compró el fanático del fútbol forma parte del proceso de metabolismo social. Es algo que satisface una necesidad de persona. Por más que la persona sea un energúmeno, satisface una necesidad de persona.

La clave es que es un trabajo social realizado para otros...

Sí, pero que no sirve para las personas. No sirve para las personas. Porque así como hacerme un megáfono para vender no me sirve como persona, es una condición como personificación que otro haga el megáfono para mí, para que yo lo use para vender, no satisface una necesidad de ninguna persona. Yo, como personificación de mi mercancía, necesito vender. Como persona, necesito consumir.

[Una compañera hace una pregunta, no se entiende]

La cuestión es ésta. Si uno mira lo que plantea Marx en el Tomo III, eso no es una mercancía en el sentido de que no es el producto de un trabajo que produzca valor. Es un trabajo improductivo, no produce valor. Mi respuesta es que no, el trabajo social que se hace de manera privada e independiente para la circulación sí produce valor. Sí se representa como valor porque ésa es la forma en que el individuo se va a vincular socialmente con los demás, necesita cambiar el producto

de su trabajo con el producto de los trabajos de los demás. No importa adónde va a parar el producto de su trabajo. Ahora, lo que importa de eso es que no sirve para el proceso de metabolismo humano. Desde el punto de vista de la vida humana, es un trabajo productivo. Y, sin embargo, se representa como valor. Produce valor. Ahora, si yo digo esto del megáfono, vamos a suponer que el megáfono está hecho de plástico... El productor de plástico que trabaja para producir el plástico que se va a usar para el megáfono, que se va a usar para vender, es un trabajo improductivo. No importa hasta dónde me voy para atrás. Es un trabajo que se hizo para la circulación, que pasó por un proceso en el medio, que pareció en ese proceso en el medio que debía satisfacer una necesidad de personas porque alguien lo iba a consumir productivamente para realizar trabajo social, pero que resultó que al final, en el cierre de esto que es la reproducción de la vida humana, no sirvió para reproducir ninguna vida humana.

¿Puede cumplir los dos roles a la vez?

¿Qué es la situación ésta? Yo miro al individuo que está trabajando, y no sé si en realidad está haciendo un trabajo productivo o improductivo, salvo (desde el punto de vista de la reproducción de la vida humana) en determinados trabajos. Y, para cerrar, voy a tomar el que produce el dinero. El que produce el oro... Vamos a suponer que el oro sólo funciona en la circulación. A ése lo veo y sé que hace un trabajo que es improductivo desde el punto de vista del proceso del metabolismo social. Y, sin embargo, el trabajo ése, materializado en su producto, se representa como valor. En ése tengo claro lo que hace (suponiendo que el oro no se usara más que para la circulación). Ahora, aún en el caso del oro, porque digo, a lo mejor alguien hace anillos... ¿Adónde va a parar? Justamente, esto es lo que hace falta aclarar, porque lo que plantea es que el trabajo que produce oro es un trabajo improductivo. Pero lo dice después de haber hecho todo el desarrollo del Tomo I, donde aparece que el oro tiene valor. Dice que como es improductivo, no tiene valor. Y hasta acá, uno venía mirando en todo el desarrollo que el dinero representa valor porque él mismo tiene valor. (...) Se contradice entre el capítulo 1 y todo lo que sigue, y lo que aparece en el capítulo 2 cuando vuelve a hablar del trabajo que produce el dinero, y dice que el trabajo que produce el dinero es un trabajo productivo. Y viene diciendo que el trabajo improductivo no produce valor. Entonces, la contradicción que aparece ahí es una de dos: o el oro tiene valor y, sin embargo, es algo que sólo se produce para la circulación; o tengo que empezar de vuelta porque, si no tiene valor, no puedo decir que 10 platos de ñoquis son iguales a una onza de oro, porque no se puede igualar algo que tiene una sustancia de valor con algo que no lo tiene. Entonces, el sólo hecho de que la igualdad se establezca me está diciendo que el oro sí encierra valor.

Igual no vimos la definición de productivo e improductivo.

No, por eso, la incorporé yo acá. Yo lo incorporé acá y no esperé al Tomo III porque aparece en la cuestión del dinero. Yo miro el dinero y digo “es un trabajo para la circulación”. Y entonces, acá me enfrento al problema de tener que contestarme cómo es posible que el trabajo para la circulación produzca valor. Mi respuesta es ésta: porque está hecho de manera privada e independiente, satisface una necesidad de personificación, produce un valor de uso para la circulación, eso tiene la forma de valor que tiene lo que es el producto del trabajo productivo. Uno podría decir que formalmente tiene valor, esto podría ser una discusión de sutilezas. (...)

Yo no entiendo una cuestión que es la siguiente. Vos decís consumo de personas y consumo de personificaciones, y siempre que es consumo de personas hacemos referencia al metabolismo social. Ahora, en realidad, tanto el consumo de personas como el consumo de personificaciones forman parte del metabolismo social.

Por eso, pero volvamos al orden de la determinación. Cuando yo miro por primera vez el metabolismo social, sólo es el consumo de personas. Sigo avanzando y me encuentro que estas personas se organizan su vida social comportándose como personificaciones. Y entonces digo, esto no es parte, esto no es un consumo que reproduce seres humanos. Esto no es un gasto que reproduce seres humanos. Porque los seres humanos organizan su producción efectiva de esta forma es que, entonces, tienen que gastar, además, fuerza de trabajo en esto. Es la consecuencia

de cómo está organizado... Uno es la organización del trabajo social en sí mismo, cómo se organiza la vida humana. Esto es la consecuencia de que la vida humana se organice de esta forma. Entonces, yo tengo que distinguirlo uno del otro. No es lo mismo. No lo puedo meter todo en el mismo paquete y decir, bueno, sí, para producir zapatos hay que gastar 10 horas en el taller de zapatos y 10 horas vendiéndolo. No, para producir zapatos, que sirve para satisfacer una necesidad de persona, hacen falta 10 horas. Las otras 10 horas están desperdiciadas porque el trabajo social se hace de manera privada.

Hago un ejemplo: la producción de cuero para producir zapatos, que es lo que utiliza el zapatero para sus zapatos. Eso sería un consumo...

Vamos a suponer que los zapatos satisfacen una necesidad de persona, esto es un consumo productivo desde el punto de vista del proceso de metabolismo social, y se representa como valor del cuero que, a su vez, aparece como el valor de los zapatos. Ahora, si hago zapatos para guardar el dinero adentro (vamos a suponer), eso no es un consumo de personas, es un consumo de personificaciones.

[Uno compañero interviene, se mete con el capital, Juan lo corta]

Por eso, pero te das cuenta que vos llegaste a un punto en el cual, y para lo que vos decís del método... Si yo no sé lo que es el capital, ¿cómo puedo discutir si el trabajo es productivo o improductivo desde el punto de vista de si produce o no produce capital, si yo todavía no sé lo que es el capital? Como yo suponía que esa observación podía venir, cuando empecé hoy dije “voy a hablar del trabajo productivo e improductivo desde el punto de vista de la mercancía”. Cuando uno mira el capital, esto cambia y tiene otra serie de determinaciones. Entonces, esto es si yo miro en lo que conozco hasta acá. Si yo miro la producción de mercancías, lo que conozco acá de la circulación de mercancías. Cuando siga adelante y me enfrente a la forma concreta de esto como movimiento del capital, me tengo que volver a preguntar si esto sigue siendo así o no es así, o por qué un trabajo que produce valor puede ser improductivo desde el punto de vista del capital. Pero para eso hay tiempo.

20 - Forma íntegra de la relación social y dinero – 11/08/2009

Arranquemos con lo de hoy. No sé si hay algo que quieran volver a discutir de lo de la vez pasada, del trabajo de la producción de la circulación. Yo la vez pasada, cuando hice el planteo, a veces hago una cosa un poco distinta, en este sentido de plantear esto que había dicho, los valores de uso que se producen para la circulación de manera privada (una producción social, porque está hecho para otros de manera privada e independiente, que no satisfacen la necesidad de las personas, sino que satisfacen necesidades de las personificaciones)... Yo a veces uso el término de decir, bueno, esto tiene la forma, es decir, formalmente se asemeja a los productos que tienen para hacer el contraste realmente el valor, en el sentido que son valores de uso sociales, producidos de manera privada e independiente, para satisfacer las necesidades de las personas. Pero la vez pasada creo que lo dije una vez y después seguí adelante. Bueno, después me quedé pensando, lo quería remarcar, que uno podía hacer esa distinción. Algo aparece al final del capítulo 2 en *El Capital*, donde Marx hace una referencia al dinero con este doble valor de uso, y dice que el valor de uso real, el oro que satisface necesidades humanas, como las joyas, las muelas, y un valor de uso formal que está dado por su uso en la circulación. Pero bueno, eso nomás. Pero no sé si hay algo que quieran discutir de todo eso.

[Una compañera interviene, no se entiende]

La mercancía siempre es una forma. Entonces, el problema es que decir, simplemente, tiene la forma de mercancía... Sí, lo otro también tiene la forma de mercancía. Esto es, que uno podría distinguir... Un valor de uso es algo que satisface necesidades de las personas. Esto no satisface necesidades de las personas como tales. Entonces, podría decirse, formalmente se asemeja a algo que satisface necesidades de las personas, pero en realidad son necesidades de las

personificaciones. Entonces, por eso uno podría hacer esta distinción entre valores de uso reales y valores de uso cuya utilidad brota del proceso de circulación. Y, en ese sentido, hacer esa distinción como si ésta fuera formal y no real.

Juan... yo porque estoy repasando los apuntes, y veíamos cuando empezábamos a discutir esto, que el trabajo de la circulación era improductivo porque no agregaba materialidad en valores de uso...

Sí, para el consumo de las personas, para el proceso de metabolismo social.

Sin embargo, se puede ver de los dos lados, porque en ese lado, si lo agarrás por el lado de generar materialidad en valores de uso, a secas, sería una cosa... Yo no entiendo por qué entra a jugar el consumo acá, y si el consumo es productivo o improductivo... O sea, en la otra parte, en lo que queda de la afirmación sería como que lo que le da el carácter de productivo o improductivo es el consumo, y no la producción. Hay como un consumo productivo y un consumo improductivo...

El término no sería “consumo productivo” y “consumo improductivo”, porque consumo productivo se refiere a otra cosa y consumo improductivo, en principio, no se refiere a nada. Consumo productivo, consumo individual sería el contraste entre las dos... Pero, efectivamente, es el consumo... Es si es un valor de uso para las personas, un valor de uso para las personificaciones, lo cual se refiere a la forma en que es consumido el que hace la diferencia, si eso fue un trabajo que produjo para el proceso de metabolismo social o no produjo para el proceso de metabolismo social. Entonces, efectivamente es sólo mirando a dónde fue a parar... Salvo algunas cosas que claramente... No importa, porque sólo pueden ir a parar a uno de los consumos, que es el caso del consumo para la circulación, porque cuando es para el otro, en general, las cosas podrían terminar yendo para cualquiera de los dos lados, cosas que después, cuando miremos ya el trabajo para la circulación desde el punto de vista del capital, entonces aparece toda otra serie de determinaciones. Pero acá, salvo algunas precisiones, dice la producción de oro que va a funcionar como dinero es un trabajo para la circulación, pero el oro también podría funcionar como valor de uso para el consumo individual. Salvo que lo mire, cuando llega a tener la forma de dinero, en la extracción del oro es indistinto. Estamos mirándolo en una forma extremadamente simple. De hecho, sólo para poder contestarnos por qué el oro tiene valor en su función como dinero, no siendo un valor de uso para el consumo de las personas. Tiene valor por este segundo valor de uso que tiene, que es representar valor. Entonces, todas las demás disquisiciones la vez pasada las hicimos muy complejas, en realidad, empiezan a tener mucho más sentido cuando uno ya está mirando las determinaciones desde el punto de vista del movimiento del capital como tal, no desde el punto de vista de la mercancía, si no es estrictamente la mercancía cuando uno la reconoce como producto del capital. Porque acá aparece toda una serie de producciones... Y después también, pero desde el punto de vista del capital son mucho más claras, pero aparecen producciones donde uno puede decir esto es la producción de un valor de uso para las personas, pero que, en realidad, es un valor de uso para las personas porque el trabajo social se hace de manera privada e independiente. Y en realidad, entonces, esto es para las personas o es para las personificaciones. Yo lo tomo así para decir, justamente, que uno acá no se lo puede contestar, y que no tiene sentido, además, tratar de contestárselo. En un lugar donde la relación social tiene la forma de una cosa y no hay vínculos personales, para tomarlo hasta acá, cabe la posibilidad de la apropiación violenta de la relación social general. En lugar de para recibirla, vender, y... Yo me la apropio de manera directa, se la saco al otro. Total, no hay forma de reconocer de dónde viene. Entonces, aun tomándolo en esta simplicidad, la producción, vamos a suponer la imagen prejuiciosa del Lejano Oeste. Bueno, la producción de armas, que yo tengo que andar armado para que otro no me quite mi relación social. ¿es un consumo de las personas o es un consumo de las personificaciones? Empieza a ser un límite que es por demás, llamémosle, dudoso. Porque, sí, lo tengo como personificación, pero, en realidad, es una necesidad que no brota simplemente de la circulación; brota del hecho de que se producen mercancías. Yo puedo decir, entonces, la producción de algo para transportar el dinero, y ésta brota de la circulación. Pero que llega a ser un camión blindado... es hacer mucho más difusa la diferencia. En realidad, acá es irrelevante. Cuando lo miremos desde el punto de vista del capital, ahí es donde va a aparecer más definido qué es productivo. No ya desde el punto de vista del

proceso de metabolismo social, sino que es productivo desde el punto de vista del capital. Y ése es el carácter productivo último que nosotros vamos a estar mirando. Entonces, hasta acá, lo que tenemos es, sí, sólo cuando lo miramos en el consumo es que uno puede reconocer si esto era un valor de uso para las personas o era un valor de uso para las personificaciones, pero en los dos casos está producido de manera privada e independiente. Va a aparecer representado como un objeto, como una producción, que es inseparable de su producto, portador de valor... la actividad cuyo producto se representa como valor. No sé si hay algo más... parece que hay mucho más.

Esta respuesta que vos das en el caso del oro sin buscarle dar diez millones de vueltas, pero es extensible a todos los otros trabajos que contribuyen a la circulación. O sea que, por lo menos en los términos que estamos viendo ahora, dejaría de ser improductivo...

Lo que pasa es que uno se tiene que preguntar es productivo de (?). Y el término productivo ya encierra, a esta altura, un montón de determinaciones concretas. Porque uno dice, el trabajo es productivo si produce un valor de uso. Y ésa es la primera expresión. Después, es productivo desde el punto de vista social, si produjo un valor de uso para otros. Con lo cual, el trabajo que hago para mí mismo, desde el punto de vista social, no es un trabajo productivo porque es un trabajo productivo desde el punto de vista individual. Es un trabajo para otros. Lo que nosotros mirábamos es, en el modo de producción capitalista, lo que teníamos visto hasta acá de la producción de mercancías, es que el trabajo productivo, cuando se hace de manera privada e independiente (porque también hay trabajo productivo hecho para otros que no está hecho de manera privada e independientes, es directamente social) es productivo desde el punto de vista material. Ahora, cuando uno lo mira desde el punto de vista de la forma que tiene la relación social en el modo de producción capitalista, en lo que vimos hasta acá, ése es un trabajo que no es productivo. El trabajo social, hecho de manera directamente social, no produce valor. Entonces, ya acá te encontrás con que si lo miras desde un punto de vista, es productivo, si lo mirás desde el otro punto de vista, no es un trabajo productivo. Entonces, cuando nosotros hicimos este esquema acá, en realidad, lo que estábamos mirando era sólo el trabajo social hecho de manera privada. Dejamos afuera lo que es el trabajo hecho para el consumo individual, hecho individualmente para el consumo individual. En realidad, esto es más grande de los dos lados. Nosotros estábamos tomando el trabajo social. Entonces, en ese trabajo social también sólo estábamos mirando el trabajo social hecho de manera privada. Por eso decíamos hay un primer cacho que se pierde porque ése es improductivo de valores de uso y, por lo tanto, es social hecho de manera privada y, por lo tanto, es improductivo desde el punto de vista de la producción de valor. Lo que nos aparecía después era el trabajo que había que gastar en la circulación. En realidad, el esquema está medio mezclado. Yo tendría que haber sido completo, porque estaba puesto acá. El trabajo que se gasta en la circulación, que se puede gastar, es improductivo para el proceso de metabolismo social, no importa cómo se realice, porque no agrega valores de uso a la posibilidad del consumo social. Pero puede ser un trabajo para la circulación hecho para el propio sujeto inmediato consumidor del resultado de ese trabajo para la circulación. Y, en ese caso, en realidad, no es un trabajo social. Está en la misma categoría que el trabajo hecho para uno mismo. Entonces, uno lo realiza porque sabe cómo lo tiene que organizar. Uno podría encontrarse, en ese sentido, también un trabajo social que no está hecho de manera privada. Supongamos, la familia del productor de la mercancía se ocupa de la circulación. Bueno, entonces estamos en un trabajo social que no está hecho de manera privada. Lo que nos quedaba era el trabajo social para la circulación que está hecho de manera privada e independiente. Es improductivo desde el punto de vista de la producción de valores de uso para las personas, es productivo de valores de uso para la circulación, y si está hecho de manera privada e independiente, lo que yo encuentro es que necesita representarse como valor para poder organizarse. Que ésa es la forma en que la sociedad asigna una parte de su fuerza de trabajo total para hacer trabajo social, que desde el punto de vista del metabolismo es inútil, pero que es condición porque el trabajo se hace de manera privada, y esto hace circular las mercancías. Entonces, en ese sentido, la masa de valor que aparece en la circulación es más grande que lo que corresponde a la masa de valores de uso para las personas.

Una pregunta respecto de esto. Esto está en Marx, entonces... ¿Y se resuelve la contradicción? ¿Se pasa por alto?

Cuando esto va a aparecer, hay varios lugares donde Marx trata el trabajo productivo e improductivo. En general, la discusión es respecto del trabajo productivo e improductivo desde el punto de vista del capital, que es lo que todavía nosotros no vamos a llegar acá, llegaremos más adelante. Pero cuando aparece este tema en el Tomo II, el problema de si el dinero encierra valor o no encierra valor, si es un trabajo productivo o es un trabajo improductivo, no está hecho con referencia al capital. Está hecho con referencia a lo que sería esta determinación hasta acá. Pero (?) Está dicho es improductivo para el capital. Es un trabajo improductivo y, por lo tanto, es un trabajo que no se puede representar como valor. Eso es lo que va a aparecer ahí. Y entonces, para mí es importante enfrentárselo a esta altura, porque si no uno avanza, avanza, dando por sentado que sí, el dinero es portador de valor, si no, no podría ser el representante general del valor. Y aparecen dos opciones. Uno sigue, sigue, sigue, y nunca se detiene a preguntarse por esto, y cuando llega al Tomo II lo que se encuentra es que está la afirmación de que, en realidad, no es portador de valor. Y entonces, o uno lo pasa alegremente por arriba y sigue hablando de que es el representante del valor, pero que en realidad no cierra valor; o, otra opción es, entonces uno tiene que empezar de vuelta. Tiene que empezar a explicar cómo es que se cambian las mercancías por cosas que no tienen valor. Mi opción es decir, bueno, hay que contestárselo de entrada. Y a mi entender, ese trabajo se representa, el trabajo que produce el dinero que está hecho de manera privada e independiente, se representa como valor. Formalmente, aparece como un trabajo productor de valor, pese a que no es un trabajo productor de valores de uso para el proceso del metabolismo social.

[Un compañero hace una pregunta, no se entiende]

Yo lo voy a tomar en términos tan generales como lo planteaste vos, y no entro en ninguna sutileza. Se supone que sí, con esta observación: puede ser que se trabaje y no se tenga producto; que, por alguna razón, haya fallado el trabajo. Ahora, en las condiciones normales generales, eso está incluido dentro del trabajo que es socialmente necesario para producir determinados valores de uso. Entonces, puede ser que el individuo que está horneando el pan se distraiga y se le queme el pan. Hizo un trabajo que no tiene como resultado un valor de uso, pero eso es parte del trabajo social. Como normalmente algo del pan se va a quemar, en la normalidad de esa producción ya se sabe que hay una parte del trabajo que no va a resultar en un producto.

Yo, por ejemplo, lo pensaba en los términos del transporte. Todo lo que sea un transporte aéreo, naval, está dentro de lo que es para constituir al valor de uso de la reproducción social.

Siempre y cuando no sea para la circulación.

Pero la circulación no deja de ser necesaria.

Por eso, pero uno tiene que distinguir esto. Hay un orden en el desarrollo. Uno empieza a mirar, y lo primero que ve... ¿qué es esto? Esto es un proceso de metabolismo humano. Como es un proceso de metabolismo humano, los atributos propios del metabolismo humano que se sostienen en el trabajo, que se sostienen en el trabajo social, y que se hace un gasto productivo del cuerpo para que otros individuos puedan reproducir el suyo. Hasta ahí, eso es lo que uno tiene y ése es el trabajo productivo en su determinación más simple, el trabajo productivo social. Como es un trabajo en el cual la realización está portada en la subjetividad de los individuos, es un trabajo que tiene que estar organizado. Entonces, uno empieza a mirar la forma de la organización. Y lo primero que se encuentra en la organización cuando el trabajo social se hace de manera privada e independiente es que la unidad entre el trabajo social y el consumo social se establece a través de que el trabajo abstracto socialmente necesario, hecho de manera privada e independiente, que está materializado en su producto, se representa como el atributo que tiene ese producto para cambiarse por otro, se representa como el valor de la mercancía. Y hasta acá, lo único que hay es el proceso de vida humana. Lo único que se satisfacen son necesidades de personas. Y ahora ya tiene contestado cómo se organiza la vida social en el modo de producción capitalista, hasta este punto del desarrollo de esa relación. Ya está contestado, ya no hay nada más para agregar. Ahora, uno empieza a mirar cómo funciona esa relación social, y cuando se enfrenta al movimiento de esa relación social, lo que

se encuentra es que esa relación social necesita realizarse en la circulación. Y que para realizarse en la circulación, hay que gastar fuerza de trabajo social, que no resulta en la reproducción de personas que, desde el punto de vista del proceso de metabolismo (que es lo que uno conocía hasta acá) es inútil, y que, sin embargo, es necesario porque así lo impone lo que uno miró antes, que es cómo se organiza realmente el proceso de vida. Por eso este contraste entre real y formal que uno puede hacer. Entonces, ahí es cuando uno se encuentra con que no basta con gastar la fuerza de trabajo (porque el trabajo se hace de manera privada e independiente) de este modo, sino que hay que agregar más. Y entonces, ese agregado más es algo que no brota de entrada. Yo hago esta salvedad: cuando vos decís “el transporte”, el transporte la vez pasada lo que decíamos es que es parte del proceso de producción de los valores de uso para las personas. El trigo que está en el molino harinero a mí no me sirve como valor de uso. Entonces, hasta que no llega al lugar donde yo me lo puedo apropiar efectivamente como valor de uso, hay que seguir trabajando para que eso sea verdaderamente un valor de uso para el individuo que se lo va a apropiar. Entonces, eso es otra situación. Cuando nosotros miramos los gastos que hay que hacer, no para que circule físicamente, sino para que se realice la relación social, ahí es donde uno empieza a decir, éste es un gasto que es consecuencia de lo otro, no tiene el mismo carácter que lo otro. Entonces, ahí viene toda la diferencia, que fue lo que fuimos desarrollando. No sé si querías agregar.

No, sí, perfecto. Tal y como yo entendí, hasta ahora, lo que podemos ver como trabajo improductivo que es, decía bueno, como el trabajo social se realiza de manera privada e independiente hay que hacer este gasto en la circulación, cosa que no sucedería si el trabajo fuese directamente social. Ahora... Ésa es una pregunta más del método... esa comparación entre la forma... lo que yo estoy analizando es la forma capitalista de organizar la producción. ¿Cabe salirse de esa misma forma hacia otra para ver qué cosas dentro de esta forma son productivas o no?

Es una comparación exterior. Lo mismo que cuando nosotros avanzábamos en el capítulo 1 y, a cierta altura, yo lo hice, cuando hice el desarrollo paralelo, decía, uno no puede contestar esto mirando la mercancía; ahora, uno si lo compara con otra cosa que no es una mercancía, entonces es una forma que facilita el ver qué es lo propio de la mercancía. Ahora, uno para desarrollarlo en el sentido estricto del método, lo tiene que desarrollar mirando la mercancía. Por lo tanto, lo tiene que desarrollar mirando la circulación en esta cuestión. ¿Qué me importa cómo es en otra sociedad? En esta sociedad esto es así. Yo, sin necesidad de hacer la comparación, puedo decir esto es un desperdicio de fuerza de trabajo social, porque el individuo en lugar de estar produciendo más valores de uso para las personas está gastando su fuerza de trabajo para que el resultado sea que no hay más valores de uso para el consumo de las personas. Gastó la fuerza de trabajo, no se produjo más; incluso, se restó de lo que se podría disponer. Y no hago ninguna comparación con otra forma social.

Ahora, ¿no lo podría tomar eso como una unidad? Como decir, bueno, el gasto de la circulación es consecuencia de esto. Entonces, quedaría como una unidad del trabajo...

No, porque, vos justamente lo dijiste, es consecuencia. Y entonces, en tus propios términos, estás diciendo que eso viene después: que primero tengo que explicar algo en el cual eso no interviene, y después sigo en la secuencia donde, porque eso no interviene... O mejor dicho, por la forma en que se hace el trabajo... es la forma en que se hace el trabajo la que me pone enfrente que tiene que haber esta otra situación. Por la forma en que se organiza el trabajo, me enfrento a este trabajo en la circulación. No porque lo comparo con otra forma social, sino porque lo miro en esto, en la producción de mercancías, y digo, bueno, ahora las mercancías tienen que ir al cambio. Y cuando van al cambio, “y, hay que trabajar para que se cambien”. Es una consecuencia de la organización privada del trabajo social. No es el fundamento de la organización privada del trabajo social, por decir así.

Pero, digamos, el ejemplo que vos habías dado del pan que se quemaba, ¿no se puede ver como parte del trabajo socialmente necesario para el metabolismo social el trabajo hecho para la circulación?

No, vuelvo a decir esto. A ver, yo te dije “no” en términos... ¡Claro que es necesario para el proceso de metabolismo social! Es necesario, pero no es el trabajo que aporta al proceso de metabolismo social. Ese trabajo no aporta nada al proceso de metabolismo social como tal. Porque el proceso del metabolismo social se organiza con el trabajo social hecho de manera privada e independiente es que hay que gastar en hacer este otro trabajo que no aporta nada, y resta. Pero yo no los puedo poner todos juntos, porque sólo una vez que me expliqué el carácter privado del trabajo (que sólo me lo puedo explicar respecto de las necesidades de las personas y, por lo tanto, respecto del proceso de metabolismo social) es que no sólo voy a poder explicar qué pasa en la circulación, sino que me enfrento por primera vez a la circulación. Entonces, antes de eso, no tenía forma de ver el trabajo de la circulación. Si yo hubiera tratado de empezar poniendo junto al trabajo la circulación y de la producción tendría que haber presupuesto lo que primero tenía que desarrollar, que era: porque el trabajo se hace de manera privada e independiente se representa como valor. Y por lo tanto, tiene que existir la circulación.

Aparte, este trabajo que se gasta en la circulación no va a formar parte del valor de las mercancías...

Lo que pasa es esto. No forma parte del valor de las mercancías que ese trabajo hace circular, pero sí va a aparecer representado como valor de su propio producto para la circulación. Entonces, cuando uno lo mira en el movimiento de la circulación uno puede decir, bueno, estos son servicios para la circulación. Me ocupo de vender, gasto mi fuerza de trabajo de manera consciente y voluntaria para, formalmente, tener un fin útil... fin útil sólo para la personificación, no para ninguna persona. Si yo hago ese gasto porque produce una mercancía y tengo que vender mi propia mercancía, es claro que ese gasto, como el trabajo ése no es social, el resultado de este mismo que lo hace (de ése que va a recibir el efecto del trabajo) no se representa como valor. Pero cuando aparece alguien que hace un trabajo para la circulación para otros, de manera privada, ese alguien es parte de la fuerza de trabajo de la sociedad. ¿Cómo sabe que tiene que asignar su cuota de fuerza de trabajo individual para hacer ese trabajo en la circulación? Y, a mi entender, lo que encuentro es, bueno, le pasa lo mismo que el que hace el trabajo para la producción: si gasta una cuota de fuerza de trabajo socialmente necesaria para la circulación, el resultado de eso que hace se representa como el valor del producto de su trabajo.

Sería un caso similar al del oro.

En el oro, uno encuentra esto en la plenitud. Yo hago una aclaración: después Marx, cuando hace el desarrollo sobre el trabajo éste que estoy diciendo para la circulación (no el oro, sino el trabajo para la circulación), lo va a hacer en un orden distinto, y sólo se lo va a enfrentar después de que haya desarrollado una serie de terminaciones de formas concretas del capital. Y ahí hay una diferencia, pero cuando lleguemos al Tomo III va a aparecer. Esto aparece más crudamente. La situación del oro es la razón para mirarlo acá. Todo lo demás es irrelevante a esta altura. Pero el oro que funciona como dinero es la razón para mirarlo acá. Yo daba el ejemplo del megáfono, donde esto no es un servicio para la circulación. Ahí hay una producción de un valor de uso, que está separado del cuerpo del individuo que lo produjo, y que es igual a los valores de uso para las personas. Pero, en realidad, no les sirve a las personas. Está hecho para las personificaciones. Bueno, el que hace el megáfono, ¿cómo sabe que tiene que gastar su fuerza de trabajo para hacer el megáfono que no va a ser usado para la producción? Y uno no puede decir, bueno, porque es igual al de la producción. Primero, porque no son indistintas. Pero la segunda cuestión es que ese megáfono es el que es capaz de entrar en relación de cambio con esta otra mercancía. Y para entrar en esa relación de cambio hay que tener el atributo común. Y entonces, no es que, porque el megáfono aquél tiene el atributo común, éste que no lo tiene sí puede entrar en la relación de cambio. No. Si éste no lo tiene, no puede entrar en la relación de cambio con el otro. Cuando uno lo mira para el dinero esto es lo general. Uno no puede decir que el oro que funciona como dinero tiene valor porque el oro que se usa para hacer joyas tiene valor. Ése tendrá valor, bueno, entonces ése sería el que puede entrar en la relación de cambio con las demás mercancías. Si éste no encierra valor, no puede entrar en esa relación. Entonces, uno se encuentra con que sí tiene que encerrar valor, y que, en ese caso, es el producto de un trabajo que no satisface ninguna necesidad de las personas y que, sin embargo,

como está hecho de manera privada e independiente, se representa como valor. Esto es el eje de la cuestión. Yo no sé si estás satisfecho o no...

Justo cuando Marx está explicando la utilidad de los valores de uso, él explica que, en realidad, lo importante es que satisfaga una necesidad humana y que esas necesidades humanas son un hecho histórico, es decir, que está determinado por las circunstancias históricas. Las necesidades humanas están determinadas. Entonces, mi pregunta sería en el siguiente sentido: si históricamente hablando es una necesidad la circulación en este modo de producción, ¿no puede uno plantearse que, en ese sentido, el oro, por cumplir esa función que es necesaria históricamente, vendría a satisfacer una necesidad humana que es histórica? Y el otro aspecto es que también él en las primeras páginas dice “es diferente si la necesidad humana proviene del estómago o de la fantasía, lo importante es que hay una necesidad humana que se satisfaga a través de...” Entonces, yo entiendo lo que vos explicás, pero a la vez me produce una contradicción el hecho de no concebir que la circulación, en este momento histórico, es una necesidad humana que tiene que ser satisfecha y que, en ese sentido, el oro podía tener...

Arranquemos de vuelta. Cuando yo miro un ser humano, y lo miro en su determinación más simple, lo que digo es: esto es un sujeto vivo y, como todo sujeto vivo, realiza un proceso de metabolismo. Lo que hace es reproducir su cuerpo, es decir, gasta su cuerpo para apropiarse del medio y reproducir su cuerpo. Y eso es lo que yo tengo hasta ahí como el punto de partida. Entonces, lo que sigue es, bueno, hace este proceso, y lo que lo diferencia como género respecto de las especies animales es que hace eso, no simplemente gastando su cuerpo para tomar el medio y reproducirse a sí mismo, sino que gasta su cuerpo para transformar al medio, y después se apropia del resultado de esa transformación. Eso es lo que es propiamente humano. Esto es, el consumo de los productos del trabajo y, por lo tanto, el primer paso es la realización del trabajo. Lo sigo mirando y digo: el trabajo es una actividad de carácter individual. El individuo que trabaja tiene que gastar su cuerpo. Si no, no está trabajando. Las fuerzas productivas que porta en ese trabajo no brotan de su individualidad, brotan del carácter social del trabajo. Y cuando miro ese carácter social del trabajo lo que me encuentro es, bueno, el consumo humano es esencialmente el consumo de los productos de los trabajos que hicieron los demás para uno. (...) lo que yo estoy mirando es cómo se reproduce un cuerpo humano. Y eso es una transformación de carácter material, puramente material. Yo tengo que apropiarme de los valores de uso que, en lo que aparece marcado, no hay forma de apropiarse del valor de uso si uno no se apropia de la materialidad de la cosa. Entonces, esto lo que yo conozco hasta acá. Y digo, bueno, ¿y cómo se organiza en esta sociedad que estoy mirando eso? ¿cómo se organiza ese trabajo social? Lo primero que hay que resolver es cómo se asigna, de la fuerza de trabajo total de la sociedad, cómo se asigna esa fuerza de trabajo, qué hace cada individuo para satisfacer esto (que, hasta acá, le conozco esa determinación). Y me contestó. Y hasta acá lo que me contesté es, bueno, eso se hace porque el trabajo abstracto socialmente necesario, porque se hizo de manera privada e independiente, se representa como esta aptitud que tienen sus productos para relacionarse entre sí en el cambio, esto es, el valor de las mercancías. Ya me contesté todo lo que me tenía que contestar acerca de la pregunta de cómo se organiza el trabajo en esta sociedad. Cuando llegué a ese punto, me doy cuenta de que, en realidad, la realización de esa organización encierra un paso más que hasta acá no estaba. Y cuando miro ese paso más digo: “¡ah, no, pero esto es una desgracia!” No es una necesidad para el proceso material de reproducción de la vida humana que el trabajo se gaste en hacer estas cosas. Eso es la negación de la reproducción de la vida humana. Y, sin embargo, por la forma en que se organiza... quiere decir que si yo no expliqué la forma en que se organiza no puedo explicarme por qué se gasta fuerza de trabajo social de una forma que es la negación de la vida humana... no sirve, se gasta el cuerpo y no reproduce ningún cuerpo. Entonces, cuando llegué a este punto y digo “esto es la negación de ese proceso”, me enfrento al gasto que hay que hacer para que las mercancías circulen. Y recién ahí me lo enfrenté. Entonces digo: esto es lo contrario de lo que tenía acá. En lugar de ser un gasto productivo que satisface necesidades de las personas, esto es todo lo contrario: se gasta de una forma que es inútil para la reproducción las personas. Y, sin embargo, es necesario. ¿por qué es necesario? No porque forme parte de la reproducción de las personas (que no la forma). Es necesario por la forma en que se organiza la reproducción de las personas. Entonces, ¡claro que es necesario! Pero no es necesario desde el punto de vista del proceso de metabolismo social como tal, sino que es necesario

desde el punto de vista de la forma en que se organiza el proceso de metabolismo social. Y entonces tenemos una cuestión que es distinta. Nosotros, en el primer paso, lo que teníamos era que el oro, como cualquier valor de uso que sirve para reproducir personas (no importa si porque esto le nace de la imaginación o del estómago), hasta acá estaba explicado, es un valor de uso para la reproducción de las personas. Ahora que empezamos a mirar el oro en su función como dinero, lo que aparece es: no, claro que hay que producir oro. Si no, no se pueden hacer circular las mercancías. Pero esa producción de oro no aporta al proceso de metabolismo humano. Resta del proceso de metabolismo humano. La pregunta es cómo se organiza la producción de eso que resta del proceso del metabolismo humano. Y ahí es donde uno tiene que contestarse sobre esta cuestión del trabajo de la circulación. No sé si se entiende. Entonces, ¡claro que es necesario! Pero es necesario por la forma en que se organiza. Cuando uno empezó con lo que es necesario, eso es lo que es necesario para que se reproduzca un cuerpo humano apropiándose materialmente del valor de uso y consumiendo ese valor de uso. Para eso no es necesario, porque no sale ningún ser humano del consumo de esas cosas. Pero porque se organiza el trabajo de manera privada sí es necesario. No se puede dejar de hacer y, por lo tanto, hay que organizarlo. Pero uno no lo puede explicar de entrada. De entrada, es inexplicable. Si uno lo mirara en términos abstractos... y hago la aclaración de “abstracto”, para que no me digan que estoy haciendo la comparación con otras sociedades... Desde el punto de vista abstracto, es un sin sentido gastar fuerza de trabajo para que las mercancías circulen. Si yo lo miro como el proceso de vida humana en sí mismo, eso es un sinsentido. Cuando me pregunto cómo se organiza, digo “ah bueno, esto no es un sin sentido”. Es necesario, pero porque la vida humana está organizada así. Es la forma en que se organiza la vida humana la que hace que este trabajo satisfaga necesidades humanas. Pero que no son necesidades de personas, son necesidades de personificaciones. Entonces, tengo una determinación que se fue más allá de lo que estaba viendo al arrancar. Y sólo la puedo ver una vez que terminé con la determinación al arrancar.

Yo no quiero adelantar esto, pero de las cosas que va a observar Marx en el Tomo II cuando mire esto, lo que va a decir es por eso se trata de ahorrar lo más posible en la producción de dinero, y el dinero tiene entonces una serie de formas que implica que no se gaste fuerza de trabajo de la sociedad en producir esto. Desde el punto de vista de la producción de los valores de uso eso no tiene sentido, puesto términos generales. ¿Qué sentido tiene ahorrar en la producción de valores de uso para la vida humana en términos generales? Después vamos a ver que sí tiene sentido por la forma concreta en que se organiza la vida social, pero en términos generales es un sinsentido. Lo que va a aparecer es: esto es una de las limitaciones propias del modo de producción capitalista para el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social. La sociedad dispone de una capacidad para producir, y una parte la gasta sin que tenga como resultado valores de uso para la vida humana. Entonces, acá hay un proceso en el cual parte del gasto... para hacer la analogía mecánica, grosera, que ya hice más de una vez... se gasta parte de la energía en algo que se transforma en calor, en lugar de transformarse en movimiento. Bueno, cuanto más se economice en eso, más es lo que va a haber disponible para el proceso de metabolismo. Entonces, ésta es la diferencia.

Lo que yo decía antes es que hay formas de trabajo donde es muy difícil decir “bueno, esto es una necesidad del proceso de metabolismo social en su materialidad”, “no, esto es una necesidad que sólo es necesidad porque se organiza de la forma en que se organiza”. Después va a llegar el momento en el que, más allá de la cuestión ésta de, bueno, es un desperdicio de la fuerza de trabajo social, la otra pregunta relevante es si esto hace alguna diferencia o no cuando estoy mirando al individuo que está trabajando. Yo sé que unos aportan al proceso de metabolismo, otros no aportan. Pero en la medida en que todos hacen el trabajo social de manera privada e independiente, todos se ven a sí mismos como productores de mercancías. Todos están representados en su mercancía; todos se afirman como individuos libres porque organizan su trabajo de manera privada e independiente; tienen el control pleno sobre su trabajo individual; todos son portadores de la enajenación porque no tienen control sobre el carácter social de su trabajo; eso aparece representado como un atributo del producto de su trabajo. Entonces, desde el punto de vista de, si yo miro a un productor de oro para la circulación, y miro al productor de zapatos... en realidad, el de oro tiene una serie de situaciones... pero miro al productor de megáfonos para la circulación y miro al productor de megáfonos para el consumo productivo, para el consumo individual, y es lo mismo. No los puedo diferenciar. Y como sujetos sociales, no tienen un, llamémosle, comportamiento

distinto. Lo cual tiene toda una serie de implicancias para discusiones políticas, que no tienen sentido a esta altura, pero han aparecido un montón de discusiones políticas respecto de si alguien que hace trabajo productivo cumple un papel, y el que hace trabajo improductivo cumple un papel distinto respecto del desarrollo, en particular, del modo de producción capitalista. Hasta acá uno lo que diría es, bueno, uno es expresión de que, como consecuencia de la forma en que se organiza el trabajo, hay que gastar trabajo inútilmente pero que es necesario, y el otro no. Ahora, nadie se da cuenta de si está haciendo una cosa o la otra, no queda claro si está haciendo una cosa o la otra. Los dos se comportan de la misma forma. La acción que van a hacer los dos va a ser la misma.

Digamos que no necesitamos el dinero para vivir... sólo en el capitalismo.

Yo, de lo que no es el capitalismo, no tengo la menor idea. Acá estamos mirando el dinero en el modo de producción capitalista, en su determinación más simple, como un simple producto del trabajo. Del trabajo social que está hecho de manera privada e independiente. Si el dinero existe en otras formas de sociedad o no, ahora enseguida lo vamos a mirar. Pero no es eso lo que uno discute en torno a esto. (...)

Yo tengo una pregunta. En realidad, todo esto me retrotrae a cosas del capítulo 1, supongo que se verán en el capítulo 3 también, en cuanto esto que el carácter privado del trabajo hace que, a través de la relación de cambio, se vea la cantidad (?) Del trabajo socialmente necesario para producir ese valor de uso, pero que a su vez ese valor de uso es producto de un desgaste de trabajo que puede que haya sido mayor o menor al socialmente necesario o no. En ese sentido, yo lo veo más en el sentido de esto, de los valores de uso que se terminan produciendo... Que al fin y al cabo, para el proceso de metabolismo social, ese carácter privado que hace que el desgaste aparezca como el socialmente necesario y que no necesariamente sea idéntico al desgaste de materialidad que se requirió para producir ese valor de uso... No sé, como que ahí hay algo más para ver. Yo sé que, en ese sentido, si ahora estamos viendo... Porque hasta acá lo que nos preguntamos era por qué la mercancía tiene el atributo de ser cambiante y creo que eso también, quizás es una pregunta que tendría que ser para más adelante, pero sobre todo me surgió por esto, por la cantidad de valores de uso que se producen para reproducir, para gestar ese proceso de metabolismo social. Por eso me surgió la duda ahora, pero supongo que se responderá después...

Yo no sé si te sigo bien. Olvidémonos de todo el trabajo de la circulación. Lo que uno tiene hasta acá es que lo que no es producto del trabajo socialmente necesario (y estrictamente eso) no tiene el atributo de cambiarse. Si a mí alguien me dice que algo que es producto de 10 horas de trabajo socialmente necesario se puede cambiar por algo que es producto de 11 horas de trabajo socialmente necesario, yo a esta altura tengo que decir “eso no puede ser”. No cabe. Porque el cambio es posible porque acá hay productos, supongamos, de 10 horas de trabajo socialmente necesario, y allá hay productos de 10 horas de trabajo socialmente necesario. Lo que no tenga esa relación, hasta acá, es inexplicable que se cambie. Mi respuesta sería, bueno, yo no puedo explicar por qué eso se cambia. Sólo se cambia lo que es producto del trabajo socialmente necesario, que puede ser producto de una cantidad de trabajo más grande o más chica, pero que, en realidad, en este sentido, es irrelevante porque, como socialmente necesario, es una cantidad determinada de tiempo de trabajo. Esto es, si los ñoquis en nuestro ejemplo se amasaban a máquina, y éste lo amasó a mano y tardó 20 horas en lugar de 10 horas, bueno, trabajó 20 horas, pero lo que hay de trabajo socialmente necesario son 10. Si consiguió una forma que está por encima de lo que es normalmente necesario y tardó 5 horas (que, hasta esta altura, también es irrelevante para lo que estamos mirando), lo lleva al cambio y aparece como si fuera el producto de 10 horas, porque nadie puede mirarle lo que estuvo haciendo al interior del carácter privado del trabajo. Pero, en realidad, es el producto de 10 horas de trabajo socialmente necesario, por más que el que lo hizo, como es más hábil o lo que sea, tardó menos tiempo. Lo que nosotros no podemos explicar es ninguna otra relación de cambio. Cuando uno mira esto, lo que dice es, hasta acá, bueno, lo que no era producto del trabajo socialmente necesario hecho de manera privada e independiente, cayó en esta parte que no sirve socialmente, no puede ir a satisfacer las necesidades. Y olvidémonos del trabajo de la circulación. Lo que acá es, quedó una masa de trabajo socialmente necesario que es lo que se corresponde o lo que abastece la satisfacción de las necesidades humanas. Esto es todo lo que

tenemos hasta acá. No estamos mirando en una situación en la cual, algo que nosotros estamos diciendo entró en la relación de cambio, sea producto de una cantidad de trabajo socialmente necesario y se cambie como si fuera producto de una cantidad trabajo socialmente necesario distinto. O se cambie por el producto de una cantidad de trabajo socialmente necesario distinto. Hasta acá, ni nos apareció por qué debería ocurrir eso. Y eso recién va a aparecer, efectivamente, como vos estabas diciendo, recién va a aparecer cuando nos enfrentemos al capítulo 3. Ahí es donde nos va a aparecer. En realidad, eso estaba latente desde el principio. Porque hasta acá, no había ningún motivo para que nos diéramos cuenta de que esto estaba latente. Y lo que nosotros miramos del capítulo 1 fue explicar por qué las mercancías son cambiables, y qué le pasa a la conciencia del productor de mercancías, en consecuencia. Lo que estamos mirando el capítulo 2 es cómo se cambian las mercancías. Pero cuando apenas empezamos a mirar cómo se cambian las mercancías, ¿que nos apareció? Apareció que forma tiene la relación social, cómo se ejerce esa relación social, donde la relación indirecta a través del cambio de mercancías tiene la forma de una relación directa entre personificaciones, con lo cual el problema ése siguió sin aparecer. Seguimos avanzando, e incorporamos esto, bueno, el dinero tiene que tener valor, si no, no se puede cambiar. Y no está hecho para satisfacer necesidades de las personas. Bueno, entonces, tenemos que contestarnos por qué el dinero tiene valor.

Y ahora sigamos mirando este capítulo que se llama “El proceso de cambio”, cómo se desarrolla el proceso de cambio. Lo primero que va a aparecer es que volvemos a no poder contestarnos cómo se desarrolla el proceso de cambio porque antes tenemos que contestar otras cosas.

[Un compañero hace una pregunta, no se entiende]

Sí, sí, porque es el producto de un trabajo socialmente necesario hecho de manera privada independiente, no para satisfacer necesidades de personas, sino para satisfacer necesidades de la circulación, que son necesidades las personificaciones. Y lo que agregamos ahora es que lo que se hace de manera privada independiente también se representa como valor. Lo que nos interesa en particular de esto es el dinero. Lo otro, los megáfonos que se producen para la circulación no nos importan. Pero sí el dinero porque estamos mirando... en el movimiento la circulación lo que nos va a aparecer de inmediato es justamente esto, que para la circulación de las mercancías es condición la existencia del dinero. Pero eso ahora va a aparecer. El dinero como un objeto portador de valor. Entonces, tenemos que contestarnos cómo es que, satisfaciendo una necesidad de la circulación, es portador de valor.

[Un compañero hace una pregunta sobre el carácter productivo del trabajo estatal, Juan lo corta]

No, no, eso es para más adelante. Nosotros hasta acá habíamos visto la relación de la ciudadanía del Estado nada más que para poder explicarnos que tiene que haber una relación social general directa entre las personificaciones, y que tiene que enfrentarse a esas personificaciones, lo mismo que pasa con la mercancía, que se los enfrenta como portadora de una potestad social, que es el producto de los individuos, pero es ajena a los individuos y los domina. Y hasta ahí llegamos. Ya lo veremos cuando haga falta que lo miremos. Por ahora, sería abstracto que yo te dijera que va a aparecer acá o va a aparecer allá. Va a ir apareciendo, va a ir surgiendo... ¿Seguimos adelante?

Bueno, entonces, nosotros habíamos llegado hasta esto, que la relación indirecta tiene que tener la forma de una relación directa (que es el contrato de compra-venta), en la cual los individuos poseedores de mercancías (ya no importaba si era el productor o no) entran como personificaciones de su mercancía, es decir, como conciencia y voluntad de sus mercancías. Y entonces, lo que uno va a seguir mirando... terminó en el capítulo 1 con la conciencia y la voluntad del productor de mercancías, sigue mirando cómo es la forma de esa conciencia. Y lo que va a aparecer es que la forma que tiene esa conciencia es que esa mercancía que el individuo lleva para vender... hasta acá, todo lo que uno sabía de las mercancías era que eran valores de uso. Lo primero que va a aparecer acá es que, en realidad, desde el punto de vista de su vendedor, la mercancía es un no valor de uso. Es algo que no le sirve para satisfacer sus necesidades. Si le sirviera para satisfacer sus necesidades no las vendería, sino que se apropiaría del valor de uso. La condición es que tenga valor de uso para otros. Entonces, esta determinación del valor de uso (ya había aparecido

mencionada en el capítulo primero) aparece con este desarrollo. Desde el punto de vista del poseedor de la mercancía que la va a vender, el único uso que le puede dar a esa mercancía, la forma en que la mira, es que es una encarnación del valor de cambio. Para él, lo que importa es que sea un objeto cambiante, mientras que para los otros lo que importa es que sea un valor de uso. Y entonces, para que la mercancía se puede realizar como valor de uso (que eso lo realiza el otro, lo realiza el comprador), primero se tiene que realizar como valores. El otro tiene que reconocerla de manera indirecta, a través de la entrega de su mercancía o del dinero, como un objeto portador de valor.

Ahora, acá hay todo un desarrollo de la doble determinación de la mercancía como valor de uso y como valor, porque para que se pueda reconocer como valor, el comprador la tiene que reconocer como un valor de uso para él. Entonces, no puede actuar como valor de uso hasta que no se la reconoce como valor, pero para poder ser reconocida como valor tiene que ser un valor de uso para el que compra. Y entonces, ¿qué es lo que persigue el poseedor de la mercancía que la va a vender? Lo que persigue es satisfacer sus necesidades, por lo tanto, esa mercancía es un no valor de uso para él, pero lo que quiere obtener a través de la venta de la mercancía sí es un valor de uso para él. Entonces, acá es donde aparece esto: desde el punto de vista del poseedor de la mercancía que la va a vender, esto es un problema de carácter individual, es satisfacer sus necesidades, cumplir una necesidad –vamos a volver a la forma más simple– como persona. Pero para que él pueda satisfacer sus necesidades de valores de uso, primero, el valor de uso que él produjo tiene que ser un valor de uso para los otros. Y, por lo tanto, tiene que ser un valor de uso social. Y lo que va a ocurrir acá es que, como el trabajo se hace de manera privada e independiente, no puede ser al mismo tiempo... no se puede producir una unidad inmediata entre que sea un proceso de carácter individual para su productor, y que sea inmediatamente un proceso de carácter social para los otros consumidores. Si el trabajo... vamos a hacer estas cosas que después me cuesta que me digan “¿y fuera del capitalismo cómo son las cosas?”. Si el trabajo social se organizara de manera directamente social, desde el punto de vista del que produce, satisfacer sus necesidades de valores de uso, satisfacer su necesidad individual, tiene una unidad inmediata con que los demás satisfacen sus propias necesidades individuales que, desde el punto de vista mío, son necesidades sociales. Porque como el trabajo está organizado en el mismo momento que yo estoy produciendo para los otros, y los otros está produciendo para mí, ya está asignado qué es lo que me toca a mí, y qué es lo que les toca a los otros. (...) ni siquiera lo voy a cambiar. Lo voy a recibir. Acá esto no es así. Desde el punto de vista de mi persona como poseedor de mercancías, lo que necesito satisfacer es una necesidad individual. Para mí, lo que está en juego es la satisfacción de una necesidad individual. Pero la condición para satisfacer esa necesidad individual es que yo haya satisfecho necesidades sociales de los otros, que son necesidades sociales. Y yo no sé si satisface o no las necesidades sociales con el producto de mi trabajo. Entonces, en el momento que yo quiero apropiarme del valor de uso del producto de los otros, no tengo una unidad inmediata... realizar esa afirmación individual, no tengo una unidad inmediata con el carácter social, ni siquiera de mi propio trabajo. Los otros, cada uno, le tiene que reconocer a los demás, de manera indirecta, que hicieron un trabajo que es social. Pero cada uno depende de eso para poder hacer ese reconocimiento a los otros. No sé si quedó claro esto. Porque para poder afirmarse, para poder satisfacer su necesidad individual... que eso es lo que satisface las necesidades individuales de los otros, porque es: yo, para poder comprar, necesito haber vendido. Entonces, para poder realizar ese carácter individual que tiene para mí el cambio, que es “me voy a apropiarme de un valor de uso que me reproduce a mí mismo”... esto es lo que hacemos todos. Todos miramos el cambio de esta forma. Pero resulta que en eso en el cual cada uno está mirando el cambio como que acá lo único que importa es que yo voy a satisfacer mis necesidades individuales, el que yo pueda hacer eso depende de que los demás miren, en ese mismo proceso, reconozcan el carácter social de mi trabajo. Entonces, estamos haciendo todos al mismo tiempo, afirmándonos como una necesidad puramente individual que tiene como condición que los otros, en su reconocimiento de su necesidad individual, identifiquen al producto de nuestro trabajo como un producto socialmente útil. Entonces, éste es ese doble carácter, entre el carácter individual que tiene desde el punto de vista del poseedor de la mercancía, y el carácter social que se le escapa al poseedor de la mercancía, pero que, al mismo tiempo, él es ejecutor del carácter social, él es reconocedor del carácter social de los otros.

Yo te quería preguntar si esto tiene que ver con que el consumo propio tiene... pero creo que ya lo contestaste... tiene que ver con haber participado previamente del consumo de los otros.

Acá es condición de este proceso. Si el único vínculo social general es la mercancía, si uno no tiene una mercancía, nadie le quiere comprar lo que uno produjo porque hizo algo que es socialmente inútil, no puede participar en el consumo social. Entonces, aparece esto desde el punto de vista de cada poseedor de mercancías. Y, entonces, cuando el poseedor de mercancías mira esas mercancías, lo que ve es... mira a la suya como si fuera producto de un trabajo inmediatamente social, que es lo contrario de lo que es una mercancía. Si es el producto del trabajo directamente social, entonces, no es una mercancía, es simplemente un valor de uso. Desde su punto de vista, esto es un problema de carácter individual. Necesita cambiar ese valor de uso que tiene (que para él no es un valor de uso) por valores de uso para sí. Entonces, le aparece que todo lo que está en juego acá es un cambio de valores de uso. Y entonces, uno va avanzando en esto, y lo que se va encontrando es que, para que se desarrolle el proceso de cambio, hay que reconocer las mercancías como mercancías y por lo tanto como valores. Y lo que tenemos hasta acá es que cada uno mira su mercancía como si fuera un simple valor de uso. Entonces, lo que va a aparecer es cómo resuelve la conciencia del productor de mercancías esta contradicción que le fue apareciendo. Y si uno vuelve a preguntarse por lo que le pasa a la conciencia del productor de mercancías, vuelve a este punto, vuelve a esta situación en la cual parece no haber solución a la cuestión de cómo hago, si yo estoy mirando el problema como un cambio de valores de uso, para poder actuar como personificación del valor y, por lo tanto, como personificación del valor de cambio de las mercancías. Y esto es lo que Marx va a... esto es una cuestión de forma de desarrollo... Hasta acá, no hay respuesta a esto. Y el paso que va a dar Marx es decir "pero en realidad esto está resuelto". Y esto es lo que va a hacer en esa alusión a Fausto, respecto de si primero era la palabra o si primero era el hecho... Que es una parte de la obra. Yo siempre recomiendo la lectura porque es particularmente instructiva para cualquiera que se mueve en el ámbito académico. Y, además, ver cómo el ámbito académico, pasan los años, y lo único que hace es perfeccionar lo mismo que era. Porque en un momento, digamos, Fausto se está preguntando esto, toda su sabiduría no se lo permite contestar, y entra Mefistófeles a darle la respuesta, y dice que lo va a llevar a ver la respuesta a todo esto, y Fausto se va a preparar, y Mefistófeles se queda en el estudio de Fausto, y entra un estudiante nuevo a preguntarle al doctor Fausto (que es una autoridad académica) cómo se tiene que comportar en la Universidad. Y todo ese desarrollo es imperdible... las cosas que Fausto le va diciendo acerca de qué es lo que pasa en la Universidad. Son recomendaciones poco recomendables para los adultos, pero que reflejan... Realmente está muy bien reflejado el tipo de relación que se establece. Entonces, lo que va a aparecer es que hay un paso en el desarrollo que, mirando esto que uno estaba mirando, se encontró con que llegó a un punto en el cual se le cerró el camino. Y, sin embargo, esta observación inmediata de que esto está resuelto en la práctica, muestra que, en realidad, el camino no estaba cerrado, sino que el camino tiene una forma que era distinta a la que uno venía siguiendo hasta acá. Y, entonces, Marx va a avanzando hasta entrar en ese nuevo camino. Lo que va a decir es esto, yo lo voy a ordenar un poquito más: los poseedores de mercancías pueden ver a sus mercancías como objetos portadores de valor de cambio, si la ponen en relación de cambio con otra. Ahí era donde se reconocía la determinación de la mercancía. Nosotros habíamos dicho, si uno mira una mercancía aislada, lo que ve es un valor de uso. Acá estamos mirando de vuelta a esta situación: sólo cuando está en relación de cambio con otra es que se pone de manifiesto que es una mercancía y que es portadora de este atributo de la cambiabilidad. Y, entonces, para poder ser vista como mercancía (que, hasta acá, uno había dicho que, en realidad, no la puede mirar como mercancía, tiene que mirarla como valor de uso), tiene que existir un equivalente general que está reconocido como el representante del valor, como la expresión sustantivada del valor de cambio. Para que todos los individuos vean a la mercancía, vean a su mercancía no como un valor de uso, sino como un valor de cambio, tiene que existir una mercancía determinada que ya está reconocida como sustantivación, como expresión sustantivada del valor: un equivalente general que está reconocido como dinero. Ésa es la forma en que un productor de mercancías puede mirar a su mercancía no como valor de uso, sino como un objeto portador de valor, como una forma de valor de cambio. Y quiere decir que acá tiene que haber transcurrido un proceso en el cual una mercancía ha sido separada en el movimiento de todas las mercancías de las

demás, y ya se haya convertido en el representante del valor. Tiene que estar cumpliendo de manera específica esta función social de representar valor, de ser el equivalente general.

Yo cuando lo leí no entendí por qué la mercancía podía ser vista como mercancía sólo cuando se llegaba a un punto de desarrollo de la sociedad, se había pactado una mercancía que era el equivalente general... ¿Por qué? ¿Por qué antes no es una mercancía?

No, no es que no es una mercancía. Fíjate que acá de lo que uno está hablando es de la conciencia del poseedor de mercancías. Lo que nosotros veíamos antes es que mira su mercancía como si fuera un valor de uso, mira las mercancías a las que tiene que acceder como si fueran valores de uso. No las está mirando como expresiones de valor. ¿Cómo es que, en realidad, en la conciencia del individuo, sí las mira como expresiones de valor? Las mira como expresiones de valor porque todos estos valores de uso se ponen en relación de cambio con algo que está reconocido como expresión de valor. Por lo tanto, existe un equivalente general que cumple la función social específica de funcionar como dinero. Esto es la condición para que el productor de mercancías mire a esas mercancías, no como valores de uso, sino como valores. Si no hay esto, no lo puede hacer.

¿Esto puede tener algo que ver con que no es necesario que coincida la necesidad de un valor de uso del otro, de lo que produjo el otro con lo que yo produzco? Digamos, él produjo zapatos y yo produzco ñoquis. Justo yo necesito los zapatos y él los ñoquis. ¿Tiene que ver con que haya un equivalente general, que eso pueda no coincidir?

No, porque, después vamos a mirarlo, esto sería un problema de facilitar el trueque. No es facilitar el trueque. Es: yo miro las mercancías y, hasta acá, lo que sé de la conciencia del productor de mercancías es que las mira como valores de uso. Y no las puede mirar como valores de uso para cambiarlas; para cambiarlas, las tiene que mirar como portadoras de valor, de valor de cambio. ¿de qué forma la conciencia del poseedor de mercancías puede mirar a las mercancías como valor de cambio? Sólo las puede reconocer como valor de cambio cuando están en la relación de cambio con otra. La forma general de esto es que ya hay una mercancía que actúa como representante general del valor. Ya voy a tu inquietud, que me la imagino, pero vamos a ver... entonces, tiene que haber una mercancía que funciona como dinero para que la conciencia de estos individuos pueda actuar de manera general en el cambio. No porque lo que tiene el otro no coincide con lo que quiero yo, etc. Sino porque miro lo que tiene el otro como un valor de uso y miro lo que tengo yo como un valor de uso, y así no lo puedo cambiar. (...) Hay alguna que llegó a este lugar y está en ese lugar. Hasta acá, tenemos eso, pero hay una que está en ese lugar.

Mi inquietud es que parece que el productor de mercancías no pudiera ver el valor en ninguna otra cosa que no fuera el equivalente general, cuando, en realidad, vimos que podía estar pensando en que tiene que ir al mercado y cambiar con el panadero sus zapatos. Entonces, está viendo el valor sin ese equivalente general en una forma...

Fíjate cuál fue el trascurso. Cuando nosotros empezamos a mirar a los productores (cuando, además, aparecían como productores de mercancías), efectivamente nos aparecía así. Ahora, pasamos al proceso de circulación donde opera la conciencia del poseedor de la mercancía, y lo que nos encontramos es que, en realidad, no es así. Que el poseedor de la mercancía, para poder reconocer su mercancía como valor, necesita que haya un equivalente general que esté socialmente reconocido como valor, porque si no, la mira como valor de uso; cosa que cuando nosotros estábamos en esa etapa anterior, ni se nos presentaba. Pero ahora seguimos avanzando en el desarrollo de la conciencia de este individuo, y a medida que vamos avanzando en el desarrollo de la conciencia de este individuo, empieza a aparecer la forma concreta en que actúa esa conciencia. Entonces, en la forma concreta que actúa esa conciencia es que, para que esto sea la relación social general (que era lo que teníamos hasta acá), los individuos no pueden... lo que nosotros nos encontramos es que, a medida que avanzamos, la conciencia de esos individuos le dice que no son valores, sino que son valores de uso. Y entonces, no los pueden cambiar. Y ahora tenemos que mirar cómo es posible que la conciencia no le diga que son valores de uso, sino que le diga que son valores. Y hasta acá, lo que tenemos es ¿cómo se sabe que algo es un valor? Cuando está en una

relación de cambio con otra. Pero lo que vimos hasta acá es, cuando yo miro mi mercancía que entra en relación de cambio con las otras, la miro como valor de uso. Entonces, la única forma que tengo de no mirarla como valor de uso, sino de mirarla como valor, es porque se pone en relación, no con otra mercancía en particular, sino que se pone en relación con el representante general del valor, que no me sirve para satisfacer ninguna necesidad personal. Ésa es la condición por la cual yo, en lugar de mirarlo como un valor de uso, sé que eso es el valor. ¿Se entiende?

Yo por ahí te estoy entendiendo mal, pero estás diciendo que cuando estaban como trueque...

Ni siquiera los mirábamos como trueque, ni se nos ocurrió que era un trueque, porque no estábamos mirando cómo se hacía el cambio. Dijimos para que sean cambiables y que entren en esta relación de igualdad, las dos tienen que ser materializaciones, etc., etc., etc. Tienen que ser valores de uso. Y en ningún momento del capítulo 1 ni siquiera nos preguntamos que, en realidad, no tenían que ser valores de uso para su productor. Tenían que ser valores de uso. No nos detuvimos a mirar esto. Cuando empezamos a mirar al poseedor de la mercancía (porque en la circulación ya no se sabe de dónde la sacó, pero es el que viene con la propiedad privada sobre la mercancía) es que empezamos a mirar cómo le funciona la cabeza a ese individuo, más allá de lo que habíamos visto antes. Antes habíamos visto que su conciencia libre es la forma de la conciencia enajenada. Ahora, estamos mirando cómo opera en concreto en la circulación. Cuando empezamos a mirar cómo opera en concreto, lo que nos encontramos es que, en realidad, vamos acompañando el desarrollo de esas determinaciones, y lo que decimos es, no, la conciencia de este individuo no le puede permitir ver que son valores, que son valores de cambio. Todo lo que ve es que son valores de uso. Entonces, flor de problema en el desarrollo y en la conciencia del individuo. Hasta acá, lo que decía que era una conciencia que personificaba a la mercancía como valor, resulta que cuando la miro operar, lo primero que tengo es que no puede representarla como valor. Entonces, hasta acá, yo siempre decía, personifica la mercancía, le da conciencia y voluntad a su mercancía. Chau. Ahora digo, ¿cómo hace eso? Y resulta que cuando lo miro hacerlo de manera general, lo que me encuentro es que no lo puede hacer. Entonces digo, bueno, ¿cómo que no lo puede hacer, si lo hace, si personifica su mercancía? Entonces, el hilo de la exposición está acompañando eso. Uno puede decir: se puede exponer de una forma o se puede exponer de otra. El hilo está acompañando esa situación. Hasta acá, esto resulta inexplicable. Pero miro la forma concreta que tiene esto y lo que digo es, claro, todo el mundo sabe que su mercancía es un valor de cambio cuando la pone en relación con el dinero... porque la tiene que poner en relación con el dinero, no tiene otra forma de relacionarse de manera general con los demás que no sea poniéndola en relación con el dinero. Que, efectivamente, es una mercancía en particular, que pasó a ocupar un lugar específico que es ser el representante general del valor. Así, cualquiera sabe que lo que tiene son valores de cambio y no simples valores de uso. Pero, hasta acá, esto aparece en el desarrollo casi como si fuera una observación inmediata. No sé si es simplemente así. Pero es: esto está resuelto. ¿Cómo está resuelto? Porque cuando uno la compara con el dinero sabe que lo que tiene son valores de cambio, y no simples valores de uso. ¿Está hasta acá? Entonces, la pregunta que sigue es, bueno, hay una mercancía que todos reconocen como representante general del valor, y como sabe que tiene que poner su mercancía en relación con esa, mira a su mercancía como un valor. Se resolvió el problema.

Eso lo que va a abrir es un nuevo problema, que es cómo hacen los individuos libres, que son todos iguales, para darle el privilegio a uno que consiste en que produce el representante general de la riqueza social. Y ésa es la pregunta que sigue, pero yo ahora corto para contestar las muchas preguntas que hay. Y esto tiene sentido porque esto es lo que va a mostrar cuál era el problema por el cual el desarrollo tenía que cambiar de método, por así decir... El método sigue siendo el mismo, pero tenía que cambiar la forma de desarrollo. Ahora después me voy a referir a eso. Hasta acá es, para que los individuos libres puedan reconocer sus mercancías como valores y no como simples valores de uso, la condición, la forma de eso, es que haya una mercancía que ocupa el lugar del equivalente general, que está socialmente reconocida, funciona como dinero. Uno sigue adentro de la cabeza del poseedor de mercancías y dice así se resolvió el problema, así todos sabemos que lo que uno tiene no es simplemente un valor de uso y que las cosas a las que va a acceder no son simplemente valores de uso, son valores. ¿Cómo esa conciencia del individuo libre, igualitario, que excluye toda relación de dependencia personal o imposición personal, resuelve darle el privilegio a

un productor de mercancías en particular (a los productores de oro) de ser ellos los que producen el representante general de la riqueza, que es lo contrario de lo que son las mercancías? Ése produce de manera privada e independiente, a través de su trabajo concreto, algo que es la forma que tiene el trabajo abstracto social, es decir, es la forma que tiene el valor. Entonces, dejemos la pregunta abierta. (...) Es un trabajo privado que tiene el privilegio de representar al trabajo directamente social. Es un trabajo directamente social porque éste es un productor privado e independiente igual que los otros. Y, sin embargo, tiene un privilegio sobre los otros.

¿Pero por qué no es directamente social?

Porque la sociedad no dice el oro se produce en un acuerdo general por el cual vamos a necesitar tal cantidad de oro, y Fulano se va a encargar de producir esa cantidad de oro, de esta forma, etcétera. Es un trabajo privado. Hay alguien que resuelve que va a aplicar su cuota de fuerza de trabajo social, bajo una forma concreta determinada. Es una resolución privada que hace ese individuo, que consiste en producir la mercancía que representa al valor.

Pero si estábamos hablando del oro en tanto valor de uso como representante...

Sí... Flor de privilegio....

Yo quiero ver si lo entiendo... O sea que, antes de que aparezca el dinero como representante general del valor, el productor de mercancías puede cambiar una mercancía, pero como valor de uso...

No, no, pero vos cuando decís “antes”, ¿estás refiriéndote a un proceso histórico? ¿Es un “antes” temporal?

Lo mismo que planteaba el compañero...

Por eso, pero no es esto lo que estamos planteando. Acá tenemos productores de mercancías hechos y derechos. Y nos metimos adentro de la cabeza de ese poseedor de mercancías y le empezamos a destripar la cabeza, y empezamos a mirarlo. Nosotros sabíamos que personifica su mercancía, por lo tanto, sabe lo que es el valor, sabe representar al valor. Tiene todos los atributos que hacen falta. Pero resulta que cuando empezamos a mirar en la circulación cómo mira las mercancías, lo que nos encontramos es que, en realidad, no las puede mirar como valores, que las mira como valores de uso. Y entonces, ¿cómo hace para cambiarlas? Si la mira como valores de uso, no las puede personificar. La forma en que está hecha la exposición es: y bueno, esto está resuelto. ¡Claro que la personifica! ¿De qué forma la puede personificar? Y, porque hay algo que todos reconocen como expresión de valor, y todos saben que tienen que cambiar su mercancía contra esa representación del valor. Por eso miran su mercancía y han superado el problema de mirarla como valor de uso. Como apareció ésta que es representante de valor y saben que la tienen que cambiar contra esa, así pueden llegar a su mercancía, no como valor de uso, sino como valor. Entonces, esto abre el problema siguiente, que recién hablábamos. Pero hasta acá está resuelto. Bueno, claro, hay una mercancía que funciona como dinero y todo el mundo sabe que el valor se expresa en una relación de cambio con esa mercancía. Se me acabó el problema de no poder mirar mi mercancía como valor de cambio, sino mirarla como valor de uso. Ya está. Ahora puedo ir a cambiar.

[Una compañera hace una pregunta, no se entiende]

El resultado de eso es que lo mira como valores de uso. El resultado de esa situación, lo que sigue a continuación de eso que vos leíste es: por eso las mercancías se miran como valores de uso y no como valores. Lo que sigue es: no puede ser individual, y social y general al mismo tiempo, porque eso implicaría que el trabajo es directamente social. Y, entonces, todo lo que me quedó un juego es cómo hago para llegar de mi valor de uso al valor de uso del otro. Es un problema de valores de uso. Quiero que quede claro esto: para la forma en que estamos mirando la conciencia, en realidad, el

productor de mercancías nunca se lo plantea así porque para él existe el dinero, que es la expresión de valor y, por eso, lo tiene resuelto sin ni siquiera pensar. Es porque nosotros fuimos acompañando el desarrollo de las determinaciones de la conciencia que nos apareció este problema. Está resuelto en la práctica. Está resuelto a través de que ya existe una mercancía que funciona como dinero. Por eso, nunca un poseedor de mercancías mira su mercancía, o la relación ésta, como si fuera simplemente en la práctica un cambio de valores de uso. Todo el mundo sabe que lo que tiene que hacer es intercambiar valores. No sé si querías plantear algo más.

A ver si entendí. Entonces, en la realidad, el momento en que los valores de uso adquieren valor concreto...

No. Yo te corto ahí de entrada porque no. Los valores de uso adquieren valor cuando están producidos de manera privada e independiente cuando se los produce en el proceso de trabajo. Ahí es donde tienen valor o no tienen valor. Está materializado en el momento de la producción. Se va a poner de manifiesto si era socialmente útil o si era socialmente inútil, si tenía valor o no, en el proceso de cambio. Pero sólo pueden entrar al cambio porque ya son el producto del trabajo abstracto socialmente necesario para el cambio, porque están hechos de manera privada e independiente.

Claro, entonces, para la conciencia del sujeto, lo producido adquiere valor en el mismo momento...

No, no. El productor de mercancías... Yo vuelvo a hacer esta diferencia. Nosotros estamos, como si fuera disecando la conciencia del productor de mercancías. Entonces, como la estamos disecando, pasa lo mismo que pasa con la anatomía. Cuando uno estudia anatomía, mata a las funciones, mata cómo funciona eso. Y lo tiene que separar, y lo tiene que pinchar con los alfileres para que se quede estirado. Nosotros estamos haciendo eso con la conciencia del productor de mercancías. Entonces, cuando la empezamos a mirar lo que decimos es, bueno, tiene esta determinación, tiene esta determinación, tiene esta determinación. Llegamos a un punto en que es imposible que funcione. Entonces, nos preguntamos cómo, si es imposible que funcione, sin embargo, funciona. Entonces, vamos a ver su funcionamiento inmediato. Y entonces, ¿cuál es el funcionamiento inmediato? ¿Cómo resuelve esto? Que hay algo que representa valor y que todo el mundo reconoce. No estamos diciendo que en ese momento es que la conciencia, que no podía reconocer al valor, empezó a reconocerlo. No, lo reconoce en todo momento. A la conciencia práctica de ese individuo nunca le apareció el problema que nosotros, cuando veníamos disecando esa conciencia, nos había aparecido. Desde el punto de vista de la conciencia, ese problema no existe. Sí existió para nosotros a medida que vamos avanzando. El productor de mercancías sabe en todo momento que lo que tiene que hacer es producir valor. Y sabe que la forma que tiene el valor es el dinero, la forma concreta con que se enfrenta a esto, que ésa es la forma con que se representa el trabajo social. Eso es lo que el productor de mercancías sabe que tiene que producir. No importa bajo qué forma concreta el valor de uso lo haga. Sabe que lo que importa es que sea un objeto portador de valor. Lo sabe siempre. Nosotros, en el proceso que fuimos avanzando, nos encontramos en un punto en el cual las determinaciones nos dirían que no se puede saber. Entonces, seguimos avanzando y dijimos: ¡sí, claro que lo sabe! ¿Cómo lo sabe? Porque hay algo que es el representante general del valor. Cuando nosotros habíamos visto el capítulo 1, esto ya aparecía. Ahora va a aparecer mucho más desarrollado, pero yo me reservo el aspecto más desarrollado. El verdadero problema (y ése es el problema real) no es que el individuo lo ve como valores de uso, porque nunca los ve como simples valores de uso. El problema real es cómo una mercancía en particular llegó a ocupar el lugar del dinero entre individuos que no pueden establecer un privilegio para ninguno. Son individuos que son todos iguales, que se ven a sí mismos como individuos libres, no tienen ningún vínculo de dependencia personal. ¿Cómo es que llegaron a otorgar a uno de ellos ("a uno" quiero decir a uno que produce algo en particular) ese privilegio? Ése es el verdadero privilegio. Lo otro era consecuencia de la forma en que uno venía avanzando. No sé si queda claro en general. (...) Es cómo es que una mercancía llegó a ocupar ese lugar. El dinero surge, ya queda claro, por el movimiento de las mercancías. Pero eso uno ya lo vio incluso en el capítulo 1. Ahora, ¿cómo es que una llegó a este lugar, si esto se da de patadas con la conciencia del productor de mercancías? Nosotros resolvimos el primer problema: sí, sabe que lo que está en juego en el

cambio son valores. No los mira como valores de uso. Porque hay uno que ocupa ese lugar. Nueva contradicción de la conciencia del poseedor de mercancías: no, no le puede dar privilegio a nadie. No tienen forma de ponerse de acuerdo y darle el privilegio a alguien. Y, sin embargo, se lo han dado. ¿Cómo es esto posible? Y eso es lo que sigue en el desarrollo del capítulo.

[Un compañero hace una pregunta, no se entiende]

El “acto social” es el cambio de mercancías. Fijate que dice que son las mercancías las que separan entre sí a una de ellas. Ése es el acto social. No hay más acto social que la relación indirecta que se establece a través del cambio, que tiene la forma de una relación directa, pero el acto social es una relación entre las mercancías. Las que son portadoras de la capacidad para relacionar socialmente a sus productos a sus poseedores en este caso. No son los poseedores, no es un atributo personal. Es un atributo de la mercancía. Entonces, son las mercancías las que tienen que haber separado a una en ese lugar. Pero, ¿qué es lo que uno vio del movimiento de las mercancías en el cambio? Que la conciencia y la voluntad de sus poseedores actúa como conciencia y voluntad de las mercancías. Por lo tanto, tiene que haber pasado por la conciencia y la voluntad de los poseedores que ésta está separada de las otras. No sé si hay algo más o podemos avanzar un cachito más. De hecho, vamos a avanzar sólo en el planteo de la cuestión.

Lo que va a aparecer acá es que esto es incontestable cuando uno mira a los productores de mercancías. Y nosotros, hasta acá, lo que habíamos dicho es que la historia sólo entra como resultado. Lo que uno está mirando son los productores de mercancías. Y por primera vez lo que va a parecer es: esto no se puede contestar mirando a los productores de mercancías, hay que mirar el origen histórico de la mercancía. Hay que remontarse al nacimiento de la mercancía. No es porque uno va a dar un salto, sino porque el avance que vino haciendo hasta acá, absolutamente sobre el presente, con la historia sólo como resultado, lo que le dice es que el resultado es inexplicable por sí mismo. La única forma de explicar el resultado es mirar su génesis. Y entonces, para mirar la génesis tengo que ir a mirar cuál es el desarrollo histórico del dinero. Pero para poder mirar el desarrollo histórico del dinero, como lo que dije es, es en este movimiento social de la mercancía donde una de ellas separó y se convirtió en dinero, lo que tengo que mirar es la génesis histórica de la mercancía. Y acá es donde va a aparecer un desarrollo de carácter histórico que sale del presente de la producción de mercancías y que se va fuera de la producción de mercancías tal como uno la está mirando. Con lo cual quiere decir incluso fuera del modo de producción capitalista. Y eso es lo que va a venir desarrollado a continuación.

21 - Génesis histórica de la mercancía y del dinero (incompleto) - 18/08/2009

Sí, querías plantear algo...

En un momento plantea que, en el intercambio, los valores se realizan como tales. Y después dice: “Por otra parte, tienen que acreditarse como valores de uso antes de poder realizarse como valores.”

Sí, para mí no es un valor de uso, entonces no lo voy a cambiar... No lo voy a comprar, digamos, en este caso. Entonces, sólo si alguien los reconoce como valores de uso antes de ser cambiados, es que pueden ser cambiados.

Pero no es el mismo ... (?) del intercambio.

Pero antes de poder realizar... Digamos, ese “antes” implica no sólo una cuestión temporal. Llegan al cambio como valores de uso. Si no es un valor de uso, no puede tener valor. Entonces, ese “antes” se refiere a que alguien lo tiene que haber reconocido como un valor de uso para que eso sea el producto de un trabajo abstracto socialmente necesario, hecho de manera privada e independiente. Socialmente necesario es tiene que haber producido un valor de uso para otros. Así que en ese sentido es que está el planteo. No sé si hay alguna cosa más.

La otra vez vos en algún momento dijiste como que los poseedores de mercancías ven a su mercancía como valores de uso, y las mercancías de los demás como valores de uso, también. ¿Eso es así o no?

Esto es... Lo primero que va a pasar es: cada uno ve a su mercancía como si fuera... como si todas las demás fueran un equivalente especial de la suya, y la suya, por lo tanto, el equivalente general. Ésta era una de las cosas que aparecía. Lo que seguía a eso era esta cuestión de que tenía que ser un proceso individual y un proceso social. Cuando aparecía lo del proceso, el carácter social, esto estaba vinculado con que los demás tienen que reconocerme mi mercancía como un objeto útil. Y la parte individual era: yo miro los objetos útiles de los demás y los reconozco como útiles para mí. Lo que no puedo disponer es, cuando dice que no se puede ser al mismo tiempo individual y social, es que yo no puedo resolver que los míos son útiles para los otros. Entonces, cuando aparece ese desarrollo es cuando, si no estoy errado, es cuando aparece el planteo de que, en realidad, todos miran a las mercancías como si fuera un cambio simplemente de valores de uso. Yo tengo que lograr valores de uso que son para mí, y no estoy mirando la cuestión como un problema que está, por así decir, mediado por el valor, sino que lo que estoy viendo en el producto del otro es, simplemente, un valor de uso para mí. Y quiero que los otros vean en mi mercancía (o pienso que los otros ven en mi mercancía) un valor de uso para ellos. Entonces, ahí es donde aparecía la cuestión ésta de que el cambio de mercancías aparece simplemente como un cambio de valores de uso. Ahora, eso tenía que ver con esto que habíamos ido avanzado, en el sentido de que, en realidad, no le ... (?) Si a la conciencia del poseedor de mercancías. Es: esto le pasaría si no existiera... es decir, es una contradicción en los términos lo que voy a decir: si no existiera el dinero como equivalente general socialmente reconocido, entonces, le pasaría esto. Ahora, esto no le puede pasar porque esto es una conciencia incompatible con el cambio de mercancías. Entonces, en el desarrollo va apareciendo como problema. En la práctica, el poseedor de mercancías sabe que es lo que tiene que hacer; el cambio no versa sobre valores de uso, versa sobre valores, pero porque ya hay un representante general del valor. Eso es, de vuelta, lo que en términos abstractos estaría puesto al revés, le permite ver el cambio como un cambio de valores y no como un cambio de valores de uso. No sé si fui muy claro, pero yo creo que lo que hay que tener en cuenta es eso en última instancia. Esa forma que se está presentando, qué le pasa a la conciencia del poseedor de las mercancías, en realidad, (...) en lo que conozco hasta acá, me dice que la conciencia lo tiene que mirar de tal forma. Y digo "no, pero así no puede ser". Entonces, hay una determinación que yo no tenía presente que es que ya existe el dinero reconocido como tal. Entonces, lo que tengo que hacer es acompañar el desarrollo de esa determinación porque si no, también sería una resolución llamémosle falsa... que yo hubiera introducido diciendo, bueno, sí, en realidad, no le pasa esto porque está el dinero. No puedo explicar cómo llegó el dinero ahí porque, si sigo mirando la conciencia del poseedor de las mercancías, lo que me encuentro es que no puede separar una como dinero; que los individuos libres poseedores de mercancías no pueden darle a uno de ellos el privilegio de producir el representante de la riqueza social. Y que, entonces, si no existe ese representante, no pueden cambiar. Y al mismo tiempo, no pueden ser ellos los que han hecho la génesis de este representante. Por eso hay que ir a mirarlo al proceso histórico. Por eso sólo puede aparecer cómo es posible que se desarrolle la forma concreta del cambio cuando uno recorre el desarrollo histórico de la mercancía... que creo que eso es lo que nos había quedado pendiente. Hasta ahí habíamos llegado y nos había quedado pendiente. No sé si hay alguna otra cosa.

[Un compañero hace una pregunta, no se entiende]

Lo que va a aparecer como desarrollo son esos pasos en los cuales yo miro como equivalente general mi mercancía, por lo tanto, debería a ser inmediatamente cambiable. Y mi mercancía no es inmediatamente cambiable. Mi mercancía, como la de cualquier otro, tiene que probar que es producto del trabajo social. ¿De qué forma se reconoce el carácter social del trabajo? Miro al individuo produciendo mercancías y no sé si está haciendo un trabajo socialmente útil o no. La única forma de reconocer el carácter social del trabajo es a través de la existencia llamémosle objetivada de ese carácter, la existencia sustantivada de ese carácter, que es el dinero. Sin el dinero, yo no sé reconocer trabajo que sea socialmente útil de trabajo que no sea socialmente útil. Como productor de mercancías sé que lo que tengo que producir es dinero.

Pero sí sé reconocer lo que es un valor de uso para mí.

Si, sí, yo sé reconocer, pero el problema es que los demás tienen que reconocer mi valor de uso, el valor de uso que no es para mí, como valor de uso para ellos. Entonces, todos tenemos que reconocernos recíprocamente esta condición, o esta situación. Para que todos nos podamos reconocer recíprocamente como esto, como no hay un vínculo personal y esto tiene que tener un carácter general, hace falta que haya algo que exprese el carácter social del trabajo; que sea la representación del carácter social del trabajo para todos. Entonces, hace falta la existencia del dinero. Cuando miremos el desarrollo del dinero, vamos a ver que, así como cambia la determinación del valor de las mercancías, cambia la función, llamémosle, de partida del dinero. El dinero empieza cumpliendo una función y termina cumpliendo una función que es completamente distinta de aquella de la cual partió. No nace, simplemente, como representación del trabajo social hecho de manera privada e independiente. Nace como otra cosa. Pero ahora lo vamos a ver. Yo di una respuesta exterior a lo que vos estás preguntando. La respuesta del desarrollo es volver a mirar el desarrollo de la conciencia del poseedor de mercancías: ¿por qué ve a su mercancía como el equivalente general? ¿Por qué le parece que esto versa sobre cambio de valores de uso y, entonces, no puede cambiar? Y entonces, para poder cambiar, necesita enfrentarse a esta existencia objetivada o sustantivada del valor, donde ahí sí tiene la representación del trabajo social bajo la forma de una cambiabilidad inmediata. Si no, no se sabe qué es la cambiabilidad, no sabe qué es disponer de la capacidad... me corrijo esto... el dinero es la capacidad para disponer de cualquier producto del trabajo social. Pero es la forma de reconocer a cualquier producto como producto –mercancía, obvio–, a cualquier producto de un trabajo concreto como producto de un trabajo que es social; cualquier valor de uso en particular, reconocerlo como producto del trabajo social. El dinero lo que representa es esa capacidad. En ese movimiento general, los productores de mercancías necesitan tener algo que represente esa capacidad. Yo, si vendo, puedo disponer de cualquier producto del trabajo social. No estoy atado a disponer de algún producto determinado.

[Un compañero hace una intervención, no se entiende]

Cambiabilidad directa no tenés hasta que tenés el dinero. Siempre que vos vas a vender tu mercancía no hay una cambiabilidad directa. Eso justamente es la diferencia entre la mercancía y el dinero. El dinero es inmediatamente cambiante por cualquier mercancía. Las mercancías no son... o eso que pretende ser mercancía en sentido estricto no son inmediatamente cambiables por dinero. Lo que tiene que hacer es probar que encierra un valor cambiándose con el dinero. Entonces, no es un problema de facilitar el trueque.

Eso es lo que yo anoté y remarqué de la reunión pasada, pero no me quedó muy claro por qué.

Una de dos. O hacemos de vuelta al recorrido (esa es una opción); o al otra es, miremos el movimiento en su conjunto y, entonces, nos vamos a encontrar, de vuelta, con qué papel juega el dinero, cuál es la necesidad de la cual es portadora el dinero, en el punto donde arrancamos. En el punto en el que arrancamos no se podía contestar. En la producción de mercancías, dentro del modo de producción capitalista, relación entre individuos libres que hacen su trabajo de manera privada e independiente, lo que nos faltaba era mirar el desarrollo histórico. No sé si hay alguna cosa más, si no miremos ese desarrollo histórico.

[Un compañero hace una pregunta, no se entiende]

En este caso concreto es: vos empezás a avanzar con la historia sólo como resultado, que es lo que decíamos antes. La única presencia de la historia es el resultado del proceso histórico. Y avanzaste en ese resultado del proceso histórico, y te encontrás con que lo que estás tratando de desarrollar en sus formas concretas, te llevó a un lugar donde no se pueden desarrollar esas formas concretas. En este capítulo, se está tratando de explicar cómo los poseedores de mercancías personifican sus mercancías en el cambio, y mirando ese presente es que uno mira el presente, mira el presente, y dice: el cambio es imposible, no se podría hacer. No lo puedo explicar con la historia como presente.

Ahora, esto surgió en algún momento. Entonces, tengo que ir a mirar el proceso histórico donde esto surgió. Esto existe como forma concreta, y no porque ahora lo miro, si no, porque cuando empecé, lo vi. La relación social tiene la forma del cambio de mercancías, por lo tanto, ya sé que las mercancías se cambian; que, para cambiarse las mercancías, su valor tiene que expresarse como valor de cambio, y que la forma general del valor de cambio es el dinero. Entonces, enfrentado con que yo estoy avanzando (tratando de mantenerme en ese presente) en algo que es una contradicción en los términos (se cambian pero, en realidad, no podrían cambiarse). Entonces, tengo que ir a mirar en otro lugar. No quiero decir de otra forma. En otro lugar. En otro lugar, ¿qué tengo? Tengo el presente o tengo el proceso de desarrollo histórico. Si digo “en el presente esto existe, pero en el presente no se puede resolver”, por lo tanto, en el único lugar donde lo puedo resolver es mirando el desarrollo histórico.

Puede pasar que haya construido una apariencia también...

Puede ser. Pero entonces, yo tendría que volver a arrancar y volver a decir, bueno, qué le pasa a la conciencia del poseedor de mercancías. Y me vuelvo a encontrar con que le pasa esto. Y, entonces, otra vez llegué al mismo punto de antes. Vuelvo para atrás y digo, bueno, entonces... y volví al mismo punto. Porque a otro lugar no tengo donde ir. Salvo que yo diga, bueno, esto está resuelto, qué sé yo, porque sí. Y entonces, no me preocupo más. Y de ahí en más, perdí el carácter de reproducción de lo concreto del pensamiento, empecé con la representación. Si yo no puedo explicar una determinación que juega un papel central, entonces, se acabó, tiro la toalla y digo “no me voy a preocupar más”; o tengo que ir a buscar, si el presente no me lo contesta (pero existe), entonces, tengo que ir a ver la génesis histórica de eso que existe para ver de donde salió, y cómo es posible esto que aparece como una contradicción en los términos: individuos libres, iguales, etc., que le asignan a uno de ellos un privilegio (no a título personal, sino a título de personificación de mercancía, porque es como productor o poseedor de esa mercancía que tiene esta situación diferente). El producto de su trabajo, que es un trabajo privado, representa, de manera inmediata, trabajo social. Entonces, eso es lo que me dice si tengo que ir al desarrollo histórico o no. Cuando nosotros lleguemos al final del Tomo I, nos vamos a volver a enfrentar a una situación así. Yo no la quiero explicitar ni desarrollar, pero vamos a llegar un punto en el cual uno puede ir más allá de lo que está en el Tomo I de *El Capital*, más allá del desarrollo que hace Marx, y sigue en un proceso... Hago esta aclaración: salvo este capítulo, después los otros –en particular, cuando ya aparece la sección directamente sobre el capital– aparecen desarrollos históricos. Pero aparecen desarrollos históricos dentro del propio modo de producción capitalista, como propio movimiento del capital. Así como en esto que nosotros estamos mirando y ahora enseguida, cuando empecemos a mirar el dinero, aparecen desarrollos históricos dentro del propio modo de producción capitalista. No quiere decir que no hay un proceso... es un presente que, al mismo tiempo, encierra su propio desarrollo histórico. No sé si queda claro esto. Pero hay un desarrollo histórico que vaya más allá del modo de producción capitalista. Entonces, cuando nosotros lleguemos al final de esto, podemos llevar al límite el desarrollo histórico del modo de producción capitalista, mucho más allá de lo que existe hoy en el presente, mirando lo que tiene en potencia. Y lo que nos vamos a encontrar es que eso no nos puede contestar la cuestión que tenemos... es muy abstracto esto, pero no nos puede contestar la cuestión que tenemos delante. Y que la única forma de contestarse es volver a mirar todo el proceso histórico. Y entonces, vuelve a aparecer la historia mucho más allá (para atrás) del modo de producción capitalista, que es la única forma de contestarse mucho más allá del modo de producción capitalista. Entonces, es esta misma situación la que te dice, bueno, estabas mirando una cosa, y esa cosa no te puede dar respuesta respecto de su propia necesidad, el lugar donde tenés que ir a buscar la respuesta es en la génesis de eso. Y si la génesis trasciende el modo de producción capitalista, y lo que está dentro del modo de producción capitalista no te lo puede contestar, entonces, tenés que necesariamente trascender. Una vez que está contestado, lo que uno se va a volver a encontrar es que ya no hay más necesidad de ir para atrás; que ahora, de vuelta, eso es un presente; digamos, esa historia llegó a este presente. Y todo el resto del desarrollo, hasta esto otro que yo dije antes, va a mostrar que se transcurre dentro del modo de producción capitalista. Que cuando hay desarrollos históricos, además, dentro del modo de producción capitalista, esos desarrollos históricos no cumplen el papel de mirar la génesis de la cosa: que cumplen el papel de decir “esto sigue presente, esto sigue siendo el presente”. Si yo lo miro en un desarrollo histórico

dentro del modo de producción capitalista no es nada más que para contestarme qué es en el presente. Pero eso vamos a verlo cuando... a mí me está agarrando ciertas angustias con la velocidad con la que vamos, y eso quiere decir que va para el año que viene esto. Pero bueno, lo que hay que considerar es que, acá, en este método, no hay una construcción exterior que me diga "ahora tengo que ir para ese lado, tengo que ir para este otro lado". Es el propio desarrollo que estoy haciendo el que en cada momento me tiene que decir "tengo que ir para otro lado o tengo que ir para el curso en el que estoy avanzando". No sé si hay alguna cosa más. Si no, vamos a este problema que teníamos, de dónde salió el dinero.

Habíamos dicho del dinero, que son las mercancías en su movimiento las que separan entre ellas una que va a funcionar como representante del valor, como expresión general del valor. Y, por lo tanto, para contestarse sobre la génesis histórica del dinero, uno tiene que contestarse sobre la génesis histórica de la mercancía. Y lo que va a aparecer cuando uno empieza a mirar la mercancía en su génesis histórica es esta observación que hace Marx que dice, bueno, un objeto para ser cambiante, la primera condición, la condición más simple es que sea enajenable, que sea separable de su poseedor. Y entonces, esto va a ser la determinación más simple que puede aparecer en ese proceso de desarrollo histórico. En el cual, la mercancía no va a aparecer como el producto de individuos libres, sino que va a aparecer en una sociedad en la cual no existen los individuos libres y no existe la producción individual aislada. Lo que hay son comunidades que organizan su proceso de trabajo sobre la base de relaciones de dependencia personal, relaciones personales directas. Y lo que va a aparecer, entonces, es que en estas condiciones puede, fortuitamente, producirse algo que sobra para el consumo de esa sociedad y que sirve para el consumo de otra sociedad que, a su vez, tiene algún valor de uso que le sobra y que le sirve a esta otra primera sociedad. Entonces, lo que va a aparecer es, en primer lugar, no es el producto de trabajos privados en los cuales el individuo que produce tiene el control pleno sobre su trabajo individual. Va a aparecer como el producto de trabajos sujetos a relaciones de dependencia personal, pero que se encuentran circunstancialmente produciendo, no al interior de la comunidad, sino para fuera de esa comunidad, para otra comunidad. (...) el primer planteo es que esto es circunstancial y es fortuito. En algún momento le sobra y se encuentra con que hay otra comunidad a la cual, a su vez, le sobra algo que a esta primera le puede servir. Y entonces, se establece una relación de cambio en la cual la proporción de cambiabilidad no tiene nada que ver con la cantidad de trabajo abstracto socialmente necesario; no tiene nada que ver con el trabajo privado, porque no es producto de un trabajo privado, en el sentido de lo que estábamos mirando antes. La cambiabilidad de la mercancía, en esta primera forma, brota de la voluntad de los sujetos que cambian. Entonces, lo primero que uno tiene es que esto es al revés de lo que conoce el desarrollo de la mercancía en el modo de producción capitalista. Acá la voluntad es la que determina la cambiabilidad. En el desarrollo de la mercancía, lo que nosotros vimos es que la cambiabilidad es lo que determina la voluntad de los individuos. Lo que va a aparecer es que en esta relación, que puede tener un carácter fortuito, empieza a aparecer que se convierte en condición para... nosotros dijimos, cuando mirábamos el proceso de trabajo en lo que habíamos planteado como la historia natural humana, y cuando lo mirábamos de manera general, todo sujeto vivo necesita multiplicar su capacidad para apropiarse del medio. A la comunidad que recibió el valor de uso de la otra le aparece la posibilidad de potenciar su capacidad para apropiarse del medio, no sobre la base de producir lo que obtuvo de la otra, sino sobre la base de recibir lo que produce la otra, no ya de manera fortuita y excepcional, sino de manera normal. Y para que esto se convierta en una disponibilidad de más valores de uso que esta comunidad no puede producir de manera normal, tiene que empezar a producir normalmente para el cambio. Ya no es que cambia lo que circunstancialmente le sobra. Ahora una parte de su trabajo, una parte de su fuerza de trabajo como unidad social está destinada a producir valores de uso para la otra comunidad, y recíprocamente. Alguna vez, leyendo algún libro de arqueología, uno puede encontrar los primeros rastros de esto. Lo cual quiere decir que tiene que existir de mucho antes, porque estos son rastros que quedaron físicamente hace alrededor de 60.000 años atrás... donde aparecen, en una comunidad, objetos que esta comunidad no produce, pero que produce otra; y a su vez, en la otra aparecen objetos que otra comunidad no produce, pero sí lo produce ésta. Entonces, ya ahí aparece como que hay una cierta estabilidad. Y, además, en un proceso de cambio cuyos valores de uso tienen que tener una materialidad que resista el tiempo. Lo cual quiere decir que esto, seguramente, empieza antes.

Entonces, lo primero que va a pasar es esto: acá la determinación de la mercancía nace al revés de lo que nosotros conocemos. Es la voluntad de individuos que no son libres, que organizan

su trabajo sobre la base de relaciones de dependencia personal, que no trabajan como individuos... no realizan un trabajo privado al interior de su comunidad, y se establece, entonces, esta relación de cambio. Se va convirtiendo en una relación permanente. Y acá Marx desarrolla esto con una expresión que, en la traducción de Fondo de Cultura, está: *“y esto rebota hacia el interior de la comunidad”*. ¿Qué es lo que implica esto? El desarrollo de las potencias que le da a la vida humana la separación que permite esta forma de organizarse el trabajo social (que es ese cambio, que implica que una comunidad que está en un lugar y no puede producir un determinado valor de uso, sin embargo, puede disponer de ese valor de uso), y la multiplicación de las fuerzas productivas que tiene el trabajo individual (separación e independización de una organización basada en las relaciones de dependencia personal), eso es lo que va haciendo que al interior de la comunidad se vayan disolviendo las relaciones personales directas; que empiece a aparecer un trabajo, de manera incipiente, en el cual, no ya la comunidad como unidad produce para otra comunidad, sino que algunos individuos dentro de una comunidad producen para su propia comunidad objetos que son cambiables. Y acá Marx no va a acompañar un desarrollo histórico concreto, sino que simplemente va a estar mirando esto en estos términos generales. El desarrollo histórico concreto va a aparecer mucho más cuando lleguemos al final del Tomo I. Pero acá, lo que simplemente está es la esencia de ese desarrollo concreto. Y entonces, lo que va a aparecer es, si nosotros lo tomamos de manera simple esto, lo que va a pasar es que el cambio hacia afuera de la comunidad por la comunidad va a empezar a meterse adentro de la comunidad. Va a ir disolviendo las relaciones personales directas y, cada vez más, la forma que va a tener la organización del trabajo social dentro de la comunidad es la producción de mercancías. Cada vez más el trabajo social va a tener la forma de un trabajo privado. Cuanto más tiene esa forma, más los individuos se convierten en individuos libres. Y más se da vuelta la determinación de la cambiabilidad de la mercancía. Si al principio se cambiaba por una voluntad de individuos que no eran libres, sujetos que no eran individuos libres, ahora la organización del trabajo social se hace de manera automática a través del cambio. Los individuos se van convirtiendo en individuos libres. Su conciencia y su voluntad se va convirtiendo en la conciencia y voluntad del productor de mercancías que veíamos antes. Y la mercancía deja de ser cambiable por la voluntad de sus poseedores; la voluntad de sus poseedores está determinada por la cambiabilidad de las mercancías. No sé si esto queda medianamente claro. Ahora vamos a lo del dinero...

Una última pregunta. Dijimos, las transformaciones al interior de la comunidad se producen porque...

Porque la producción de mercancías... Yo no me quiero detener porque, justamente, en *El Capital* no está esto puesto acá, está puesto en otro lugar. ¿Qué es lo que pasa con la producción de mercancías? Tiene, por así decir, un doble efecto sobre las fuerzas productivas del trabajo, potencia de dos formas. Primero, yo puedo disponer de valores de uso que, en el lugar donde estoy, no se pueden producir. Primera potenciación. Lo cual me crea nuevas necesidades. Porque antes no necesitaba de ese valor de uso que no podía disponer. El hecho de poder disponer de ese valor de uso crea nuevas necesidades, crea nuevos desarrollos de la producción de medios de producción, de la potencialidad de la producción de medios de vida, etcétera. Primera potencia que aparece acá. La segunda potencia es que un individuo que tiene el control pleno sobre su proceso de trabajo individual y que depende para su vida de producir valor, tiene una potencialidad para el desarrollo de las fuerzas productivas que no tiene el trabajo que está hecho por un individuo que está sometido a sus relaciones de dependencia personal. Voy a tratar de hacer un ejemplo muy abstracto pero, al mismo tiempo, que no involucre formas más desarrolladas de la organización de las relaciones personales directas. El individuo que es... Vamos a suponer una fantasía, no robinsoniana pero casi... El individuo que es un cazador en una comunidad de cazadores, sale a cazar, consigue cazar, no consigue cazar, participa del producto del trabajo social. El individuo que es un productor de mercancías, que lo que nosotros vimos es que la única forma que tiene de participar en el producto social es haber producido, haber... su propio consumo depende del consumo de los demás. Entonces, es un individuo que, cuando el otro haya parado de decir “voy a tratar de cazar porque igual yo participo del consumo social”, éste no va a poder parar. Porque lo que él va a poder consumir está subordinado a que no pare. No consiguió cazar, bueno, tiene que seguir. El otro puede decir “me vuelvo porque no hay caza”, y esto es lo normal; éste no puede decir “me vuelvo porque no hay caza”, no puede detener ese proceso de trabajo. Entonces, tiene fuerzas productivas

que no tiene el individuo que está sometido a relaciones de dependencia personal, aún cuando sus relaciones de dependencia personal no sean de un trabajador forzado que se enfrenta a ese proceso como algo que es impuesto sobre su persona, que lo mutila, etcétera. Un individuo que tiene la plenitud de esto... Por eso es lo que aparece como contraste, que Marx va a hacer algunas referencias en *El Capital*, y que esto es lo que sorprende a los antropólogos europeos y después sigue dando vueltas, van a comunidades en las que dicen: “estos son todos una manga de vagos, porque se contentan con tener esto para comer y nada más”. Y, en cambio, lo que le va a aparecer al productor de mercancías, aún como productor de mercancías, es “yo no puedo parar de producir”. Eso es una fuerza productiva que el otro trabajo no tiene. Entonces, se independiza el abasto, se multiplica la necesidad de producir lo que aparece como... El término no es exacto, pero al individuo se le presenta como una necesidad de “producir por producir”, en el sentido de que depende de eso... No es “por producir”, pero depende de eso su propia reproducción.

En ese punto, en el segundo, no es que tiene mayor fuerza productiva o hay algo que cambia las fuerzas productivas, sino que el motivo o la presión que tiene es distinta.

Está. Pero eso es una fuerza productiva. Es una fuerza productiva. (...) no producía valores de uso, ahora produce valores de uso sociales. Es una fuerza productiva. El ejercicio de la coacción sobre el productor directo es una fuerza productiva: si no le pegan, el individuo no produce. A ver si se entiende bien lo que quiere decir una fuerza productiva. Esto es la capacidad que tiene ese trabajo para producir, es más grande. Hace lo que el otro no haría, desde el punto de vista de la producción social. El otro haría otra cosa que no tiene que ver con la producción social. Porque vos me decís, “¿y el otro qué haría?” Bueno, iría a tirarse en la hamaca, y estar ahí. En ese caso, lo que está haciendo es un proceso de consumo individual y, si estuviera haciendo algo para sí mismo, sería, no un proceso de producción social, sino de producción individual. Y este otro lo que hace es siempre producción social (porque nunca produce para sí, es irrelevante lo que produce para sí), y en lugar de irse a disfrutar del proceso de consumo individual, sigue en el proceso de trabajo.

Por eso, a lo que voy es que no hay ninguna revolución en las fuerzas productivas, sino una alteración en el equilibrio entre la parte que se produce para la sociedad y la parte que...

Incluso el que se produce, ese es un desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social. La sociedad antes tenía una determinada capacidad para producir y, como le cambió la forma de organizarse ese trabajo, ahora tiene mayor capacidad para producir. Hay un tercer elemento pero que ese sí tiene que ver con si el individuo es libre o si se ejerce coacción sobre él. Ese tercer elemento es, nosotros miramos el trabajo y dijimos el ejercicio del trabajo es la afirmación del ser propiamente humano. Entonces, el individuo que trabaja se está afirmando en su humanidad cuando está trabajando. Cuanto más control tiene sobre su trabajo individual, más se afirma en su humanidad porque más potente es su capacidad para trabajar. ¿Está claro esto? Por el sólo hecho de que él controla su propio trabajo individual. Si uno va a esta fantasía del cazador en una comunidad primitiva, ahí no está coartada su afirmación individual. Pero si uno va a formas de trabajo forzado, entonces, lo que se encuentra es que sí, el productor directo que no tiene el control sobre su trabajo individual más allá del que le impone la coacción. Ése está mutilado de sus fuerzas productivas. Entonces, ser un individuo libre contra eso es un desarrollo de fuerzas productivas. Aparece en la figura del artesano libre, que va a terminar siendo el maestro que hace la obra maestra. Ésta es la afirmación de los atributos propiamente humanos. Entonces, también aparece esa potencia que no está en un trabajo no libre, pero en este caso, además, en un trabajo que no es libre de relaciones de dependencia personal, pero además esas relaciones de dependencia personal operan sobre la base de una coacción directa. Entonces, todas estas cosas van haciendo que el productor ligado a dependencia personal tenga menos fuerzas productivas que el productor independiente. Después vamos a mirar otras cosas que siguen de ahí, pero ya este hecho va haciendo que se vayan disolviendo los vínculos personales directos, y que se vaya generalizando este vínculo que se establece a través del cambio de mercancías. Cuanto más se generaliza ese vínculo, más libres son los individuos, más su conciencia es personificación de la mercancía, más la mercancía se cambia como un producto del trabajo social hecho de manera privada e independiente.

Hasta que se desarrolla plenamente y, entonces después, en el Tomo III, vamos a ver exactamente cómo se cambia.

[Un compañero hace una pregunta, no se entiende]

Eso es lo que vamos a ver al final del Tomo I. Hasta acá, simplemente tenemos este proceso que aparece claro por su manifestación, que es las relaciones de dependencia personal se fueron disolviendo. Y en realidad, cuando empieza la mercancía, lo único que hay son relaciones de dependencia personal. Este proceso ni tiene esta forma simple, ni el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social pasa simplemente porque de relaciones de dependencia personal se pasa a una disolución creciente de esas relaciones. Hay distintas formas de relaciones de dependencia personal que son portadoras de distintos momentos en el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social. Y sólo porque se desarrollan esas relaciones de dependencia personal es que, en algún momento, puede aparecer, como forma general de organizarse el trabajo social, la producción de mercancías. Por eso esto es como si fuera un desarrollo histórico en el que sólo está tomando el eje, no está la forma concreta.

Ahora, hasta ahí apareció la transformación que sufre la mercancía en este proceso histórico. La pregunta es, bueno, en ese desarrollo histórico, las mercancías separaron a una de ellas como dinero. Y lo que va a aparecer es que el dinero arranca cumpliendo la función de facilitar el trueque. En esa mercancía primitiva, lo que se necesita es un intermediario en el cual se pueda ir realizando el cambio de manera de que, justamente, ése es el desarrollo de que se independiza, que éste produce lo que necesita éste, éste produce lo que necesita el primero, y entonces pueden cambiar. Ahora empiezan a cambiar por una tercera mercancía que, a su vez, sirve para intermediar. Y esto es un salto adelante sustancial en el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social, portado en la producción de mercancías. Porque esto permite independizar: yo produzco para el otro, mi comunidad produce para esa otra comunidad pero, en realidad, no le compra a esa otra comunidad, sino que le compra a aquella tercera comunidad. Entonces, ahora después en el capítulo del dinero esto va a aparecer como esta separación que se va produciendo por la mediación del dinero, entre que es el valor de uso social para el que vende y que es para el que compra, bueno, va a estar en la génesis del dinero.

A medida que... y acá las relaciones de cambio siguen siendo fortuitas... lo que sí va a aparecer es la observación de que, típicamente, esa mercancía que va a funcionar como dinero, en general, viene de afuera. Porque ya empieza a aparecer que, si alguno adentro es el que tiene la capacidad para producir dinero, tiene un privilegio sobre los otros. Y entonces, la resolución de esto es que ninguno adentro tenga el privilegio; es una circunstancia que empieza a aparecer puesta desde fuera de ese ámbito donde se hace el cambio. Y a medida, entonces, que se va desarrollando la producción de mercancías, a medida que el trabajo se va convirtiendo en un trabajo privado, el dinero va cambiando esta determinación. Nace para facilitar el trueque y se va convirtiendo en el representante del trabajo social. La única forma que tengo de reconocer un trabajo como socialmente útil, porque está hecho de manera privada e independiente, es a través del dinero. Es cuando su mercancía entra, su producto entra, en relación de cambio con el dinero. Y entonces, el dinero también se va a dar vuelta en su determinación, y de facilitador del cambio va a pasar a cumplir este papel de representante general del valor. Cuando los individuos se convierten en individuos libres con el pleno desarrollo del modo de producción capitalista, ya hay una mercancía que ocupa el lugar del dinero. Y entonces, no le tienen que dar, como individuos libres, el privilegio a nadie. El privilegio ya lo tiene alguien antes de que estos sean individuos libres. Antes de que su conciencia y voluntad sean las de individuos libres que se ven a sí mismos como iguales, ya saben que hay una mercancía en particular que tiene el privilegio de ser inmediatamente cambiante por las demás. Esto es la forma en que se desarrolla la conciencia del productor de mercancías. Cuando le sería incompatible, con su determinación de conciencia libre, darle el privilegio a uno, en su proceso de génesis histórica esa conciencia ya sabe que el privilegio lo tiene alguno. No sé si con esto queda más claro lo que era tu inquietud o no.

Ahora, yo necesito tener una referencia que me diga que estoy haciendo un trabajo socialmente útil. Miro mi trabajo y no sé si es socialmente útil o no. ¿De qué forma se me representa a mí que es socialmente útil? Si el producto de mi trabajo es capaz de atraer el dinero. Yo puedo decir esto vale, para tomarlo en términos simples, esto vale tanto oro. Eso es lo que pienso yo, y

ahora vamos a ver de qué forma se desarrolla. Pero sólo así puedo reconocer que estoy haciendo un trabajo socialmente útil. Si yo digo “esto que estoy haciendo no vale nada”, me doy cuenta de que estoy haciendo un trabajo que es socialmente inútil. Si yo digo “esto, si yo lo quiero cambiar por oro, no lo voy a poder cambiar”, sé que eso es socialmente inútil. Pero si miro mi trabajo como tal no tengo forma de saber si es socialmente útil o no, ¿está? Porque así es como se me presenta el carácter social de mi trabajo. Esto es, me falta un elemento acá que no me brota, en la génesis del elemento no viene, pero esto tiene que ver con todo lo que mirábamos del capítulo 1, cuando teníamos delante la conciencia del productor de mercancías: que necesita verse a sí mismo como un individuo independiente y, al mismo tiempo, tiene que hacer brotar de esa independencia su interdependencia social, que para él tiene la forma de una cosa que tiene o no tiene en el bolsillo. Ésta es la función del dinero. El individuo tiene en el bolsillo su relación social objetivada, sabe que hizo un trabajo socialmente útil. Apunta a que entre a su bolsillo la relación social objetivada. Si apunta bien, sabe que hizo un trabajo socialmente útil. Entonces, necesita esa referencia para organizar su trabajo social de manera privada. Sin esa referencia, no sabe cómo organizarlo porque, si no, tendría que conocer qué lugar ocupa su trabajo individual en el conjunto de los trabajos sociales, cómo se engarza con esos otros trabajos, para quién está produciendo. Y entonces, tendría que ser un individuo cargado de relaciones personales directas. Como no lo es, la forma de organizar su trabajo social es que necesita tener esta representación. Eso es inmediato, en el sentido de que yo miro esto que voy a producir, ¿atrae el dinero o no atrae el dinero? Entonces, no es que estoy pensando que debería... lo miro así y ésa es la medida inmediata que tengo si es socialmente útil o socialmente inútil. No sólo una vez que hice la producción, sino para organizar mi trabajo social privada. Para resolver qué voy a hacer, necesito que haya algo que me representa el trabajo social y a la capacidad para disponer de cualquier producto del trabajo social. Si no, no sé cómo organizar mi trabajo. No sé si con eso quedó algo más.

[Una compañera hace una pregunta, no se entiende]

Por eso, eso es todo lo que transcurre en el proceso histórico concreto del desarrollo del modo de producción capitalista. Eso lo vamos a ver hacia el fin del Tomo I. Acá simplemente es, uno mira una sociedad en la cual no había individuos libres, y aparece la producción de mercancías. Y entonces, mira cómo se fue transformando la mercancía... estamos salteando esto que vos planteás, que sí, es una etapa en el desarrollo de ese proceso, pero, en realidad, lo que nos estamos preguntando es qué forma tiene la conciencia y qué es una mercancía. Entonces, la respuesta, hasta acá, es que la mercancía empieza siendo una cosa y termina siendo una cosa distinta. La conciencia empieza siendo una cosa cuando no son individuos libres, termina siendo una cosa distinta. El dinero empieza siendo una cosa, y termina siendo una cosa distinta. Todas las mediaciones de esto acá no nos estamos deteniendo a mirarlas. (...) el dinero aparece después de la producción de mercancías, pero aparece con la producción de mercancías antes del modo de producción capitalista. El modo de producción capitalista transforma la mercancía en la forma general del producto del trabajo social, lo cual no quiere decir que no hay, antes del modo de producción capitalista, mercancías. Que cuando nosotros estamos viendo esas mercancías que hay antes del modo de producción capitalista, no tienen los atributos de lo que nosotros conocemos actualmente como mercancía: no son el producto del trabajo privado; no son el producto de un individuo que tiene el control pleno sobre su trabajo individual; no son cambiables porque son materializaciones de trabajo abstracto socialmente necesario, son cambiables por la voluntad de los que cambian, pero que no son individuos libres. Cuando se convierten en individuos libres no tienen más voluntad que ser personificaciones de mercancías. Entonces, a todo ese tránsito, sin detenernos a mirar bajo qué formas concretas transcurre, es que nos estamos refiriendo. En el modo de producción capitalista, donde ya tenemos que los individuos son libres, las mercancías son eso que vimos, y el dinero es esto que vimos en el capítulo 1. Pero cómo llegó ahí es un proceso que está más allá del modo de producción capitalista, es anterior al desarrollo del modo de producción capitalista. Después vamos a mirar dos cosas... (...)

Yo quiero hacer una aclaración con esto. Cuando uno dice “no es producto del trabajo privado” es porque estamos considerando al trabajo privado como un atributo del trabajo individual, en la cual nadie interviene en la organización de mi trabajo social. Si uno mira las dos comunidades, lo que mira recíprocamente es que uno podría llamar a eso... no lo llama porque dice “privado” en términos

absolutos, nadie participa en esa organización... lo que les ocurre es que se enfrentan como poseedores privados de un determinado valor de uso. Porque la otra no puede acceder a este valor de uso si no es cambiando, y ésta no puede acceder al valor de uso de aquéllas si no es cambiando. Y si no, hay que apropiárselo de manera violenta, que es la otra forma de desarrollar las fuerzas productivas del trabajo, y es la otra forma de multiplicar la disponibilidad de valores de uso que la comunidad no produce. Entonces...

Entonces, son dos sujetos poseedores de mercancías que se enfrentan como valores de uso que van a ser mercancías, pero a su vez son comunidades... [Muy poco clara la pregunta]

Sí, por eso no es un trabajo privado, en el sentido de que no es hecho por un individuo que tiene el control pleno sobre la individualidad de su proceso de trabajo social. Es una forma automática de organizarse el proceso de metabolismo social. Porque es automático, no se tiene control sobre eso. Es más, nace fortuitamente. Si uno lo mira así en esto, nace por posibilidades circunstanciales. Es la forma en que se desarrollan las fuerzas productivas del trabajo. Es fortuito cuando uno lo mira, bueno, circunstancialmente sobró y se pueden cambiar. Hay una necesidad, en el desarrollo de la capacidad humana para apropiarse del medio, de encontrar esta posibilidad de trascender la comunidad y vincularse con la otra comunidad. Hay otras formas de vínculo con la otra comunidad que no estamos mirando. Entonces, en este sentido, empieza a aparecer una organización automática de un trabajo social, pero que es de un trabajo social que no está reconocida las dos partes como si fueran parte de la misma sociedad: una es una comunidad que existe por un lado, y la otra es otra comunidad que existe por otro lado. Ahora, cuando miremos el dinero vamos a mirar una cuestión que en Marx aparece, a mi entender, en algunos momentos muy marcadamente de una forma, en otros momentos aparece mucho más ambiguamente (que uno puede discutir si se está refiriendo a una unidad que es esto, como una unidad que es más grande; en algunos momentos, claramente, se está refiriendo a una unidad que es más grande). Y hace este mismo problema. Estamos hablando de esta comunidad. Esta comunidad organiza su trabajo a través de las relaciones personales. Si sumamos como comunidad a las dos comunidades (porque en el fondo son una sola; si cada una está trabajando para la otra, es un solo proceso de metabolismo humano) empieza la cuestión de, bueno, acá hay una organización automática de ese proceso. No se tiene control. Ahora, todavía se tiene el control que consiste en que la proporción de cambio está determinada por la voluntad; no está determinada por el trabajo socialmente necesario. Entonces, es todo un tránsito y todo un desarrollo con, nosotros dijimos, 60.000 años en esto... han pasado por un montón de formas distintas y va a ir desarrollándose. Entonces, entre esas cosas, para pasar a ser un individuo libre tiene que haber aparecido (para tomar lo que vos decías) la propiedad privada sobre los medios de producción. Si no, no hay individuos libres. En lo que nosotros estuvimos viendo acá hasta acá de la determinación, hay que tener la propiedad privada de los medios de producción para tener el control pleno sobre el proceso de trabajo individual. Quiere decir que eso también está en esta génesis. La forma concreta como ocurrió eso, para lo que queremos mirar acá, no juega ningún papel. Después va a jugar un papel, y va a jugar un papel central, pero más adelante.

Te quería preguntar sobre esta cuestión. Cuando se da el intercambio entre dos comunidades, digamos, ya llega un punto en que se hace regularmente, ¿la única forma de intercambiar las mercancías es mediante la voluntad? ¿No hay ninguna forma de equiparar el trabajo?

Va desarrollándose la determinación del valor de las mercancías, que va a estar plenamente desarrollada en el modo de producción capitalista. Se va desarrollando. Ahora, hay que pensar esto. Yo no quiero saltar demasiado, pero hay que pensar esto. Tomemos a alguien que aparece como un productor de mercancías, y que Marx hace la referencia, además, en este capítulo. Tomemos a alguien que aparece como un productor de mercancías en su pureza, que es el artesano libre de la sociedad feudal. Tiene el control pleno sobre su trabajo individual, es el dueño de sus medios de producción, produce sus mercancías... está lleno de relaciones de dependencia personal. Parece que sus mercancías se cambiaran como simples productos del trabajo social hecho de manera privada e independiente, tiene regulado cuánto puede producir, tiene regulado qué es lo que puede producir, de qué modo, con qué técnica lo tiene que producir. Con lo cual, ni aún ese individuo que parece ser la plenitud del individuo libre productor de mercancías, en realidad, lo es. Todavía sus

mercancías no se cambian de manera plena como productos del trabajo social hecho de manera privada. Muchas veces se cambian en proporciones que no tienen que ver con eso, que tienen que ver con otras determinaciones que están presentes. Cuando nosotros sigamos avanzando, yo no quiero adelantar, pero cuando sigamos avanzando en este desarrollo, una de las cosas que nos vamos a contestar es por qué no puede existir una sociedad de productores privados e independientes, es decir, de simples productores de mercancías. Nosotros hasta acá lo vimos en el modo de producción capitalista. Existen planteos respecto de que esto es una etapa histórica que corresponde a una organización real del trabajo social. Lo que nosotros vamos a ver cuando lleguemos al capítulo 4, o después que avancemos con esto, es que en realidad no puede existir esa sociedad porque no tiene forma de organizar su trabajo; que esto que nosotros vimos (que no hay ningún vínculo social hasta el momento que el individuo trabaja y produce su mercancía, y que entonces, parece que la organización del trabajo social depende que cada resuelva qué es lo que va a producir) eso no se puede organizar así el trabajo social. Pero, por ahora, no tenemos respuesta a esto. Hasta ahora parece que sí. Todo lo que tenemos delante es que parece que sí. Entonces, cuando miremos eso también nos vamos a encontrar esta situación en la cual todo ejemplo que uno pueda dar de un productor de mercancías, en la pureza del productor de mercancías, es una situación que no existe; que históricamente, como forma concreta general, es imposible. Lo que plantea Marx es que aparece en los intersticios de la sociedad antigua, aparece con todas formas que encierran que esa producción de mercancías está subordinada a relaciones personales directas. Y sólo en el modo de producción capitalista la cosa se da vuelta. El modo de producción capitalista nace históricamente cargado de relaciones personales directas. No sólo nace cargado, sino que las genera. Formas de relación personal directa se generan en el modo de producción capitalista, como es la esclavitud africana o como es el sometimiento de la población aborígen americana. Las formas ésas están generadas por desarrollo del modo de producción capitalista. Y hay otra forma de subordinación personal directa, que es en pleno desarrollo del modo de producción capitalista, que son los campos de trabajo forzado de la Alemania nazi. Ahí lo que se impone es una relación de dependencia personal por dos atributos personales: por un atributo que aparece una razón de raza o una razón de lo que se piensa, de lo que se tiene adentro de la cabeza (por eso eran los otros que iban al campo de trabajo forzado), el modo de producción capitalista engendra esa relación de dependencia. Pero lo que hace, de manera general, es disolver todas las relaciones de dependencia personal. En esa disolución que uno puede tomar como ejemplo de esto, de la fuerza que tiene para disolverlo, se disuelven las relaciones familiares. Se van disolviendo las relaciones de dependencia familiar al interior de la familia. Y yo doy otro ejemplo en los cursos, para tratar de hacerlo más terrenal a esto, que es lo que pasa con los clubes de fútbol en la Argentina, pero que tiene un fuerte contenido de muestra de esto. Muchos nacen como expresión de la intención de establecer una relación social que supere la relación mercantil (son relaciones de solidaridad hechas por los anarquistas y por los socialistas), y el ejemplo es el caso Boca. Boca no nace así, pero que para poder ser candidato a la comisión directiva de Boca hay que presentar un aval de no sé cuántos millones de dólares. Lo que arranca tratando de disolver las relaciones mercantiles y establecer un vínculo directo entre personas, termina convertido en una expresión plena del desarrollo de las relaciones mercantiles.

[El audio está cortado]

22 - Dinero hasta entrar al cambio efectivo – 25/08/2009

Vos querías plantear tu inquietud... Él tenía interrogantes sobre el papel de la escasez... Si en la determinación del valor del oro intervenía la escasez, de alguna forma. Era algo así... Y sobre la base de que, como producir el oro es producir la relación social general, entonces, por qué no se podía todo el mundo dedicar a esta producción.

En realidad, hice un salto, porque me parece que la escasez tiene algo que ver con la productividad marginal decreciente, a medida que más trabajadores que se ponen a trabajar. Es como el ejemplo de la tierra, que vos dabas el ejemplo del trigo. Si yo meto muchos trabajadores en la misma función, empieza a caer la productividad por trabajador. Pero no sé si la productividad marginal decreciente viene de la escasez de la tierra o del oro.

A ver, me parece que en realidad acá hay una serie de cosas que uno tiene que mirar porque, en realidad, la productividad marginal no tiene ningún papel en todo esto. (...) Acá no hay productividad marginal, con esta salvedad. La productividad marginal dice que, a medida que se van agregando trabajadores, cada uno tiene menor productividad que el anterior. Es un concepto de la economía neoclásica. Ahora, yo hago una primera aclaración sobre la economía neoclásica. En realidad, en la propia economía neoclásica, eso es una simplificación para exponer.

Yo no hablé de la economía neoclásica.

Pero suena a economía neoclásica eso. Eso es lo que es la función de producción con un factor variable y dos factores fijos. Pero dejémoslo en esto. Con el oro aparece un problema porque puede haber distintas productividades del trabajo. Porque la productividad del trabajo está sujeta a ciertas condiciones naturales donde no todo el trabajo que produce oro se enfrenta a las mismas condiciones naturales. Hasta acá es una circunstancia que ni apareció, y que va a aparecer en el Tomo III, cuando uno mira justamente las producciones que están sujetas a estos condicionamientos. Supongamos que producir oro cuesta la misma cantidad de trabajo en todos los lugares en donde se puede producir oro. El oro sólo se puede cambiar en proporción a su valor, es decir, a la cantidad de trabajo que cuesta producirlo. Que haya más o menos individuos tratando de producirlo no tiene un efecto sobre esa productividad del trabajo, en el sentido de que, si yo agrego uno más, le baja la productividad marginal del trabajo. Si la productividad de ese trabajo, por alguna razón, no es lo suficiente o no se corresponde con la que determina el valor (que hasta acá es la única que hay), entonces, este trabajo no se va a hacer. Si la productividad de ese trabajo, por alguna circunstancia, cae por debajo de la que es socialmente necesaria, entonces, ese trabajo no se va a hacer. Ese trabajo no se va a aplicar. Cuando uno dice “escasez” siempre está diciendo en su relación con algo. La escasez es un término relativo, no es un término absoluto. Y uno tiene que diferenciar lo que puede llamar una escasez que tiene que ver con la dificultad de producir, de lo que aparece en los términos de la economía neoclásica como una escasez que tiene que ver con una relación social. Entonces, uno puede decir, en la Argentina la soja es absolutamente escasa, porque de hecho uno va por el campo y la soja no brota espontáneamente. Entonces, si uno dijera que la escasez tiene algún papel que jugar en la determinación del valor de la soja, a partir de eso tendría que decir que la soja en la Argentina tendría que tener un valor enormemente alto porque es absolutamente escasa. ¿Qué es lo que determina el valor de la soja en general, saltando las diferencias de productividad? Lo que determina el valor de la soja es la cantidad de trabajo que se gasta en producirla. Cuando vos decís “es escaso”, lo tenés que decir respecto de qué. Si yo digo “la soja es absolutamente escasa”... porque la soja naturalmente no existe sobre esa tierra. La única forma de que exista es que el trabajo la produzca. Lo que determina el valor de la soja producida por el trabajo, no por la tierra... la tierra no produce soja. Justamente, cuando se habla de productividad de la tierra lo que uno tiene que decir es la productividad de la tierra para producir soja en la Argentina es cero, porque la soja no nace espontáneamente. La única productividad que interviene en esto es la productividad del trabajo. Entonces, si uno dice la “escasez”, el término escasez quiere decir dificultad para producirlo. Entonces, en realidad, lo que está diciendo es, bueno, hace falta más trabajo, porque como es algo que está en lugares de difícil acceso o que hay que buscarlo, buscarlo, buscarlo, y se encuentra poquito, en realidad, el efecto que tiene la escasez es que requiere más trabajo. Pero no es la escasez, es la mayor cantidad de trabajo que hace falta. Entonces, ¿qué es lo que pasa, incluso tomando esta situación que vos decís? Cuando se producen las corridas, las fiebres de oro (que en realidad significa que se encontró oro, que en términos relativos, con poco trabajo se puede producir), uno se podría imaginar algo con esta situación que vos planteás, si es que te entiendo bien, que a lo mejor no te estoy entendiendo. Va un montón de gente a lavar oro y, entonces, encontrar la pepita de oro es mucho más difícil que cuando había menos gente. Pero eso quiere decir que, para sacar una pepita de oro, hace falta más trabajo que el que hacía falta antes, cuando había menos gente. A medida que van quedando menos pepitas, cada vez hace falta más trabajo. Hay que lavar más cantidad de arena para poder encontrar algo de oro. Hasta que llega un momento que la productividad de ese trabajo es absolutamente menor al que determina el trabajo socialmente necesario, incluso se hace cero. Pero lo que está en juego ahí no es la escasez como tal, sino que es la cantidad de trabajo que hace falta para producir esta mercancía, llamémoslo en

general, este valor de uso. Entonces, el término “escasez”, a mi entender, mezcla dos cosas que no tienen nada que ver entre sí: mezcla dificultad para producir (y, por lo tanto, cantidad de trabajo que se requiere para hacer la producción) con la imagen de una relación de carácter social (que es lo que aparece en la economía neoclásica de la escasez determinando el valor). Lo primero que nosotros tenemos es: esto es la forma en que se organiza la asignación del trabajo social. Y la asignación del trabajo social quiere decir que una tarea lleva más trabajo, otra tarea lleva menos trabajo. No tiene que ver con un problema de escasez como tal. Salvo en la primera determinación: si el oro creciera en las plantas, no es que se tendría un valor más bajo porque es menos escaso; tendría un valor más bajo porque costaría mucho menos trabajo producirlo. No es porque es más abundante, sino porque cuesta menos trabajo producirlo. Entonces, lo que está en juego acá es esto. No sé si corresponde con lo que vos decís o estamos hablando de dos cosas que suenan parecido pero que son dos problemas distintos. Ahora, va a haber otra cosa (que espero que lleguemos hoy) que es que, de cualquier valor de uso, la sociedad necesita una cantidad llamémosle determinada. Y de oro que va a funcionar como dinero, la sociedad necesita una cantidad determinada. No se puede producir indefinidamente, como si eso no correspondiera al tamaño de la necesidad social (que hasta acá no apareció esto, porque esto nunca se puede ver cuando uno mira una mercancía aislada, que es lo que venimos haciendo en lo que venimos avanzando hasta aquí). Entonces, el productor de oro aparece teniendo el privilegio de que él produce el dinero, que no necesita vender para comprar, sino que puede comprar directamente. Pero eso no quiere decir que el oro no tenga determinada su capacidad de compra por la cantidad de trabajo que cuesta producirlo. Esto en los términos que llegamos hasta acá. A medida que avancemos, va a aparecer que hay un tamaño determinado, una magnitud determinada de necesidad social, que eso es lo que dice que no se aplique más trabajo que el que correspondía al tamaño de la necesidad social. Pero es posible que yo no haya terminado de entender lo que vos querías plantear.

Yo nunca dije que la escasez determina el valor, sino que la escasez era una determinación necesaria de la mercancía que vaya a ocupar el lugar de oro. Por esta cosa de que, yo te ponía el ejemplo de que si fuesen cuentos, que escribir un cuento de 100 horas fuese una pepita de oro, todo el mundo nos pondríamos a escribir un cuento, total después voy y tienen la propiedad de que ya sé que es trabajo social. Después nos encontraríamos con estos problemas...

Lo que te va a parecer ese esto... Y la otra cosa es, lo tomo simplemente así, para producir los cuentos necesito una lapicera y papel. Con lo cual, alguien tiene que producir lapiceras y papeles, y no producir cuentos. Y para poder producir cuentos, alguien tiene que producir para dar de comer a todos los demás. Eso es lo que va determinando cuál es el tamaño de la necesidad social. Y entonces, lo que va a pasar es que se van a terminar produciendo la cantidad de cuentos que hacen falta para que las mercancías puedan circular. Y no que esto implica que se puede producir cualquier cantidad de la mercancía que va a funcionar como dinero. Yo trato de volver a esto. Entiendo que eso que vos decís así, en ese sentido de la escasez, se refiere, yo lo traduciría en dificultad para producir. Yo podría decir “vamos a usar las manzanas que crecen en los árboles como dinero”. Pero, entonces, para expresar una cantidad de valor muy chiquita (no porque las manzanas no son escasas, sino porque cuesta poco trabajo producirlas), necesitaría una masa muy grande manzanas. Hace falta que la mercancía que va a ocupar ese lugar, tenga una dificultad tal en su producción que haga que se requiera mucho trabajo para poder producirla. Pero no para que no todo el mundo se ponga a producirla, sino para que encierre una masa de valor suficientemente grande en cantidad de chiquitas. Y entonces, en ese sentido, la escasez es esa determinación. Pero es la escasez de la distribución geográfica, que se traduce desde el punto de vista del trabajo humano, en dificultad para poder producirlo.

Pero una pregunta, en ese sentido, “socialmente necesario” es como una doble valoración: en el sentido de una cuestión tecnológica y una cuestión...

Hasta ahora, lo que nosotros sabemos de lo socialmente necesario es que es la condición normal de producción. Esto es todo lo que sabemos de lo socialmente necesario. La otra determinación de lo socialmente necesario es que tiene que ser un trabajo hecho para otros. Hasta acá, nosotros miramos una mercancía, y lo que tenemos es que tiene este atributo de la cambiabilidad porque es

el producto del trabajo normal. Si una mercancía en particular es producto de más trabajo que el normal, eso que excedió a lo normal no cuenta. Y si una mercancía es producto de menos trabajo que el normal, hasta acá, todo lo que tenemos es que se representa como si fuera el normal. Aparece como si fuera el normal. Y todo lo que podemos explicar, hasta acá, es que las mercancías se pueden cambiar sólo en estas relaciones; que si alguien me presenta dos mercancías, una que tiene un valor de 8 onzas de oro y otra que tiene un valor de 7 onzas de oro, y están puestas en una relación de igualdad, yo no tengo explicación. Supongamos una es de 8 onzas de oro porque ese producto de 8 horas del trabajo, y la otra, de 7 onzas porque es el producto de 7 horas. Si esas mercancías aparecen pudiendo ponerse una en el lugar de la otra, hasta acá no hay explicación. Ahora, cuando empecemos a ver algo, que hasta acá nunca nos detuvimos a ver, es que va a empezar a manifestarse cómo es eso en sus determinaciones concretas.

Arrancamos entonces con el capítulo 3, que yo había hecho un par de referencias, pero no habíamos arrancado. Cuando uno empieza a mirar esto que empezamos a mirar en el capítulo 2 del proceso de cambio, justamente el capítulo 2 culmina con el fetichismo del dinero, donde está la plenitud del borrado para la conciencia del poseedor de las mercancías, la plenitud del borrado de las determinaciones de su relación social general; que le aparecen como atributo, no sólo de la mercancía (como atributo natural de la mercancía), sino que ahora aparecen como atributo natural de esa mercancía que va a funcionar como dinero. Ahora, entonces uno lo que tiene que tener en cuenta acá es que nosotros terminamos con la conciencia del productor de mercancías, vamos a ver cómo arrancamos, de dónde arrancamos, en qué lugar estamos en el capítulo tercero. Yo creo que sí había hecho la observación de que, al arranque del capítulo tercero, aparece un supuesto; y que el papel de ese supuesto es, explicadas, ya desarrolladas las determinaciones, ahora lo que se va a considerar es que la forma concreta se corresponde plenamente con el contenido que se realiza a través de esa forma. Entonces, el dinero es el oro. Aparece puesto, exteriormente, como si fuera un supuesto, pero en realidad, lo que se está haciendo es: uno desarrolló por qué el oro funciona como dinero, y ahora está tomando esto y lo va a expresar de una manera directa. Y entonces, si uno mira el oro, esta mercancía en particular funcionando como dinero, puede caer en todas las apariencias que le había producido el fetichismo del oro. Aparece como una continuación. Entonces, lo primero que va a ir apareciendo es de dónde le sale al oro la capacidad para funcionar como dinero. Está puesto primero “éste es el dinero”, y a continuación, está puesto “de dónde sacó el oro su capacidad para funcionar como dinero”. Y lo que va a parecer es que, ante todo, el oro sirve para expresar el valor de las mercancías, que actúa como medida general del valor de las mercancías, y que, porque actúa como eso, es que funciona como dinero (porque tiene esta capacidad es que va a funcionar como dinero). Hay una segunda apariencia que va a aparecer portada antes de arrancar, que es que cuando uno mira el proceso de cambio, el movimiento en la circulación de las mercancías, puede parecerle (y después vamos a ver en concreto por qué) que es el dinero el que hace moverse las mercancías. Y entonces, viene la aclaración, de vuelta, para salir del riesgo del fetichismo del dinero, que esto es al revés: que el oro cumple ese papel porque el valor de las mercancías tiene que tomar una forma necesariamente distinta a su contenido, una expresión necesariamente distinta a su contenido, y entonces, el papel que cumple el oro como medida de valor es porque él mismo es producto del trabajo abstracto socialmente necesario. Y acá, yo creo que esto ya lo habíamos visto, pero acá Marx en *El Capital* hace una observación muy corta respecto de dónde sale la necesidad de la forma de valor, y que el contenido de valor, cantidades de trabajo, no se puede expresar inmediatamente por sí mismo. Porque el valor, siendo cantidades de trabajo, no se expresa en cantidades de trabajo. Esto estaba en la *Contribución...*, en la *Contribución a la crítica de la economía política* hay todo un desarrollo más largo que lo que está en *El Capital*, y en los *Grundrisse* también hay un desarrollo más largo de toda la discusión, en particular, bueno, en la *Crítica de la economía política* creo que es con Gray, y en los *Grundrisse* es, en particular, con Proudhon. Creo que no hace falta que volvamos sobre eso... es el carácter privado del trabajo el que hace imposible que el valor se pueda expresar en cantidades de su sustancia. Tiene que necesariamente tener la forma de valor de cambio, es decir, de dinero. Suponer que el valor se pudiera expresar directamente en cantidades de su contenido es suponer que el trabajo privado es un trabajo directamente social, que la mercancía es lo contrario de lo que es, y además, es sin sentido de suponer que existe una necesidad de producir valor cuando el trabajo es directamente social. En ese caso, el trabajo está organizado antes de hacerse. No es que, en el proceso de producción, se produce al mismo tiempo la organización del trabajo social. Es un trabajo que ya está

determinado, sus productos están determinados como socialmente útiles antes de que el trabajo se haga, y entonces, no hace falta, ni es posible, que los valores de uso productos de ese trabajo tengan la forma de mercancías.

Lo que va a ir apareciendo acá es, bueno, tenemos la expresión de valor de una mercancía en dinero, que es la forma precio, y a la inversa, lo que ya hablamos la vez pasada creo, que para que el dinero pueda expresar relativamente su valor y ponga de manifiesto su condición de dinero, la forma relativa del valor del dinero como tal es la forma desplegada del valor, que se expresa en todos los equivalentes particulares que pueda haber. Pero al mismo tiempo, al ser un equivalente general que está reconocido como representante del trabajo social, en realidad, cuando uno mira una sola expresión del valor de una mercancía en dinero, reconoce inmediatamente esta condición. No sé si queda claro. Porque uno ya sabe que ésa es la forma que tiene el valor de las mercancías. Y entonces, hecho este marcado de por dónde se va a ir avanzando, es que va a empezar el movimiento de cambio (?). pero, al mismo tiempo, lo que va a aparecer es que todavía uno está adentro de la conciencia del productor de mercancías y que, en realidad, toda esta expresión del valor de las mercancías por el dinero, ante todo, se presenta como una representación ideal, donde el dinero funciona idealmente como medida de los valores. Y esto, acá uno tiene que tener presente lo siguiente: es la materialidad del trabajo abstracto, como gasto de cuerpo humano, lo que se va a representar como valor. Es un gasto material que tiene una representación ideal, una representación como relación social. Entonces, ante todo, lo que uno va a tener es que esto está en la cabeza de los poseedores de mercancías. Y en cuanto está en la cabeza del poseedor de las mercancías, lo que va a aparecer es que, cuando expresa idealmente el valor de las mercancías, su conciencia está actuando como personificación de esas mercancías. Y entonces, bueno, Marx va a hacer una observación diciendo esta función del dinero que la cumple ante todo de manera ideal, es la que ha generado una serie de construcciones, de teorías, sobre el valor del dinero, atribuyéndoselo a un carácter ideal. El desarrollo de esto está en la *Contribución*.... La *Contribución*... tiene mucho más de discusión con las distintas líneas de la economía política.

Juan, ¿podrías repetir esa última parte?

Yo simplemente hice *mención* de la cosa... dice: como el dinero, ante todo, funciona como una medida ideal de valor, es algo que está en la cabeza del poseedor de las mercancías; en la cual se expresa que el poseedor de mercancías, su conciencia, está funcionando como personificación de las mercancías cuando mide idealmente, con el dinero ideal, el valor de las mercancías. Entonces dice: de esto ha salido una serie de teorías que creen que el valor del dinero tiene un carácter puramente ideal, que no tiene una sustancia de valor y que por eso tiene capacidad para representar valor, sino que simplemente es arbitrario.

...Producto de esa representación...

Sí, el valor del dinero sale de que nos pusimos de acuerdo, por decir así, para decir, bueno, esta cantidad de dinero representa tanto valor; no tiene nada que ver con el contenido de sustancia de valor que tiene el dinero. Acá no lo discute, acá simplemente está la observación. En la *Contribución*... hay desarrollos sobre esto diciendo, bueno, quiénes son los que dicen estas cosas.

Pero yo no entiendo a dónde surge la parte ideal. (...) Y vemos la materialidad que está detrás del dinero.

Ahora va a reaparecer. Ahora estamos adentro de la conciencia, y adentro de la conciencia esa materialidad real existe sólo idealmente...

Existe como un acuerdo generalizado.

No, no, no. Existe "idealmente" quiere decir que yo paso por la vidriera, veo el cartelito que dice el precio del artículo, y yo sé cuánto valor representa o cuánto valor encierra ese valor de uso. Eso quiere decir "ideal". El paso siguiente (que ahora ya enseguida viene) es justamente que, por más que yo haga la representación ideal, la proporción de las relaciones de cambio depende de la

materialidad del oro. Es esto que planteabas vos antes, no es que yo puedo con oro ideal medir el valor de las mercancías porque sí. La medida ideal del valor de las mercancías en oro depende de cuánto trabajo abstracto socialmente necesario, hecho de manera privada e independiente, hay materializado en una cantidad de oro y materializado en una cantidad del valor de uso por el cual se va a cambiar. Entonces, acá uno está pasando de la pura condición del dinero como una medida ideal de valor, a las determinaciones de esa medida ideal por la materialidad del dinero.

En la fiebre del oro cambiaban a los precios...

Pero pará, eso ya no tiene... a ver, cuando cambia la productividad del trabajo que produce el oro, cambia la capacidad del oro para representar valor, de una unidad de oro para representar... pero vamos a esto. No es un problema de si uno lo tiene claro o no. Supongamos que no hay ningún cambio en la productividad de trabajo que produce el oro. Para poder medir idealmente el valor de una mercancía que se va a expresar en una cantidad de oro, esa relación depende de lo que cuesta materialmente (la cantidad de trabajo) producir esa mercancía y producir el oro. Yo no necesito tener el oro real para hacer la medida, pero mi medida depende de la determinación del oro real. ¿Se entiende?

¿Por qué no necesito el oro real?

Porque cuando vos te parás en la vidriera, a mirar la vidriera de un negocio, para poder decir “esto vale 100”, ¿tenés que tener los 100 en el bolsillo o podés no tenerlos? Sólo está en tu cabeza los 100. Vos medís idealmente los valores. Ahora, para hacer esa medición lo primero que pasa es que eso depende la materialidad del oro. Entonces, en tu cabeza tiene que estar incorporado las determinaciones de la materialidad del oro. No es que vos podés decir “y, es 100 porque para mí es 100”, y el otro dice “para mí es 500”. Entonces, hasta acá lo que tenemos es esto. Lo que estamos viendo es que nosotros arrancamos desde la conciencia del poseedor de las mercancías, ahora, la conciencia del poseedor del dinero. Y esa conciencia que puede aparecer como si la potestad para funcionar como dinero fuera una potestad natural del oro –no uno actúa como personificación, es decir, conciencia y voluntad determinada como enajenada en la mercancía. A continuación, uno dice, bueno, pero ¿cómo se establece esta función de medir los valores? Ante todo, uno la ve, como viene por la conciencia, la ve en la conciencia, donde actúa un oro ideal. Y después dice, bueno, pero el oro ideal no brota de la conciencia, no está abstractamente en la conciencia. Eso que está en la conciencia depende del oro real. Pero ahora vamos a seguir viendo qué va pasando con esta determinación.

Hasta acá, el precio depende de la materialidad del oro y, en la medida que el oro ideal funciona como medida general de valores, todos los valores de las mercancías se expresan idealmente en cantidades de oro. Y lo que va a pasar, entonces, con el valor de las mercancías es que su expresión (que acá era el valor de una mercancía se expresaba en cantidades del cuerpo de la otra)... ahora, las relaciones entre los valores de las mercancías se van a expresar como relaciones entre cantidades de oro. Ésta es la forma que ahora va a tener en la conciencia del productor de mercancías, el valor de las mercancías. Esta cantidad de oro representa una cantidad de valor. Esta otra cantidad de oro representa más valor que ésta. Y entonces, lo que va a aparecer es que, para poder expresarse de esta forma el valor de las mercancías, el dinero va a tener que desarrollar una nueva función. Y esa función es una función que arranca de la medición de los valores, pero que ahora ya no establece una relación entre el valor de su mercancía y su expresión en cantidades de oro, sino la relación entre distintas cantidades de oro. Y esto es lo que va a ser la función del dinero como patrón de precios. Para poder comparar distintas cantidades de oro hace falta el desarrollo de una estructura de medición, de un patrón de medida, que le dé un nombre a las distintas cantidades de oro para poder hacer una comparación; que fije qué cantidad de oro corresponde a cada uno de esos nombres. Esto es como cualquier cosa que uno quiere comparar. Esto es como cualquier sistema de medición: para poder realizar la medición, yo lo que estoy haciendo es representar un atributo en cantidades de una cosa. Si yo quiero medir la temperatura, yo represento cantidades del atributo en (vamos a ser primitivos absolutamente) movimientos de cantidades de mercurio en una columna. Ahora, yo tengo que establecer un patrón de medida que me diga que esta cantidad de mercurio, hasta acá, es esta temperatura. Y esta cantidad de mercurio

que está acá, que no necesariamente es el doble de la que estaba acá, representa el doble de temperatura. Y tengo que establecer toda una estructura de patrón. Esto es, en el sistema métrico decimal, hay un metro patrón que es el que se usa para después relacionar contra eso, todas las medidas. No la cantidad de las cosas como tal, sino lo que relaciona el sistema patrón es una medida contra otra medida. Es una cantidad, en el caso del sistema métrico, una cantidad de longitud contra otra cantidad de longitud.

Supongamos que yo tengo un patrón de medir en kilómetros y otro en millas...

Exactamente. Son dos patrones de medida distintos. Lo que va a aparecer acá enseguida, lo pongo ahora para remarcarlo, es que el oro puede medir valor porque él mismo es un valor. Y por lo tanto, es una magnitud variable según la cantidad de trabajo que cueste producir. Para establecer un patrón, la condición es que sea al revés: que el patrón sea lo más estable posible. Porque si no, si yo tengo estas estructuras que me mezclan o que cambia, y hoy llamo milla a una cosa y mañana llamo milla a una cosa distinta, y pongo proporciones distintas entre la milla y el kilómetro, nunca sé exactamente de qué estoy hablando. Entonces, el ejemplo histórico de un patrón de medida, llamémosle, mal establecido, que le falta esto, es el Tratado de Tordesillas. El Tratado de Tordesillas, donde se divide el mundo entre Portugal y Castilla. Y entonces, como ahora está establecido qué patrón de medida se usa porque dice “millas”, uno dice patrón es la milla marina y el otro dice patrón es la milla terrestre. Y como no miden lo mismo, uno dice la frontera me queda acá, y el otro dice, la frontera me cayó acá. Entonces, eso es una expresión de un patrón de medida que no está bien resuelto. Yo creo que una de las dificultades que encierra para nosotros tener en claro qué quiere decir lo del patrón es que, como estamos tan acostumbrados al sistema métrico decimal, es como que parece absurdo tener que hablar de un patrón de medida. Porque uno ya sabe que esto es un décimo de lo otro, y que esto es diez veces más grande que lo otro. Históricamente, esto no se desarrolla así. En el desarrollo histórico de todos los sistemas de medida, lo que pasa es que confluyen medidas de distintos lados, que tienen distintos patrones y que tienen que empezar a compatibilizarse. Y, en este caso, lo que uno tenía era... en el caso de Inglaterra aparecía muy claro en su moneda –ahora después vamos a ver qué–, que como le venía de distintos patrones de medida, 1 libra... nunca me acuerdo bien, pero creo que 1 libra eran 12 chelines, y 1 chelín eran 22 peniques. Y hay una relación que no es inmediata. El sistema horario que no es decimal, no tiene una relación inmediata. Uno no puede dividir y después decir que la fracción representa... eso es, cantidad de minutos. Eso es una fracción de hora que tiene que ser convertida en cantidad de minutos, etcétera. Entonces, históricamente, esto juega un papel complicado, porque hoy está resuelto. Ahora, uno mira el sistema de medida norteamericano... los ingleses pasaron a tener un sistema decimal para su moneda... lo mira en el sistema de medida de los norteamericanos, y los norteamericanos miden con una pulgada (que es un patrón), la yarda (que es otro patrón), la milla (que es otro patrón), el pie (que es otro patrón)... todos son patrones y han tenido que establecer proporciones que, para el que no está acostumbrado, son muy poco claras.

[Un compañero hace una intervención, no se entiende]

Son cosas que se van desarrollando en el siglo XIX. En la Argentina, lo que es la legua en el siglo XIX, no es lo mismo que lo que es la legua en el siglo XX. Entonces, uno ve históricamente en los documentos que dice “tantas leguas cuadradas”, y es una cantidad más grande de hectáreas de lo que hoy se dice es una legua cuadrada. Hay otro cambio en el patrón, que es en el patrón de precios específicamente, al que los viejos estamos acostumbrados, y que ustedes en general lo han experimentado menos. Pero nosotros (y nos incluimos algunos que somos de la misma generación) nacimos con un patrón de precios que se expresaba en el peso moneda nacional. Y a cierta altura de nuestra vida, nos encontramos con un patrón de precios que se expresaba en los pesos ley 18.188. Y después, nos encontramos con un patrón de precios que ya se me perdió el hilo, pero en una época había pesos argentinos, después había australes... esos son cambios del patrón de precios. Lo que antes era 1, ya no es 1.

En Brasil hicieron un despelote tremendo...

En Brasil han hecho un cambio de esto que no respeta el sistema métrico decimal; que tiene una proporción que no sé de dónde la sacaron. Entonces, uno mira las estadísticas argentinas de precios y le es relativamente fácil porque se da cuenta dónde saltó, y todo lo que tiene que hacer es correr ceros. En Brasil, uno empieza a mirar las estadísticas y de pronto dice ¿cómo cambió este valor? No tiene una relación coherente con el anterior. Acá siempre se respetó el sistema métrico decimal. Entonces, esto es lo que quiere decir un patrón de precios. ¿Qué es lo que está haciendo? No está comparando el valor de una mercancía con cantidades de dinero. Lo que está comparando es cantidades de la mercancía que sirve para representar valor, cantidades de oro, entre sí. Entonces, si yo tengo una onza, ahora sé que una onza de oro representa la mitad de valor que dos onzas de oro. Ése es mi patrón de precios. ¿Quedó claro esto?

Ahora, esta cuestión del patrón de precios nos va a llevar a otro problema, que en Marx está implícito en lo que va desarrollando, pero lo que nosotros tenemos hasta acá... y él lo va a plantear diciendo, bueno, el nombre monetario del dinero, el nombre que corresponde a distintos pesos de metal, se va separando, se va independizando del contenido de peso que tiene. Y sobre esto va a volver después más adelante. Y lo otro que va a aparecer puesto al pasar es, bueno, se le da nombres legales a distintas cantidades de oro que conforman el patrón de precio. Y acá, lo que uno se enfrenta... nosotros cuando dijimos la relación, entramos algo en este terreno. Pero acá, ahora, nos encontramos con una determinación que en sí misma nunca había aparecido, porque alguien le tiene que poner el nombre a cantidades de oro, y tiene que fijar el patrón. Y ese alguien tiene que tener la potestad de imponerse sobre la voluntad libre de los distintos poseedores de mercancías. Acá hay una regulación directa de cómo se organiza el trabajo de la sociedad, porque lo que nosotros estamos hablando del principio es cómo se organiza el trabajo de la sociedad. Y acá nosotros sabemos que esta organización se realiza a través de la producción de valor y se expresa en el dinero. Y ahora resulta que, para que el dinero pueda expresar el valor, hace falta que alguien que tiene una potestad general, le dé un determinado nombre a una determinada cantidad de oro, y que esto sea reconocido de manera general. Y lo que nosotros podemos detenernos y observar sobre esto es que acá, en este desarrollo, la necesidad de que este aspecto de la organización del trabajo social tome la forma de una organización directa –no indirecta a través del cambio de mercancías, sino que tenga la forma de una relación jurídica (que esa es la que veíamos la vez pasada, la determinación legal)– no brota externamente a la relación indirecta, brota de la necesidad de la propia relación indirecta. Para que el dinero pueda cumplir el papel de ser representante de valor, de ser medida de valor, que necesariamente se tiene que expresar a través de un patrón de precios, es la regulación indirecta a través del cambio de mercancías la que impone la necesidad de que haya una regulación directa, una relación jurídica, que fije el patrón. ¿Está claro esto?

O sea que en el intercambio mercantil también se supone que tiene que existir esa potestad, por lo menos de hecho, para que se intercambien entre dos productores de mercancías.

A ver, la equivalencia es, por así decir, espontánea. Nadie me tiene que decir cuánto vale. Es espontánea, es la práctica del cambio la que va fijando cuál es la equivalencia. Nadie necesita decir “esto es tanto valor, aquello es tanto valor”. El propio movimiento del cambio va haciendo que las mercancías se cambien por su valor. Donde aparece la necesidad de una relación de carácter directo es porque el cambio de mercancías se realiza siempre bajo la forma de un contrato de compra-venta; que es una relación jurídica, pero, hasta acá, es una relación jurídica entre poseedores de mercancías. Lo que sí aparece esa altura es que todos tienen que reconocerse recíprocamente en esa condición de poseedores de mercancías. Y entonces, tiene que haber una relación jurídica de carácter general que haga que todos... que el acto privado de compra-venta que hacen dos poseedores de mercancías, sea reconocido por todos como un acto que tiene validez, por así decir, general. Pero hasta acá, no hace falta una regulación directa más allá de la forma concreta que toma la relación jurídica, en el sentido de tener un carácter general. Lo que nosotros mirábamos era esa relación jurídica se le tiene que presentar al poseedor de mercancías como una potestad que está más allá de él y que lo domina, y por eso, la relación jurídica, la relación general de la relación de ciudadanía, se le tiene que presentar como una relación social directa que tiene una forma concreta, que repite la determinación de la enajenación en la mercancía (que es el producto de la conciencia de los individuos libres, tiene que aparecer como una existencia objetivada, separada de esa conciencia, que tiene la potestad de dominar a esa conciencia). Por eso, la relación

de ciudadanía es ciudadanía del Estado. Pero hasta acá, esto aparecía como algo que brotaba del cambio de mercancías, pero que no aparecía actuando o jugando un papel activo en la organización del trabajo social. Y ahora, lo que aparece es que esa regulación directa, que tiene un carácter jurídico, ahora pasa por ahí la organización del trabajo social. Entonces, en este sentido, apareció con mucha más fuerza que lo que aparecía antes. Ahora tiene que haber... es decir, ésta es una sociedad de individuos libres, donde nadie tiene la potestad de imponerse sobre el otro, donde son todos iguales, donde no hay ninguna dependencia de unos respecto de otros. Y lo que aparece es que eso toma forma concreta en que sí hay subordinación general de la conciencia de estos individuos libres a una potestad que es ajena a ellos, que ellos mismos han engendrado, pero que aparece como externa a ellos y los domina.

Al Estado...

El que tiene la potestad legal de fijar el patrón, que es el Estado. Vos querías plantear algo...

Creo que me quedó claro, pero vos estás diciendo que, ahora, la relación jurídica está antes en la conciencia...

No, no, nunca está antes. Yo lo que estoy diciendo es que esa relación indirecta que es el cambio de mercancías, necesita tomar la forma de una relación que tiene carácter directo para las personificaciones. Todos tienen que aceptar que este nombre de una cantidad de oro corresponde a una determinada relación respecto de este otro nombre de una cantidad de oro. Nadie puede decir "dos onzas de oro" representan una vez y media del valor que representa una onza de oro. Todos tienen que aceptar que eso que se llama "dos onzas de oro" representa el doble de valor que lo que representa una onza de oro.

¿Eso surge como una necesidad de la circulación?

Surge la necesidad de que, como el valor de las mercancías se va a expresar, va a tomar como forma, cantidades de oro, hace falta que haya una estructura de comparación de cantidades de oro. (...) Es una relación entre personificaciones, pero ahí ya vamos a volver después.

Yo veo esto de la potestad de manejar el patrón con el dinero, pero no con el oro concretamente. O sea, se me viene como que no necesito de alguien que me diga el patrón, porque con mi conciencia que idealiza los precios me lo dice solo, que no hay una relación, no sé, exponencial. Que el doble de oro es el doble de trabajo.

Pero eso porque tenés incorporado el sistema métrico decimal. Entonces, te parece que es una cosa que no hace falta que a nadie le digan. Sin el sistema métrico decimal, hace falta que te digan "esta cantidad de oro representa el doble, el triple, un tercio de la cantidad de valor que representa esta otra cantidad de oro". Vos fijate que el origen histórico (Marx marca esto) de esos nombres del dinero se corresponden con el atributo natural del oro del peso. Pero para poder medir pesos, uno tiene que tener un sistema de patrón porque si no, no puede medir pesos. Si no tengo un patrón, pongo en la balanza y ¿cómo voy a decir que esto es el doble que esto otro? Lo primero que tengo que hacer es decir esto una unidad, esto son dos unidades. Entonces, siempre tiene que aparecer esa determinación de patrón. Y el patrón, como tiene que ser universal... Y como es exterior, además, a los contenidos de valor, por eso además necesita ser establecido de manera exterior al propio movimiento del cambio de las mercancías.

¿Se estableció como un sistema decimal?

¿Históricamente? No, históricamente nace muchísimo más complicado. Es esto: 1 libra, 12 chelines, 20 peniques. Son proporciones de lo más complicadas, de lo más enredadas. Y en la Argentina hay, además, historia de esto.

[Un compañero hace una pregunta, menciona algo del Estado absolutista, no se entiende]

Es el Estado, no importa en su forma histórica cómo apareció. En su forma histórica viene con distintas formas. Cuando nosotros miramos el proceso de desarrollo histórico del dinero, el dinero va surgiendo a lo largo de distintos modos de producción, en los cuales aparece (y en distintos lugares) como una porción de la organización del trabajo social. La organización general es directa, y apenas empieza a aparecer la organización indirecta, es al revés. Lo que aparece como el que tiene la potestad de la relación directa ése es el que fija el patrón. El desarrollo histórico termina en que es el Estado. Y esto encierra otra cuestión, que es una cuestión que tiene carácter metodológico y que tiene carácter de problema cuando uno está avanzando en el desarrollo que hace Marx. Porque, hasta acá, yo dije el Estado, y el Estado apareció... es algo, es una relación social totalmente ambigua. Los Estados tienen la forma concreta de Estados nacionales. Y entonces, la pregunta que aparece a esta altura (y que, en realidad, aparece por primera vez acá porque acá es por primera vez donde está marcado esta potestad) es, el desarrollo que uno está mirando ¿corresponde a la unidad general del proceso de metabolismo social o corresponde a ámbitos restringidos dentro de ese proceso de metabolismo social que son los distintos ámbitos nacionales? Si uno mira el primer párrafo de *El Capital*, aparece como esto, porque el primer párrafo de *El Capital* dice: “*en las sociedades donde impera el modo de producción capitalista*”, con lo cual son muchas sociedades distintas. En todo el desarrollo que va a estar en este capítulo, esto está muy marcado que, en realidad, uno está mirando una sociedad nacional. Y eso es lo que está recortado. Porque, al terminar el capítulo, va a ser “de acá salimos a la unidad general”. La pregunta que uno puede tener desde el punto de vista del desarrollo, es si... es claro que el desarrollo histórico tiene esta forma... pero, si uno cuando está haciendo el desarrollo de las determinaciones, tiene que responder a esa forma o si, en realidad, primero tiene que mirar la unidad general, y después poder ir a ver cómo esa unidad general toma distintas formas nacionales. Pero en todo el desarrollo que va a aparecer y todo lo que vamos a ver acá, hay momentos en los que claramente, por ejemplo, se está hablando de Inglaterra, y se lo contrapone con otras sociedades donde impera también el modo de producción capitalista; hay veces en que uno puede decir, bueno, está hablando de la unidad general, y hay veces donde va a aparecer planteado “ésta es la unidad general”. Esto, puesto así, uno puede decir, bueno, es irrelevante. En realidad, esto se presta y se prestó (en una época en la Argentina, había mucha discusión en torno a esto) a los planteos de: “el desarrollo que hace Marx se refiere a Inglaterra del siglo XIX, y entonces, para la Argentina del siglo XX, esto no tiene nada que ver”. Y entonces, uno puede decir, bueno, entonces ¿qué es lo que se hace? Y las respuestas que aparecían (dependía de quién lo hacía), llegó a haber este tipo de planteos: “no se puede entender la sociedad argentina porque eso que desarrolla Marx es para Inglaterra del siglo XIX, y no tiene en cuenta para la Argentina el ser nacional peronista de la clase obrera”.

¿Pero eso sobre El Capital o sobre toda la obra?

Sobre toda la obra, pero en particular sobre *El Capital*. Entonces, uno puede, respecto de esto, hacer... yo voy a tratar de sintetizarlo... puede seguir distintos caminos. Uno puede decir, bueno, entonces, todo esto lo tiro a la basura, y me es indistinto, y empiezo a mirar la sociedad argentina actual, y me detengo en las apariencias de la sociedad argentina actual, y explico por el ser nacional peronista de la clase obrera lo que pasa en la Argentina. La otra es decir, bueno, *El Capital* sí, está bien, y eso es la determinación general, pero acá no. No lo tiro a la basura, pero lo guardo en el estante y no lo vuelvo a sacar. Y uno puede decir: tengo que mirar las formas concretas que tiene el modo de producción capitalista en Argentina y preguntarme por su necesidad, y ver si en realidad encierra el contenido que está desarrollado en *El Capital* o no encierra el contenido que está desarrollado en *El Capital*. Y después tengo que volver a hacia las formas concretas. Bueno, ése es mi planteo. Uno podría ser coherente si dijera, bueno, esto en realidad no tiene nada que ver con la Argentina, y empiezo de vuelta; pero empiezo de vuelta como corresponde a este método, y entonces, pierdo la potencia de hacer un proceso de reconocimiento. Ése es un camino correcto, pero equivocado en cuanto a la practicidad del (...). el camino incorrecto, y además es incoherente, es decir “acá no hay determinación general, yo miro las determinaciones propias de Argentina, y con eso me contesto todo lo que me tengo que contestar”. Y es incoherente decir “acá hay una determinación general, pero ése es el marco general de esto y, en la Argentina, yo explico las cosas de otra forma”. Cuando nosotros miramos (en otro terreno que no es en el argentino) la explicación

de Hilferding sobre qué pasa con el valor de las mercancías, cuando se desarrolla eso que se llama el capital monopolista, Hilferding hace una de estas cosas. Dice, bueno, el valor muy bien, pero ahora no existe más. Entonces, hago brotar la unidad del proceso del metabolismo social de la conciencia de determinados capitalistas. En lugar de explicar la conciencia por la forma que tiene la relación social general, es decir, por la forma en que se organiza el trabajo en la sociedad, hago brotar la organización de una conciencia determinada. Y si lo del ser nacional peronista de la clase obrera argentina provoca risa, la teoría del capital monopolista es tomada muy en serio. Y la teoría del capital monopolista hace esto. Dice “acá se terminaron las determinaciones del valor por la cantidad de trabajo, se acabó la determinación de la conciencia por el valor de las mercancías; ahora la conciencia es la que determina el valor de las mercancías”. Entonces, es una situación que uno se encuentra mucho más presente de lo que esperaría o desearía.

¿Eso es el resultado al que llegan, de otra forma, Negri, por ejemplo, y esa gente que desarrolla el tema de la no centralidad, la desaparición o no aplicación de la ley del valor?

Es otra versión de estas cosas, que no sigue el mismo tipo de camino. Lo hace otra forma, pero en los dos casos está hecho en el nombre de Marx. Yo dejaría la cuestión acá, pero lo planteo como el tipo de problemática que uno se encuentra, y que va a tener presente de acá en más, cuando le aparezca que un Estado nacional es un Estado abstractamente general. Estamos hablando de un proceso nacional, estamos hablando de una unidad mundial de este proceso. Por eso lo quería... (...) Lenin toma la teoría del capital monopolista de Hilferding. No dice nada, pero el hecho de tomarla implica que se está explicando la determinación del valor de las mercancías por la forma de mercado, en lugar de explicar la forma de mercado por las determinaciones del valor de las mercancías. No entra en la discusión. Está implícita esa inversión.

O sea que acá cuando dijimos que es el Estado el que fija el patrón, es el Estado nacional.

La forma histórica concreta es el Estado nacional. Si uno lo mira en el sentido de la unidad general de la acumulación de capital, es del Estado; es esa relación social que uno no recorta como Estado nacional, sino que está diciendo hay un Estado, hay esta forma de relación social.

Pero además, para remarcar esto, lo que uno tiene es que no está, por un lado, el cambio de mercancías, y por el otro lado, está el Estado (y aparecen como si fueran uno lo contrario y lo exterior del otro), sino que lo que va apareciendo es que el Estado es la forma del cambio de mercancías. Yo miro al Estado y lo que veo es el cambio de mercancías. Miro al Estado y lo que veo es que el cambio de mercancías impone la necesidad de que haya un patrón de precios. Esa relación social objetiva que es el Estado es la forma que tiene el patrón de precios. (...) El Estado aparece como una relación jurídica que brota del cambio de mercancías y demás. Pero acá apareció como que necesariamente el cambio de mercancías no puede ser una relación que se acaba en la libre individualidad, por así, decir de los que cambian, sino que es una relación que los trasciende a todos; que, en realidad, eso que acá aparecía “no hay ninguna relación social general anterior a la producción”, lo que va a ir apareciendo es que hay una relación social general anterior a la producción, que acá empieza a presentarse bajo la forma de que es una relación directa. La forma directa es la regulación del Estado.

¿Eso implica que la ciudadanía sería una especie de relación directa?

Yo quiero dejar eso para cuando veamos una cosa más adelante. Pero la ciudadanía aparece como el reconocimiento recíproco de la condición de poseedor de mercancía, en la determinación más simple. Por lo tanto, es una relación entre personificaciones, y no entre personas. Por algo que todavía no aparece (o por lo menos yo no lo encontraría el por qué), la relación de ciudadanía no puede aparecer como una relación entre personificaciones. La relación de ciudadanía aparece como una relación entre personas. Tan relación entre personas que es un atributo natural: uno es ciudadano por la sangre o es ciudadano por el suelo. Y, sin embargo, cuando uno mira la relación de ciudadanía, lo que le queda claro es que uno sólo es ciudadano cuando es un individuo libre. Y eso quiere decir que es cuando tiene la capacidad para comprar y vender para personificar mercancías; y que, el que no es un individuo libre, no tiene los atributos de la ciudadanía. En Argentina aparece

una cierta contradicción en la forma concreta de esa relación porque se es ciudadano antes de ser un individuo plenamente libre. Se es ciudadano a los 18 años y se es libre a los 21. Eso tiene que ver con las formas concretas de qué es lo que se espera hacer con el individuo que es ciudadano, pero que todavía no es libre. El desarrollo histórico del por qué de eso está ligado... pero más allá de ese pequeño divorcio en la situación, si uno no es un individuo libre, no tiene los atributos del ciudadano. Por eso, el individuo que está preso con condena no puede votar, porque no tiene los atributos del ciudadano porque no es un individuo libre. Por eso el planteo era, los que están bajo bandera... ahora medio cambió eso, pero era de la época del servicio militar obligatorio, están sometidos a una relación que no es personal, en el sentido de que al que están sometidos, no están sometidos por un atributo de la persona del otro, pero sí es un servicio que se presta como persona; aparece como una obligación de carácter personal. Y entonces, uno dejó de ser un individuo libre. Salvo los que tuvimos la fortuna de sacar un número bajo y seguir siendo individuos libres de manera continua. ¿Pero queda claro esta situación? Entonces, aparece como si fuera una relación entre personas, pero en realidad es una relación entre personificaciones. Después trataremos de mirar por qué es que aparece así.

¿Pero uno es ciudadano en tanto persona?

Parece que fuera un atributo personal. ¿Por qué sos ciudadano de un determinado Estado nacional? Porque naciste en el suelo (que es un atributo natural) o porque lo llevás en la sangre. Entonces, aparece como si fuera personal. Pero uno no entra como persona. Si fuera un atributo personal, uno nacería con la condición de ciudadano. Si uno lo lleva en la sangre, cuando uno nace ya trae la sangre que va a llevar después, nació en el suelo en el que nació. Si fuera realmente una relación entre personas, entonces uno nacería portando esa relación. Y uno no nace portando esa relación porque no es un individuo libre. Mientras no puede producir mercancías, está sometido al dominio personal de sus padres. Entonces, recién cuando se convierte en un individuo libre, uno adquiere los derechos y las obligaciones del ciudadano. Y aparece con esto. Entonces, quiere decir que, primero hay que ser un individuo libre. Por lo tanto, hay que ser personificación de mercancías. Sólo cuando se es personificación de mercancías, se tiene este atributo.

[Un compañero hace una pregunta, no se entiende]

No. Puede estar implícito en alguna cosa, pero que yo recuerde como un lugar en particular donde está desarrollado así, no.

¿En La cuestión judía no habla de la ciudadanía del Estado?

Por eso, aparece cuando él plantea acá se terminó esto de la sociedad civil y el Estado. Hace la crítica a eso, pese a que es una de las cosas que se repiten como si Marx lo planteara simplemente así. Cuando hace la crítica a eso, está apareciendo este tipo de determinaciones. En *El Capital* no está puesto más que así al pasar. “Acá hay una potestad legal”, y no está discutido de dónde sale la potestad legal.

Bueno, lo que va a seguir, entonces, es que hay un nombre monetario que tiene el valor, que es una cantidad de oro. Y que la relación de cambio entre las mercancías se realiza, se desarrolla, a través de estos nombres monetarios: ésta vale tanto, ésta vale tanto, ésta vale tanto. Y, por lo tanto, acá el dinero cumple una función de contar. Y lo que va a aparecer es un dinero aritmético: me sirve para comparar distintas magnitudes de valor. Y, entonces, en el desarrollo que se va haciendo, lo que se va viendo es que ésta es la forma en que se expresa el valor. Pero en esa forma que se expresa el valor, en ese nombre que tiene el valor (que es un nombre en dinero, es un nombre monetario) se borró todo el contenido de valor. Una onza de oro me aparece como una expresión de valor que, en la inmediatez de ese nombre, no tiene que ver con cantidades de trabajo. No le puedo reconocer su contenido de manera inmediata. Y cuando me dicen “una onza de oro vale el doble que una media onza de oro”, esto aparece como la plenitud de que el oro tiene el atributo de representar valor porque le pertenece naturalmente. Y entonces, Marx va a hacer un desarrollo que tiene primero un carácter formal. Formal diciendo, bueno, que algo tenga un nombre no quiere decir que ese nombre se corresponda inmediatamente con su contenido. Y va a hacer una observación que no

tiene explicación, que es simplemente un desarrollo formal, donde va a decir: el hecho de que el nombre sea distinto que el contenido, sea independiente del contenido, es lo que permite que haya discrepancias cuantitativas que se encierran en cuanto al contenido y que, sin embargo, están resueltas a través de este nombre.

¿Podés repetir?

Que hay discrepancias cuantitativas que se resuelven a través de que el nombre no refleja esas diferencias cuantitativas del contenido. Y entonces dice: depende de las circunstancias, puede ser que algo que es el producto de una cierta cantidad de horas de trabajo, el nombre de su valor en dinero sea más o sea menos; que si el nombre de 10 horas de trabajo en dinero, es una onza de oro, que se llame una onza de oro a cosas que son el producto de 7 horas de trabajo y a cosas que son el producto de 15 horas de trabajo. Lo que va a aparecer acá, y él después va a hacer la aclaración, diciendo: “esto no es un defecto de la forma de valor, ésta es una virtud”. Ahora, es una observación completamente exterior, porque está salteando o, por así decir, está dejando de lado que, en realidad, ésta es la forma necesaria. Pero es como si dijera: frente a los planteos de que el valor se puede expresar en cantidades de trabajo, esto me vuelve a poner frente a la imposibilidad de que el valor... que no puede, por su contenido, expresarse en cantidades de trabajo: tampoco puede, por su forma, expresarse en cantidades de trabajo. Porque yo nunca podría cambiar algo que se llama “10 horas de trabajo” por algo que se llama “9 horas de trabajo”; pero sí puedo cambiar algo cuyo nombre monetario es “una onza de oro”, que encierra 9 horas de trabajo, por otra cosa cuyo nombre monetario es “una onza de oro”, pero que encierra 10 horas de trabajo. Porque los dos tienen el mismo nombre, entonces, los puedo poner en relación de igualdad. Pero tienen distinto contenido. Si el nombre correspondiera inmediatamente al contenido, entonces se pondría de manifiesto que tienen distinto contenido y no puedo establecer la relación de igualdad.

¿Pero cómo hacen esas cosas para intercambiarse?

Acá lo primero que apareció es que esto es puramente formal.

Juan, ¿qué es esto de “la ley media y ciega de la irregularidad”? “La posibilidad de incongruencia cuantitativa entre precio y magnitud de valor radica en la misma forma de precio. Esto no es ningún defecto de la forma, sino que, por el contrario, hace de ella la forma adecuada de un modo de producción donde la regla se impone como ley media y ciega de la irregularidad”.

Esto es, hasta acá, el desarrollo de la separación es puramente formal. Lo que va a aparecer después es que, en realidad, esa separación tiene una determinación real. Pero recién va a aparecer en el paso siguiente del desarrollo. Ahora, yo voy a tratar de tomar esto que vos leías recién. Cuando uno estaba mirando el modo de producción capitalista, en lo que conoce hasta acá del cambio de mercancías, lo que tiene delante es una forma automática de organizarse el proceso de metabolismo social. Nadie tiene el control sobre eso. ¿Cómo se establece la unidad de ese proceso? La unidad de ese proceso no se puede establecer de manera directa, porque para que se establezca de manera directa, alguien tendría que tener la potestad de organizar el trabajo social. Entonces, esa unidad sólo se puede establecer de manera indirecta. Lo que nosotros le conocemos, hasta acá, a la manera indirecta es que se producen cosas que no son valores de uso sociales, que todo el tiempo hay cosas que se produjeron, se gastó el trabajo y, sin embargo, esto no sirve para reproducir ese proceso de metabolismo social. Hasta acá, esto es lo que tenemos. La observación ésta ya se corresponde con lo que va a aparecer enseguida. Pero si yo tengo cualquier forma automática de organizarse algo, lo que yo tengo de inmediato es que la unidad de esa organización siempre tiene que realizarse a través de un permanente oscilar en torno a la unidad. Esto, puesto en otros términos, es que el equilibrio sólo puede tener la forma de un permanente desequilibrio. La expresión gráfica, grosera, de esto es el equilibrista que camina por el alambre. El equilibrista que camina por el alambre es un individuo que se está cayendo todo el tiempo. En el momento que deja de caerse, se cae. Lo que está haciendo es: se va para un lado, se va para el otro, se va para un lado, se va para el otro. ¿Cuál es el resultado de ese perpetuo desequilibrio? El equilibrio del individuo que va caminando arriba. ¿Por qué? Porque es un sistema automático de regulación. Necesita siempre pasarse para un lado, pasarse para el otro, pasarse para un lado, pasarse para el otro. Si no, tiene que tener una regulación directa que diga “tiene que estar acá, tiene que estar acá,

tiene que estar acá". La forma que tiene la norma es la ausencia de toda norma. Nadie dice "hay que hacer esto, hay que hacer esto, hay que hacer esto". Cada uno hace lo que le parece que tiene que hacer, pero hay una unidad de este proceso. El proceso de metabolismo se reproduce. Eso quiere decir que hay una unidad, que hay una norma, y que esa norma es la que se está imponiendo. Ahora, yo la busco y digo "a ver dónde la veo de manera inmediata", y lo que veo es que no hay ninguna norma. Recién después, puedo descubrir, si la miro, me doy cuenta de que sí tiene una norma. Y en *El Capital* está desarrollado así, cuando arrancamos en el capítulo 1 no hay ninguna norma. Y lo que nosotros nos vamos a ir encontrando cada vez más es que, en realidad, existe la norma, y que tiene una unidad, y que ésta es la que rige el movimiento. Entonces, ligado con esto, después en el Tomo III aparecen dos o tres observaciones (y algunas son muy aplicables a los economistas); lo que va a decir es uno no puede explicar la norma por el desvío. Es al revés: uno tiene que explicar el desvío por la norma. No sé si se entiende esto. Yo primero tengo que decir qué es el equilibrio para poder entonces se explicar qué es el desequilibrio. Yo no puedo explicar los precios por los desequilibrios entre oferta y demanda, porque cuando la oferta y la demanda se igualan, ya el desequilibrio no me explica nada. Porque ya no hay más desequilibrio. Entonces, es al revés: tengo que explicar cuál es la determinación del precio, por qué los precios necesariamente toman la forma de un permanente desequilibrio.

Yo siempre hago una referencia metodológica a esto, una cosa que aparece en Gramsci. Gramsci dice "uno no tiene que caer en el voluntarismo, y uno no tiene que caer en el economicismo". Y nunca puede explicar cuál es la norma. Entonces, si a mí me dicen que yo no tengo que caer, pero no sé qué es no caer, nunca sé si me estoy cayendo o no me estoy cayendo. Primero me tienen que decir "la norma es esto" y después me tienen que decir, bueno, no te tenés que caer para aquel lado, y no te tenés que caer para este otro. Pero no se puede explicar una norma por el desequilibrio. Y lo que aparece en Gramsci es la explicación de la norma por el desequilibrio. No te caigas para allá, no te caigas para allá. Es una ... (?) metodológica, para mí, esencial. Es esencial. Porque justamente ese planteo invertido... Uno se tiene que preguntar, primero, por qué la necesidad del planteo invertido, por qué se tiene que explicar la norma por el desvío, en lugar de explicarse los desvíos por la norma. ¿Qué significa eso políticamente? ¿Qué necesidad política encierra una conciencia que se enfrenta a las cosas de ese modo? Eso es lo que uno tiene para preguntarse.

No sé en qué pasaje es concretamente...

Está en las Notas sobre Maquiavelo.

...metodológicamente Gramsci incurre en ese error que vos marcás en este ejemplo concreto o tomás un pasaje para ejemplificar?

No, no. No hay que caer en lo que cae Gramsci. No hay que explicar... Es decir Gramsci cae en esto. Y, hasta donde yo conozco (no conozco demasiado de Gramsci, hago la aclaración), esto está presente en todo Gramsci. No es un accidente, no es que se equivocó. Y no en vano es uno de los textos centrales, o por lo menos, lo que se reconoce como uno de los textos centrales de Gramsci. Entonces, yo lo miro y digo "esto no sigue el desarrollo", es decir, tiene un problema con el desarrollo. Y me sirve como ejemplo, porque es un ejemplo que está muy generalizado. Y es muy común el planteo de que no hay que ser voluntarista o no hay que caer en el voluntarismo, no hay que caer en el economicismo. Y la pregunta es, bueno, qué quiere decir no caer. Y entonces, cuando no está marcada la norma, para mí puede ser no caer en el voluntarismo lo que para otro es sí caer en el voluntarismo. Y es lo mismo respecto del economicismo. El método empieza por decir "lo primero que tengo que explicar es el contenido". Después puedo explicar la forma. Y entonces Marx hace mucho hincapié en estas observaciones que va haciendo. Acá parece que no hay norma, pero en realidad hay norma. Y lo que se está explicando es la norma. Entonces, estamos mirando la norma. Desde que arrancamos, sólo miramos la norma. Todavía nunca nos apareció. Acá nos aparece por primera vez el desvío respecto de la norma. Acá recién aparece por primera vez. Hay planteos que ponen el desvío respecto de la norma como si fuera determinante del valor de las mercancías, y explican el valor por los desvíos respecto de la norma. Y uno tiene que explicar la forma precio, que es donde el valor cobra una expresión que no se corresponde con su contenido, a

partir de haber primero explicado por qué el valor tiene la forma que tiene, cómo se expresa el contenido, por qué las mercancías son cambiables y, entonces, a partir de eso mirar qué forma concreta toma la cambiabilidad. Que hasta acá, en esto que miramos acá, es sólo formal. Marx no da una explicación de por qué toma esta forma. Simplemente hace esta observación. Y arranca con la observación de manera completamente exterior. Porque dice “porque alguien se llame Juan o Pedro no sabemos nada de él. Lo único que sabemos es el nombre que tiene. Y ese nombre puede tener cualquier contenido”.

Una pregunta, el sistema penal se maneja todo el tiempo marcando los desvíos, lo que no se puede hacer.

La norma nace del individuo libre, que tiene determinados atributos. Tiene su interdependencia social, que le aparece puesta como fuera de sí. Es absolutamente libre, esto que veíamos muy al principio cuando mirábamos la conciencia... Aparece como un individuo absolutamente libre cuya interdependencia social es exterior a él. Pero ahora tiene que incorporar a su persona su interdependencia social. Y entonces, comportarse como un individuo libre aparece como comportarse como un individuo que es portador de derechos y obligaciones. Y en ese portar derechos y obligaciones es... Mientras el individuo se comporta como libre, es decir, sabe que es portador de sus derechos y obligaciones, está todo bien. Cuando no se comporta como un individuo libre, porque no se reconoció... Esto es toda figura jurídica, no es... El proceso real es el que nosotros estamos mirando... No se comportó de acuerdo a lo que es un individuo libre, entonces, su interdependencia social ahora directamente tiene que aparecerle puesta exteriormente. El sistema penal lo toma y dice “como vos no te comportaste como un individuo libre, ahora te quitamos tu libertad hasta que aprendas a ser un individuo libre”. Por eso el discurso ideológico de que la cárcel no es para castigo, sino que es para la reinserción, que quiere decir, volver a saber cómo es un individuo libre. (...) Lo que no debe hacer el individuo libre. Porque la norma funciona automáticamente. El problema es que esa norma necesita realizarse a través de sus desvíos, que no se resuelven automáticamente. Entonces, como no se resuelven automáticamente, aparece inmediatamente la interdependencia social bajo la forma del proceso penal. Efectivamente, la norma es... Hay un término general que es “nadie está obligado a hacer lo que la ley no manda”. Ese término lo que está diciendo es “ésta es la norma”. La norma no la necesito definir. Lo que necesito definir en este movimiento son los desvíos, cuando el desvío pasó demasiado lejos de la norma.

No sé si puedo retomarlo con tus palabras, pero en un momento vos decías como que el dinero venía a reemplazar una imposibilidad de las mercancías, del valor de igualarse tanto por la forma que toma el valor como por el contenido.

A ver, no es exactamente eso. En primer lugar, esto es puramente analítico. No tiene que ver con las determinaciones reales. Por eso es puramente formal. La determinación real va a aparecer después. Pero ahora es, si yo mirara exteriormente y dijera... Lo pongo en un caso concreto: hay dos economistas (que yo creo que nombré cuando mirábamos las formas de la conciencia enajenada) que se consideran los teóricos, en economía, del socialismo del siglo XXI, que son Cockshott y Cottrell.

¿Puedo terminar la pregunta? Porque una parte yo la veo, la parte de la forma porque es un trabajo que yo no puedo saber...

No, ése no es el problema. Acá no está ese problema presente. Para ellos, el valor es una forma abreviada... Yo he tenido una discusión directa con uno de ellos... El valor es una forma abreviada de decir tiempo de trabajo. Esto es todo lo que hay. La discusión era por lo tanto el valor, para ellos, es eterno; no es específico del modo de producción capitalista. ¿Qué llegan a decir? Lo que proponen ellos es una cosa estilo socialismo de mercado: organización de la producción, donde el valor se expresa en cantidades de trabajo. Entonces, llegan a decir: voy al mercado con algo que tiene un papelito que dice “8 horas de trabajo”, y como pasa lo que realmente pasa (que todavía no vimos), lo cambio por algo que dice “9 horas de trabajo”. Y yo no puedo ir al mercado por algo que dice “8 horas de trabajo” y cambiarlo por algo que dice “9 horas de trabajo” porque sería un

incoherente. Es un imposible. ¿Qué es lo que dice Marx respecto de la forma? Bueno, no importa por qué, no importa porque es el trabajo privado. Pero supongamos que, porque sí, el valor se expresa en cantidades de dinero. Eso es lo que habilita a que yo pueda cambiar como iguales, porque el nombre en dinero es el mismo, cosas que, como contenido de valor, no son iguales. Puedo cambiar el producto de 8 horas de trabajo por el producto de 9 horas de trabajo si los dos tienen el mismo nombre en dinero. Pero vuelvo a decir esto: hasta acá, es formal. Es exterior cuando dice “esto es una virtud de la forma precio”... Nada. No, el valor no puede tener otra forma que no sea la forma precio efectivamente por lo que vos decís del carácter privado del trabajo. Pero en el avance formal sobre esto, que aparece esto primero, dice, bueno, es una virtud.

Pero eso no me explica por qué yo a dos cosas que tienen diferentes tiempos de trabajo les pongo el mismo nombre.

No explica por qué. Exactamente. Eso es puramente formal. El paso siguiente va a decir, es más, no sólo puede haber una divergencia cuantitativa, sino que puede haber una divergencia cualitativa: cosas que no son producto del trabajo y, sin embargo, tienen precio. Ninguna de las dos cosas ahí está explicada. Está nombrada. Solamente está enunciado “hay esto”. (...) Está puesto y no hay pretensión de explicación. Todo lo que se dice que es esto va a haber que explicarlo. Pero para poder explicarlo (y él va a hacer la referencia al precio de la tierra virgen, en particular), falta un montón de cosas. Y entonces, acá todo lo que uno puede hacer es observarlo. Pero, hasta acá, es como si uno dijera es un hecho que, porque el nombre en dinero permite diferencias cuantitativas, permite esta incongruencia cualitativa.

Entonces, ¿qué relación queda entre precio y valor?

Hasta acá, esto estaba formal y exterior. Ahora viene el desarrollo, que es la necesidad real de la forma precio. Todavía falta un cachito para eso. Pero el cachito que falta es, hasta acá, nosotros terminamos el capítulo 1, lo terminamos en la conciencia del productor de mercancías, que tenía que entrar al lugar donde va a poner de manifiesto si el trabajo que hizo es socialmente útil o inútil, es decir, en el cambio de mercancías. Ni bien empezamos a entrar en el cambio de mercancías, tuvimos que volver a parar porque aparecía cómo es posible que haya una mercancía que ocupa el lugar del equivalente general y está socialmente reconocido. Y tuvimos que hacer todo el recorrido para ver cómo llega el oro a ocupar este lugar. Y cuando empezamos en el capítulo 3, como en el 2 también arrancó con la conciencia del productor de mercancías y terminó con la conciencia de los productores de mercancías, el 3 volvió a arrancar en la conciencia de los productores de mercancías, y todavía estamos manejándonos en un mundo, para ponerlo así, que está dentro de la conciencia del productor de mercancías. Por eso uno puede decir, bueno, ahí formalmente uno puede pensar en la separación entre nombre y el contenido. Todavía no se los vio a los poseedores de mercancías ejerciendo efectivamente ese momento de su relación social que es el proceso de cambio. Y entonces, lo que va a aparecer es: ya tenemos todas las determinaciones del dinero hasta acá, ahora hay que entrar efectivamente al proceso de cambio. Y para entrar al proceso de cambio, uno puede tener en la cabeza, idealmente, todas las funciones del dinero, y, en el proceso de cambio, la única que cuenta son las funciones reales del dinero. Hay que tener dinero real. Y acá se terminó. Entonces, salimos de la conciencia del productor de mercancías y todas las funciones que cumplía el dinero en la medición, y lo que vamos a entrar es en el proceso efectivo de cambio. Y acá, entonces, lo que va a aparecer es la función del dinero como medio de circulación, movimiento efectivo de las mercancías. Lo primero que va a aparecer ahí rápidamente es el problema de qué pasa con la separación real entre contenido y nombre.

23 - Medio de circulación hasta forma de la unidad – 1/09/2009

Bueno, no sé si hay algo de la vez pasada que quieran rever. Bueno, si nosotros miramos donde habíamos quedado la vez pasada, habíamos dicho que estábamos justo en el punto en el cual finalmente estábamos por entrar en el proceso efectivo del cambio. Hasta acá, cada vez que empezábamos a mirar cómo se desarrollaba el proceso de cambio aparecía algo que nos forzaba a seguir postergando esa entrada efectiva. Primero, tuvimos que explicar cómo es que una mercancía

podía operar como dinero. Después, lo que teníamos era el dinero como medida ideal de valor, eso era algo que había que contestarse antes de entrar en el movimiento del cambio. Y ahora, finalmente estamos entrando en el movimiento del cambio, que es la parte ésta donde lo primero que va a aparecer es el dinero como medio de circulación.

Hay una observación que va a hacer Marx acá, respecto de las contradicciones cuando arranca esto, diciendo que este movimiento del cambio encierra aspectos que se contradicen, y encierra movimientos que se contradicen, pero que, en realidad, lo que uno va a ver no es cómo se suprimen esas contradicciones, sino cómo se desarrollan esas contradicciones, qué forma concreta van a ir tomando. Entonces, lo que va a empezar a mirarse, el primer momento es qué es la unidad de este movimiento. Y cuando uno mira esa unidad, empieza a trascender lo que hasta acá tenía que era que todo esto depende de la voluntad de los productores de mercancías, primero, después, de los poseedores de mercancías. Ahora, lo que empieza a aparecer de manera directa, puesta de manifiesto por el propio movimiento de las mercancías, es que acá hay una unidad y que esa unidad es un proceso de metabolismo social. Y que, en realidad, lo que uno va a ver es el lugar donde se establece la unidad de la relación social general. Nosotros teníamos el trabajo, que lo que con qué se entra al proceso de cambio. Nosotros entramos al proceso de cambio después de haber visto que el trabajo se realizó de manera privada e independiente (cada uno resolvió por sí qué era lo que iba a producir para los otros), y ahora falta el cierre de este proceso, que es que acá todos se tienen que reconocer recíprocamente de manera indirecta, que cada uno trabajó para el otro. Y en ese reconocimiento va a aparecer la unidad de este proceso metabolismo social, que nunca puede ser una unidad directa, nunca puede ser una unidad inmediata porque el trabajo es privado. Nosotros veíamos versiones modernas del fetichismo de la mercancía, en el caso de los neoricardianos, en particular, y de toda una línea dentro del marxismo, que parten de presuponer la unidad del proceso de metabolismo social para explicar el valor. Lo que nosotros teníamos de entrada es que esta unidad nunca puede estar establecida a priori, sino que, por el contrario, va a aparecer realizándose a través de esta relación social indirecta que es el cambio de mercancías. Entonces, uno está viendo ahora el lugar donde se establece la unidad y donde se pone de manifiesto el establecimiento de la unidad. Y esto es algo que, en todo el desarrollo que vamos a seguir, va a aparecer permanentemente la idea ésta, cuando uno sale del proceso de circulación de las mercancías, como lo que le aparece es como si fuera, por así decir, el aspecto central... No es así pero no me sale otro término... Aparece el carácter privado del trabajo, cuando uno va a la circulación es donde el carácter privado del trabajo pone de manifiesto si era una parte o no del trabajo social, y entonces, siempre la unidad está establecida de manera indirecta, pero existe el riesgo de que parezca que es una unidad directa. Ahí aparece existiendo una unidad. Para que el proceso de metabolismo social se pueda reproducir hay que satisfacer la unidad material de esa reproducción, hay que haber producido los valores de uso que permiten la reproducción del proceso de metabolismo. Entonces, puede aparecer la ilusión de que hay una unidad inmediata. Y lo que nosotros vamos a ver es de qué forma se establece, se realiza, esa unidad que es necesariamente indirecta.

No entendí por qué aparece la ilusión...

Porque como empezás a mirar una cosa que tiene unidad, cuando después se va avanzando... Acá en esta parte es menos marcado, pero justamente en esta parte Marx va a hacer la observación sobre las crisis. La primera observación sobre la crisis va a estar acá, porque acá uno está mirando la unidad. Cuando uno mira la unidad, corre el riesgo de creer que es una unidad inmediata. Cuando nosotros veíamos lo que plantea Sraffa, o lo que plantea Morishima, toda esa línea, dice "para explicar el valor hay que empezar por la unidad material de la producción y el consumo social". Eso es lo contrario, y Marx en algún lugar lo va a plantear así directamente (creo que es en el Tomo III si no estoy errado): no hay cosa más absurda que suponer una unidad inmediata en este proceso de metabolismo social, cuando lo que hay es una unidad que está mediada por el carácter privado del trabajo. Pero después, cuando vayamos avanzando, van a aparecer las inversiones. En el Tomo II, esto Marx lo va a remarcar mucho.

[Un compañero hace una pregunta, no se entiende]

La unidad entre producción y consumo sociales. Y entonces, la unidad ésta se está viendo mientras las mercancías están en la circulación. Cuando completan su movimiento de circulación, la mercancía sale de la circulación, pasa a la esfera del consumo (sea consumo productivo, sea consumo individual), y vuelve a desaparecer la manifestación de la unidad, porque parece que se satisficiera, simplemente, una necesidad de consumo abstractamente individual. No una necesidad de consumo individual, de consumo productivo, que encierra una unidad dentro de este proceso de metabolismo social (que corresponde a un órgano dentro de este proceso de metabolismo social), sino que aparece saliendo de la circulación, volvió a la esfera donde lo que se pone de manifiesto es el carácter privado del consumo, uno podría llamar el carácter privado del trabajo.

Y había una cosa que yo quería... Una aclaración que es marginal, pero que yo creo que no la hice en su momento y se refiere a alguna crítica que anda circulando por ahí, que cuando Marx dice que en las sociedades donde impera el modo de producción capitalista la riqueza aparece como una inmensa acumulación de mercancías, que cuando la mercancía sale de la circulación, entonces, ya no es más una mercancía. Y que entonces no es cierto esto que plantea Marx, o que sólo es una parte parcial de la riqueza social. Y lo que hay que tener en cuenta es que la mercancía nunca puede dejar de ser mercancía mientras existe su valor de uso, porque lo que define a la mercancía como tal es que es el producto de un trabajo social hecho de manera privada e independiente. Con lo cual, en el mismo momento en que fue producida, de ahí hasta que desaparece su valor de uso en cualquier forma de consumo (o se le destruyó el valor de uso sin que nadie lo consumiera, siendo un valor de uso social), la mercancía siempre fue producto del trabajo social, hecho de manera privada e independiente. Así que las mercancías que no están en la circulación siguen siendo mercancías. Sólo que ya pasaron por el lugar donde se expresa esa unidad, si fuera en el consumo individual. Si fuera en el consumo productivo, están en un paso intermedio para volver ahí donde se expresa la unidad, una vez que su valor de uso sea transformado y deba ser reconocido nuevamente el trabajo social que la produjo de manera privada... Sea reconocido bajo esa nueva forma material, sea nuevamente reconocido como trabajo socialmente útil. Así que la mercancía es... La riqueza, en las sociedades donde impera el modo de producción capitalista, aparece efectivamente como una inmensa acumulación de mercancías.

Bueno, hay un paso que Marx va a dar acá respecto del contraste que hay entre la mercancía en general y el dinero, donde, en realidad, lo primero que va a aparecer es: esto es dos polos que se están enfrentando, pero que en realidad brotan del desdoblamiento de uno solo de ellos. Es la diferenciación que la mercancía engendra respecto de sí misma. Y entonces, lo que va a aparecer es este contraste. Las mercancías aparecen, en este movimiento, como la encarnación del valor de uso. El dinero aparece, en este movimiento, no teniendo más valor de uso que ser la encarnación del valor de cambio. Y como encarnación del valor de cambio, el valor de uso del dinero como dinero, aparece al revés, en lo que hablábamos la otra vez, en la universalidad de la forma relativa del valor. Todos los otros cuerpos de mercancías, como valores de uso que expresan el valor de cambio, es el lugar donde se pone de manifiesto que el dinero lo que hace es... Su valor de uso es servir como expresión el valor de cambio. Que su valor de uso, fuera de eso, es irrelevante.

Bueno, y entonces lo que va a aparecer es el poseedor de la mercancía, que es el que... Como nosotros ya habíamos visto la primera vez que parecía que íbamos a entrar directamente en la circulación en el proceso de cambio, el poseedor de la mercancía que ejerce su voluntad sobre la mercancía y la lleva a la circulación. Y lo que aparece inmediatamente a continuación es que, cuando llega a la circulación, su mercancía tiene un precio que ya está determinado. Entonces, puede hacer lo que quiera con su mercancía, pero en realidad lo que tiene que hacer es ser personificación del valor que está encerrado en la mercancía. Entonces, va a entrar en el proceso de cambio y va a aparecer en la unidad del movimiento, como ejercicio inmediato, ya en la circulación de la relación social general, que tiene la forma de metamorfosis de la mercancía, de mercancía-dinero-mercancía. Cuando uno mira eso, tenía ya puesto antes, esto se termina cuando la mercancía que cierra este proceso, sale de la circulación, entra a la esfera del consumo. Y Marx va a remarcar una cosa. Dice: acá lo único que importa es el cambio de forma. Y el cambio de forma es el cambio de qué es mercancía, qué es dinero, y qué es mercancía. Yo, en general, cuando lo tengo que exponer muy sintetizado, lo que hago distinguir las dos mercancías para que quede claro que son dos valores de uso distintos, y que encierran... Porque en este movimiento aparecen portando determinaciones distintas. Cuando uno mira el movimiento éste, mercancía-dinero-mercancía... Vamos a sacar el megáfono... Esto se cierra acá saliendo al consumo. Si uno mira ese movimiento,

ahí tiene sintetizado todo lo que es –llamémosle no sé si el contenido o la forma, no importa– el ejercicio de la relación social general. En esa expresión está condensado todo lo que uno vio hasta acá. La forma inmediata que presenta esto es el vender para comprar. Y esto implica que el individuo tiene que haber actuado como personificación de la mercancía en el proceso de trabajo, de manera de tener una mercancía para vender, que es un no valor de uso para él, pero que tiene que ser un valor de uso para el comprador; que, por lo tanto, su trabajo tiene que tener un carácter social (está hecho de manera privada, por eso su carácter social sólo puede ser reconocido por el dinero, como representante general del trabajo social hecho de manera privada). Y esto lo que expresa es la conciencia enajenada del productor o poseedor de la mercancía: sabe que lo que tiene que hacer para satisfacer sus necesidades como persona, es haber producido un objeto que sea portador de valor. Entonces, ahí uno lo tiene sintetizado todo el despliegue de esta relación social. Lo que va hacer es comprar un valor de uso para sí, para satisfacer su necesidad personal, sacando ese valor de uso de la circulación y llevándolo al consumo.

Lo que a partir de esto se va a ir desarrollando es un análisis que, en lo que sigue, es un proceso de carácter esencialmente analítico, respecto de cada uno de estos movimientos, porque esto no tiene unidad inmediata. Como la unidad de todo esto... Éstas son de las cosas que parecen, en lo que yo decía recién: vos mirás esto, y claro, en esto entró lo que era una mercancía que se vendió por su valor, y que estaba todo sin problemas. Entonces, puede parecer la ilusión de que, en realidad, esto transcurre para toda mercancía. Y ahora, enseguida, vamos a ver los planteos que hace la economía, como si esto transcurriera... Como si hubiera una unidad inmediata preexistente al propio movimiento de las mercancías. Entonces, lo que va a aparecer es, acá, además, en el movimiento de la circulación de las mercancías, parece que la función del dinero fuera simplemente... Cuando uno mira el cambio de formas, parece que la función del dinero fuera simplemente mediar entre una mercancía y otra mercancía. Cuando uno lo mira así aparece oculto que la función del dinero no es facilitar el cambio de un valor de uso por otro, sino que la función del dinero es representar el trabajo social. Ahí aparece simplemente como si fuera una unidad. (...) Pero cuando uno lo mira en la exterioridad de este movimiento, parece que lo único que hiciera fuera facilitar que de esta mercancía se pase a esta mercancía; como si hubiera un trueque entre dos valores de uso distintos, y bueno, el dinero nada más que media para facilitarlo. Aparece no jugando el papel de ser la expresión de la unidad del trabajo social, hecho de manera privada.

Una pregunta. Si la primera mercancía no llega a satisfacer una necesidad individual y, por ende, una necesidad social, ¿no era mercancía?

No era mercancía. Si la mercancía no logra venderse, estrictamente no era una mercancía.

A mí lo que se me confunde es que se le está llamando mercancía. Es medio tautológico, porque llamarlo mercancía significa que satisface una necesidad social. Para que sea una mercancía es porque satisface una necesidad social.

Hay una especie... Y que muchas veces hay en el desarrollo de *El Capital*, y que es para discutir en cada caso particular. Cuando uno arranca la mercancía es sólo lo que es producto del trabajo social, en esto que vos decís. Lo que no hace eso era porque no era una mercancía. Ahora, a medida que se va avanzando, empieza como a separarse esto que trató de ser una mercancía y se puso de manifiesto ahí que no lo era. Entonces, empieza a estar llamado “mercancía”, aunque no encierre trabajo social. Y hay como una especie, no voy a decir de elasticidad de los conceptos, pero sí hay un aflojamiento de lo que era estrictamente lo que uno llamaba “mercancía” al arrancar. Como empieza a separarse la producción de la circulación, cuando uno mira en el capítulo 1 lo que tiene es la producción. Y la circulación no aparece, estrictamente no aparece por ningún lado. Entonces, tener la definición estricta de la mercancía, si no es producto del trabajo social no es una mercancía. Cuando empieza a desarrollarse la circulación, empieza a separarse el momento de la producción (que no se sabe si es una mercancía o no) del momento de la circulación (donde ahora se sabe que no era una mercancía). Pero resulta que trató de entrar a la circulación como si fuera una mercancía. Entonces, por eso, es discutible si uno debería ser más estricto o no, pero acá uno empieza a llamar “mercancía” a lo que en realidad debería llamar “esto quisiera ser una mercancía, pero no lo es”.

[Un compañero hace una pregunta, no se entiende]

Pero la riqueza social es, en realidad, de las que sí son mercancías. Por eso, pero pensá que, en este mismo sentido, yo no sé si alguna vez acá hubo alguna discusión en torno a esto o en otro lado... Cuando uno empieza a decir el valor de uso, lo que dice es la propiedad que tiene la cosa para satisfacer necesidades desde el punto de vista del que se va a apropiarse de la cosa. Y después uno empieza a hablar de valor de uso como si fuera el cuerpo de la mercancía. Y también hay un llamémosle aflojamiento en el rigor de lo que es el valor de uso. Uno debería decir o el cuerpo de la mercancía o... Cuando uno dice que el valor se expresa en cantidades del valor de uso de otra mercancía, estrictamente no es el valor de uso de la otra mercancía, es el cuerpo de la otra mercancía que es portador del valor de uso de la otra mercancía. Entonces, mucho hay de esto. Y a medida que uno avanza, cada vez aparecen más cosas que, cuando vos la miraste la primera vez, tenía esta acepción estrecha y excluía a esta parte, y que después está puesto con todo esto, pero que, en realidad, esta parte no se realizó. Cuando después aparece el problema que está ligado... Ahora después vamos a mirar algo de esto, pero cuando aparecen los problemas de la realización de la plusvalía, en realidad, plusvalía que no se puede realizar no es plusvalía. Perdón por haber saltado... Así como el valor que no se puede realizar de manera absoluta no es valor, bueno, ahora vamos a mirar la forma concreta, y vamos a ver... Si algo que no puede venderse no tiene valor, sin embargo, después uno va a poder empezar a decir que no se le pudo realizar el valor, como si en realidad lo hubiera tenido, cuando estrictamente no lo tenía. Tiene eso... Uno podría pensar que, en realidad, son cosas que deberían, de alguna forma, cambiársele el nombre o hacer referencia a, bueno, “de acá en más, a esto que acá lo llamaba así...”, o mejor dicho, “esto que se suponía que era esto, en realidad, ahora me voy a referir a esto incluyendo este otro aspecto que antes no incluía, pero después le voy a hacer la aclaración de que en realidad no lo tiene”. Uno se acostumbra tanto que automáticamente hace la selección de decir “sí es”, “no es”. Hay que pensar con esto... Esto no lo discutimos acá esto del valor de uso. No lo habíamos discutido, creo que fue en otro lado, con gente con mucha menos formación que la de ustedes... Y que entonces alguno saltó porque dijo “yo no entiendo nada, a mí me dijeron que el valor de uso es esto, y ahora están hablando que se expresa en el valor de uso y no entiendo nada de qué es lo que se está hablando”. Ahora, ya bastantes problemas tiene uno, porque habla de valor, valor de uso, mercancía... Y esto es una cosa que pasa en general, cuando uno escribe alguna de esas cosas, la respuesta que recibe es “eso es jerga, y eso es una especie de culto esotérico”. Y entonces, si encima uno le va a agregar estas cosas, cuando esto pasa totalmente desapercibido incluso más allá de este punto, que la diferencia entre valor de uso y valor pasa desapercibido, yo no sé si no termina complicando más todavía; que requeriría muchas más explicaciones cada vez que uno dice algo. Pero yo debo reconocer que, de vicio, uso los términos... (...) Por eso tal vez el vicio es que, una vez que uno desarrolló eso, termina usando los mismos términos, y no se detiene a decir “ojo que acá lo estoy usando así, pero no se vaya a entender de esta otra forma”. Pero sí, hay estos deslizamientos en lo que quiere decir la cosa, y, en general, no están aclarados. Van fluyendo. Y así como van fluyendo, de repente uno se encuentra que está hablando de algo que no era exactamente... Que está nombrando de una forma algo que antes no lo hubiera nombrado así.

[Una compañera hace una pregunta, no se entiende]

Ahora vamos hacia allí. Fijate que la vez pasada, digamos, en el primer capítulo aparece formalmente y sin separación. Aparece la cosa que dice, bueno, hay una mercancía que ocupa el lugar del equivalente, que está reconocida como tal, y las mercancías, cuando expresan todo su valor en eso, ésa es la forma precio del valor. En el capítulo 2, no es éste el eje del problema; es por qué hay una mercancía que está en ese lugar. En el capítulo 3, lo que nosotros vimos la vez pasada es, ahora, todavía formalmente, pero ya no como que hay una unidad inmediata formal... Cómo la forma permite que haya una separación entre contenido y nombre, o contenido y forma. Doble: cualitativa y cuantitativa. Entonces, ya dimos cuenta de una parte de esto. Ahora, todavía queda más, todavía nos tenemos que enfrentar a más desarrollo de esa determinación. Y ahora, enseguida, lo vamos a mirar. Yo no sé si en el medio se me fue algo, pero estaba contestando pensando en una cosa y creo que no terminé de contestarte.

[Una compañera hace una pregunta, no se entiende]

Hasta ahora lo vimos sólo formalmente. Todavía no vimos cuál es la necesidad de eso. Y, de hecho, de la cualitativa no aparece ningún desarrollo sobre esa necesidad hasta el Tomo III. De la cuantitativa ahora, enseguida, va a aparecer cuál es la necesidad real de la divergencia. Que no es simplemente una ventaja de la forma precio, ni que tiene un carácter circunstancial, sino de qué forma se realiza el valor de las mercancías. Pero no sé si vos planteabas algo más.

Entonces, lo que se va a mirar ahora es este movimiento del cambio de forma, y se va a descomponer analíticamente el desarrollo de ese movimiento. Primer paso, el proceso de la conversión de la mercancía en dinero, que es el proceso de la venta. Y acá aparece el proceso de la venta con esto que recién estábamos hablando, es el momento en que, si la mercancía no logra hacer este cambio de forma por el dinero, esto quiere decir que no encerraba trabajo socialmente necesario. Y que, por lo tanto, parece que la mercancía fuera la que fracasa en la relación, pero en realidad el que fracasó en la relación social es el poseedor de la mercancía, que se encontró con que tenía algo que no era, en los términos estrictos iniciales, una mercancía (que parecía una mercancía pero que en realidad no lo era). Si nosotros miramos eso, lo que teníamos hasta acá era estrictamente la situación en la cual sólo podíamos explicar el cambio, si considerábamos que una mercancía que encerraba una cierta cantidad de trabajo abstracto socialmente necesario hecho de manera privada e independiente, es decir, sólo podía entrar en relación con otra mercancía que encerrara exactamente la misma cantidad. Sólo así se podía explicarla cambiabilidad. Por eso es que había una relación de igualdad. No importa si es la mercancía con otra mercancía o la mercancía con dinero. Uno decía se puede establecer la relación de igualdad de la cual partía porque en los dos hay exactamente la misma cantidad de la misma sustancia. Si no, no habría relación de igualdad. Y ahora, cuando uno empieza a mirar el movimiento de las mercancías en la circulación, donde lo que va a aparecer es la unidad de la organización del proceso de metabolismo social, es que aparece una situación, una determinación, que hasta acá uno no tenía por qué haber mirado. Porque hasta acá, lo que uno estaba mirando era la mercancía individual y no la unidad del movimiento de las mercancías en la unidad de esta organización. Y lo que va a aparecer acá es, dado del carácter privado del trabajo, la posibilidad de que haya una mercancía de la cual todos sus ejemplares, todas sus piezas, todas sus unidades, son producto del trabajo socialmente necesario (que estaba definido como el trabajo normal que hace falta para producir), pero que este producida, cuando se pone de manifiesto la unidad, que esté producida en exceso del tamaño de la necesidad social o en defecto del tamaño de la necesidad social. Que cuando uno mira la mercancía ya no hay forma de mirar esto. Es recién cuando uno entra a la circulación, y que le aparece que todas las mercancías vienen juntas, es que se pone de manifiesto que el carácter privado del trabajo implicaba la posibilidad de esta situación. Por eso cuando uno mira lo de los bonos horarios... Yo hice una observación al pasar que decía el problema de los bonos horarios es que alguien tendría que decir cuánto trabajo, por lo tanto, tendría que decir cómo se produce, y tendría que decir cuánto se produce. Y en realidad, cuando nosotros miramos los bonos horarios hasta acá, el cuánto era algo que no había aparecido en el desarrollo, no había por qué hablar del cuánto. Ahora lo que aparece es por esto había que fijar también... Para que el dinero pudiera ser reemplazado por bonos horarios, alguien tendría que fijar el cuánto de lo que se produce de cada mercancía. Y acá es donde aparece la cuestión que hablaba la vez pasada, que alguien me lo había pedido... Vos me habías pedido lo de la discusión con Cockshott y Cottrell, me olvidé por completo... Aparece la cuestión de por qué aparecía como una ventaja de la forma precio que el nombre no fuera inmediatamente expresión del contenido. Y entonces acá, lo que va a aparecer es lo siguiente. Yo voy a detenerme un cachito en esto, uno puede encontrarse en una situación en la cual se haya producido tanto de más de una mercancía que, directamente, una parte de eso haya perdido su valor de uso. Sobra tanto que ni siquiera tiene valor de uso. Marx va a hacer referencia a eso, en una frase que está al pasar, diciendo "siempre y cuando no haya perdido su valor de uso". Porque si perdió el valor de uso, entonces perdió su condición de mercancía en ese sentido estricto, de alguna forma esa mercancía no puede entrar en la circulación... De alguna forma se va a resolver cuáles entran y cuáles no entran. Entonces, esto aparece como la situación extrema de lo que sobra; situación extrema que en las crisis llega a ponerse de manifiesto, de una manera mucho más compleja que simplemente esto, pero que llega a tener manifestaciones concretas.

Juan, recién decías que las partes de ese producto que sobra, igualmente era socialmente necesario. ¿No se transforma en no necesario?

Por eso, era algo, era un valor de uso, pero hay tanto de sobra que una parte ya no tiene más valor de uso. Pero esto es una situación extrema. Es decir, era un objeto útil, y la sociedad consume de esos valores de uso. Pero supongamos, la sociedad necesita 10 y se produjeron 1.000. Bueno, no hay forma de que la sociedad absorba esos 1.000. Entonces, lo que le va a pasar es que van a terminar siendo no valores de uso. De alguna forma, tiene que resolverse quién es el que va a poder vender la suya y quién no va a poder vender la suya. Eso corresponde al caso concreto.

Pero sus partes entonces también no tienen valor.

Cuando yo dije “sus partes” quise decir las unidades... Es decir, eran sillas, quise decir cada silla. Por eso vacilaba con cómo lo decía porque me salía “partes” y no es... Es cada una de sus unidades, cada uno de sus ejemplares. En sí mismos tenía un valor de uso (y era un valor de uso social). Pero en el proceso de cambio, sobra en tal medida que no puede entrar. Yo uso para esto dos ejemplos, uno menos trágico que el otro. Pero el primer ejemplo cuando uno lo lee en los libros de historia argentina es que en la crisis del '30, con un montón de mediaciones que son más complejas que esto, en las bodegas de Mendoza el vino se hizo tan sobrante que no había forma de venderlo. Y que entonces, las bodegas abrieron los grifos de las vasijas y tiraron el vino por las acequias. Entonces, por las acequias de la ciudad de Mendoza los ahora ya muy viejos cuentan que corría el vino... Y éste uno puede decir es el sueño de todo borracho: ver pasar el vino. El ejemplo trágico más reciente es cuando uno podía ver los camiones de leche parados en la ruta, que abrían los grifos y tiraban la leche a la ruta.

[Un compañero hace un comentario, no se entiende]

Pero el venteo tiene algún otro tipo de cosas. Esto es algo que ya estaba terminado de ser producido y que, en el lugar donde podía convertirse en un valor de uso, se tira. (...) ¿Lo del gas vos decís por el venteo?

No, hace más o menos creo que en el '97 o '98, hubo un momento en el que había una superproducción de gas y se lanzaba al aire en la argentina. Hubo un par de denuncias respecto a eso.

No lo tengo presente, pero sí. Todo esto encierra una complejidad mucho más grande. Porque en realidad, es que hay que seguir consumiendo trabajo para que esto mantenga el valor de uso y ese trabajo es irrecuperable. Pero vamos a tomar como ejemplo muy grueso de la situación. Ahora, esto no es la forma normal de resolverse.

Sin embargo, Juan, ahora que borraste el ejemplo del megáfono que habíamos visto la vez pasada, cuando vimos ese ejemplo habíamos dicho que todo el trabajo empleado en la producción de los elementos necesarios para fabricarlo, digamos, todo el trabajo que producen los medios de producción y demás era parte del trabajo perdido, digamos, trabajo improductivo...

Era improductivo desde el punto de vista del proceso de metabolismo social... Si estaba hecho de manera privada e independiente, se representaba como valor.

En ese sentido, podemos decir que lo que los compañeros dicen recién se podría aplicar a este caso también, con la madera que produjo a las sillas de las cual vos hablabas.

Sí, pero pasa esto en el medio. Acá el trabajo se hace de manera privada, y si la madera de las sillas las produjo un productor de mercancías y otro compró la madera, ya reconoció a esa madera como producto de un trabajo social. El que carga con las consecuencias de haber producido algo que no es un valor de uso es el que privadamente produjo lo que no era el valor de uso. El que vendió la

madera ya le habían reconocido que era socialmente útil. Para él terminó el problema, si se la pagó. Si no se la pagó, todavía no terminó de reconocerle que era socialmente necesario acá.

Acá es donde surgen, me parece, los dos puntos de vista: desde el proceso de metabolismo social y desde el capital individual.

Sacá lo de capital.

Bueno, desde el productor de mercancías individual. O sea, hay dos puntos de vista. Si lo vemos desde el metabolismo social, en este caso son iguales...

Miremos esto. En realidad, esto que nosotros estamos mirando acá era como cuando uno decía se gastó un trabajo que era socialmente inútil. No es porque sobra, porque el que sobra no me agrega determinación a esto que estamos mirando. Es como si se hubiera gastado un trabajo que es socialmente inútil. Alguien los reconoció como socialmente útil, compró la madera, y después se equivocó... Supongamos que hizo sillas de 2 patas, para que no sea un problema de que hay de más. Hizo sillas de 2 patas, y ahora todo ese trabajo que se gastó en producir sillas de 2 patas, incluyendo el trabajo del que hizo la madera, ahora es socialmente inútil. Todo el trabajo es socialmente inútil, desde el punto de vista del proceso de metabolismo social. Desde el punto de vista del productor individual, el que vendió la madera vendió la madera y para él se terminó. Pero el otro perdió su trabajo y el trabajo del que puso la madera. Entonces, ése absorbe, en su persona, todo el trabajo social que quiso ser social y que se desperdició. Entonces, trabajo social no hay más del que efectivamente fue útil. El problema es que hay uno que carga con el que hizo él, más lo que estropeó del que hicieron los anteriores.

Claro, porque incluso, digamos, no sabemos si esa madera hubiese sido necesaria.

Él ya la reconoció como útil, entonces, una vez que uno reconoce, es un problema de uno qué es lo que pasa de ahí en adelante. Entonces, volviendo a esta situación, lo que va a aparecer acá es las determinaciones de la unidad entre la producción y el consumo social. Y para enfrentarse a esto, uno tiene que mirar qué es lo que conoce hasta acá como una necesidad social. Y lo que tiene hasta acá es que, desde el punto de vista de cómo se organiza el trabajo social de manera privada, necesidad social sólo es una necesidad social solvente, una necesidad social que es capaz de presentarse representada por el dinero. Y entonces, el tamaño de la necesidad social depende del valor de las mercancías. Si la mercancía es más cara, de manera general el tamaño de la necesidad social por ella va a ser más chico. Y al revés, si una mercancía tiene un valor más alto, el tamaño de la necesidad social por ella va a ser más chico que si tiene un valor más bajo. Y a la inversa. Necesidad social sólo es la que puede estar representada por el dinero. Si el valor de la mercancía es más bajo, el dinero puede comprar más de esas mercancías. La necesidad social es más grande. Si el valor de la mercancía es más alto, esa cantidad de dinero compra menos cantidad. Entonces, más allá de toda determinación concreta de qué es lo que hace que haya necesidad social por cierta mercancía (cosa que discutimos ya algunas veces, y en realidad todavía nos falta mucho para poder mirarlo), de manera general el tamaño de la necesidad social depende del valor de las mercancías. Y entonces, si se gastó trabajo social de más... Socialmente útil de más en producir una mercancía, la unidad del proceso de metabolismo social en la circulación de esas mercancías se establece haciendo crecer el tamaño de la necesidad social. Y para que crezca el tamaño de la necesidad social, la mercancía tiene que venderse por debajo del valor. Para que se establezca la unidad (que es una unidad indirecta), la producción ya está. Ahora tiene que crecer el consumo social. La forma de que crezca el consumo social, como es un consumo social solvente, es que la mercancía se abarate; que su precio baje. Hasta acá estábamos considerando que las mercancías se cambiaban por su valor. Si su precio baja, entonces se ubica por debajo del valor de la mercancía. Esto es la elasticidad de la demanda, ni más ni menos. (...) Por eso, ahora avanzamos un poquito más y vamos a eso. Y normalmente ocurre al revés: si falta alguna mercancía, la forma en que la necesidad social se ajusta al tamaño de la producción es que se achique el tamaño de la necesidad social. Y la forma en que se achica el tamaño de la necesidad social es que las mercancías se vendan por encima del valor. Y entonces, si nosotros hasta acá teníamos, cuando tomaba la

mercancía aislada que sólo podía entrar en una relación de cambio porque tenía exactamente la misma sustancia que la otra, ahora vemos que en la unidad del movimiento de las mercancías (a partir de esa capacidad que tienen para entrar en relación porque encierran la misma sustancia, la misma cantidad de sustancia de valor), la unidad se establece equiparando mercancías que no encierran la misma cantidad de sustancia de valor. Mercancías que encierran más trabajo social pueden cambiarse por mercancías que encierran menos trabajo social, y a la inversa.

O sea que, en última instancia, la necesidad social está determinada, como el trabajo es privado, por el excedente o no de mercancías que se produzcan.

No. Esto es, hay algo que determina el tamaño de la necesidad social. Cuando ella decía lo de la elasticidad, ¿por qué hay cosas que tienen más elasticidad y cosas que tienen menos elasticidad precio? Supongo que para todos hablar de elasticidad precio tiene un significado inequívoco. ¿Por qué hay cosas que son elásticas y cosas que son inelásticas? Eso depende del papel que ese valor de uso juega en el proceso de metabolismo social, más el papel absoluto, relativo, todo lo que constituye a esa unidad. Pero fuera de eso, uno puede decir, en general, si se produjo la cantidad justa de mercancías, se venden a su valor, y, ése es el tamaño de la necesidad social solvente normal. Pero como el trabajo se hace de manera privada, todo el tiempo el equilibrio se establece a través del perpetuo desequilibrio: sobra, falta, sobra, falta, todo el tiempo. Entonces, ese sobrar y faltar es absorbido en la unidad del proceso de metabolismo social vía que...

[Un compañero hace un comentario, no se entiende]

Ahora vamos a alguna cosa de eso. Digamos, más que mantener una constante, hay varias cosas en esto, pero acá es como si no nos preocupáramos por qué pasa con la cantidad de dinero que hace falta para esto. Porque lo que sí va a pasar (y yo lo iba a plantear después, pero lo adelanto por esto) es que, cuando uno toma un determinado momento, hay una masa de riqueza social disponible, y hay una capacidad de mercancías que se llevaron a la venta y de mercancías que se van a consumir. Y entonces, lo que va a pasar es que, si alguna se vende abaratada y crece el tamaño de su necesidad, lo que puede pasar es que otra, que estaba producida en la cantidad exacta que hacía falta, se encuentre con que ella también empieza a sobrar. Porque no hay una capacidad para multiplicar la compra de mercancías. Uno lo podría tomar, en términos muy elementales, la capacidad está dada: más que esa masa de trabajo social que hay puesto ahí, no hay. Entonces, si alguno está... Y ahora vamos a ver las consecuencias de esto... Si alguno está expandiendo el tamaño de la necesidad social por su mercancía porque le está bajando el precio (y, entonces, hay riqueza social que no iba a afluir ahí y que ahora empieza a fluir para ahí), hay otro que se encuentra con que la riqueza social esa que iba a afluir para él, ya no afluye para él. Entonces, después vamos a ver qué consecuencias tiene esto en la unidad. No es sólo un problema de la cantidad de oro. Es un problema de la masa de valor que hay en la circulación. Ahora vamos a mirar con un ejemplo, en todo caso, numérico.

Una pregunta, porque acá decimos que deja de establecerse la relación de igualdad entre los valores de la mercancía...

Ahora se cambian mercancías que no encierran la misma cantidad de trabajo social.

Claro, pero una pregunta, porque nosotros habíamos dicho que la sustancia del valor era el trabajo privado socialmente necesario. Digo, ¿no cambia el valor mismo? Porque no es más socialmente necesario.

No, pero fíjate que nosotros nunca definimos socialmente necesario como relativo al tamaño que tiene la necesidad social. Cuando nosotros dijimos socialmente necesario, dijimos tiene dos sentidos: el primer sentido es que es para otro (acá es irrelevante); el segundo sentido es que es el trabajo normal. En todas estas cosas, cuando uno mira la unidad, siempre hay un movimiento que vuelve sobre sí mismo. Porque yo puedo decir es el trabajo normal, la condición normal de producción, eso se corresponde normalmente con una cierta escala de consumo social. Si la escala

de consumo social es distinta, puede ser que esa no sea la normalidad. Puede ser que, si yo tengo un tamaño que me justifica el uso de una máquina que multiplica la productividad del trabajo, eso sea lo normal. Pero si tengo un tamaño de necesidad social que es mucho más chiquito, y no puedo absorber todo el producto que se hace con esa máquina, la condición normal no es usar la máquina. Entonces, cuando uno va avanzando lo que está haciendo es abstracción de esta determinación que vuelve sobre sí misma. Lo que dice es, yo estoy tomando que hay una condición normal de producción, y dije “es a partir de la condición normal que las mercancías son objetos cambiables”. Ahora, lo que me encuentro es que, sobre la base de esa condición normal, sobran o faltan. Y entonces, lo que me encuentro es que no pierden la cambiabilidad, sino que ejercen esa cambiabilidad en defecto, si sobra, y en exceso, si falta. Pero su valor no cambia, porque su valor depende de la cantidad de trabajo que se gastó en producirla. El valor, en la circulación, salvo que cambie el tiempo de trabajo que cuesta producir esas mercancías, y que las mercancías producidas en esa nueva condición efectivamente puedan llegar a la circulación junto con las que estaban antes (porque si no llegan junto con las que estaban antes, no pasa nada hasta que no lleguen las nuevas), en la circulación misma al valor no le pasa nada. Y ahora, en todo caso, hago un ejemplo numérico grueso de esto.

[Un compañero hace una pregunta, no se entiende]

No, se tiene que vender por debajo del valor. Su valor no le puede pasar nada porque ya está en la circulación. Lo que Marx en un lugar va a plantear... Esto a Marx le cuesta, tiene toda una serie de pasos en el desarrollo para llegar a esto. Está desarrollado toda una serie de cosas en los *Grundrisse*; en la *Contribución*... Está desarrollado todavía con algunos problemas; en *El Capital* está desarrollado muy cortito, con la resolución de esto. Lo que va a decir en *El Capital* es que pierde, o que es como si perdiera o se le agregara sustancia de valor. Y esto es, que tiene más capacidad para cambiar, menos capacidad para cambiarse o más capacidad para cambiarse, pero su masa de valor es la misma que antes. Hago un ejemplo, no sé, por ahí lo puedo explicar sin ejemplo numérico o no. Pasa esto, hago el ejemplo. Supongamos que se produjeron 3 pares de zapatos, cada uno producido por un productor independiente, separado de los otros... Esto es irrelevante. Supongamos que hay 3 productores de zapatos, y cada uno de ellos produjo un par de zapatos, y que el trabajo socialmente necesario para producir zapatos son 10 horas cada uno. Eso quiere decir, y vamos a suponer que esto se expresa en 10 onzas de oro. No importa, 10 onzas de oro o 10 pesos es lo mismo. Entonces, lo que uno tiene es la unidad de la producción social son 3 pares de zapatos, de los cuales se gastaron 30 horas de trabajo socialmente necesario. Esto tiene un valor de 30 onzas de oro. Y supongamos que, a 10 onzas de oro el par de zapatos, el tamaño de la necesidad social sólo es por 2 pares de zapatos; que para que crezca a 3 pares de zapatos, el precio de estas mercancías tiene que bajar a 9 onzas de oro. Y que sólo así se pueden vender los 3 pares de zapatos. Hasta acá, uno está mirando una parte. Pero ahora, lo que tiene que mirar es qué pasa con los compradores de los zapatos. Y supongamos que, para mantener el ejemplo que teníamos antes... No sé si va a confundir más o no, vamos a cambiarlo para que no se confunda. Supongamos que justo los 3 compradores de los pares de zapatos son productores de pizarrones. Y que, para producir un pizarrón, que están producidos en el tamaño que tiene la necesidad social por pizarrones... Para producir cada pizarrón hacen falta 9 horas de trabajo. Por lo tanto, el valor de cada pizarrón son 9 onzas de oro. Producción social: 3 pizarrones, 27 horas de trabajo, 27 onzas de oro. Y supongamos que se cambian unos por otros. Cuando uno mira esto dice: ¿el producto de cuánto trabajo social entró al consumo social? Al consumo social entró el producto de 30 horas de trabajo, más 27 horas de trabajo. Quiere decir que al consumo social entró el producto de todas las horas de trabajo socialmente necesario. Por eso es que uno no puede decir que algo de ese trabajo no haya sido parte del trabajo que es útil para la sociedad. Lo que pasa es que, a los zapatos es como si se les hubiera desprendido (y por eso lo de la sustancia del valor), es como si se les hubiera desprendido una parte de su sustancia de valor, que fue a parar al que le compró. Es como si los pizarrones, que son productos de 9 horas de trabajo, se le hubiera adherido una hora más de trabajo, y se hubieran cambiado por el producto de 10 horas de trabajo. Acá se consume el producto de todo el trabajo social, lo que pasa es que hay unos pusieron 30 horas y se llevan 27, y hay otros que pusieron 27 y se llevan 30. Todo el trabajo social entra en el consumo social. No hay desperdicio de trabajo social, más allá de que esta sociedad, en realidad, no hubiera querido

consumir 3 pares de zapatos. Pero, al margen de eso, todo lo que es producto del trabajo social entró en el consumo social. Nada de esto perdió su valor de uso. Pero algo es como si se le hubiera desprendido una parte de valor y le hubiera ido a parar al otro lado de la relación. Si uno hace la otra situación, que es una mercancía que está producida en cantidad insuficiente para el tamaño que tiene la necesidad social por ella a su valor (y ahora voy a hacer la aclaración con eso), entonces, la situación es al revés: los que produjeron de menos se llevan, entregan el producto de una cantidad de trabajo social, y se llevan a cambio el producto de una cantidad de trabajo social más grande. Y el que compra ésa le pasa al revés: entrega una cantidad más grande y recibe una cantidad más chica. Pero la unidad del proceso de metabolismo, todo el trabajo que era socialmente útil entró al consumo social. Esto implica que cuando uno habla del tamaño de la necesidad social, siempre tiene que hacer la aclaración de que es el tamaño de la necesidad social que corresponde al valor de las mercancías. Porque si las mercancías se venden por arriba del valor o por debajo del valor, el tamaño de la necesidad social es otro. Entonces, uno no puede decir la necesidad social, en abstracto, es de tanto. En primer lugar, es la necesidad social solvente. Y, en segundo lugar, es la necesidad social solvente que corresponde al valor de las mercancías. Ésta es la normalidad. En este ejemplo, éste es el tamaño de la necesidad social que corresponde a un precio que está por debajo del valor. Pero cuando uno habla de la normalidad, y dice, bueno, ¿cuál es la magnitud de la necesidad social? Primero, es sólo solvente; la que no es solvente, podrá ser una necesidad humana desesperante, pero desde el punto de vista de cómo se organiza el trabajo social, no entra. Pero, además, cuando uno habla de necesidad social solvente no lo puede hablar en abstracto, lo tiene que poner en relación con a qué precio se vende la mercancía. Entonces, dice ¿cuál es la normalidad? Es la que corresponde al valor de las mercancías. Y el precio varía según cómo cambia el tamaño de la necesidad social. Es una unidad. Para que el tamaño de la necesidad social se ajuste a la producción, como la producción en lo inmediato no se puede ajustar porque ya está hecha, en lo que uno está mirando, lo que se tiene que ajustar es el tamaño de la necesidad social por esas mercancías. Y va a depender de distintas circunstancias que se ajuste con muy poca diferencia entre el precio y el valor, o con mucha diferencia entre el precio y el valor. Y este es el mundo de la economía neoclásica y las elasticidades de la demanda. Es dar vueltas en torno a esta forma concreta en la que se establece la unidad, como si esa forma concreta fuera el contenido de lo que está en juego en la unidad, como si fuera absolutamente trascendente para mirar la unidad. Los cálculos de elasticidad no son más que el mirar empíricamente qué es lo que pasa con el tamaño de la necesidad social según que suba o baja el precio de las mercancías.

Pero, una pregunta. Yo entiendo que cambia el tamaño de la necesidad social en tanto cambia el precio de la mercancía. Ahora, en este ejemplo de los zapatos, en que el precio bajó, ¿después no se regula? Pero en estos términos: se agrandó la necesidad social, entonces se producen más zapatos.

Bueno, ¿qué es lo que pasa con esto? Yo ahora voy a hablar de esta relación, de qué es lo que pasa con la relación, en lo que habíamos visto hasta acá, de la relación entre los productores y/o poseedores de mercancías. Y, si me permitís, dejo la respuesta a lo que vos planteás pendiente, para poder hacer referencia a eso, sin tener que ponerlo ahora y después volverlo a plantear. Ya, enseguida, miramos esas cuestiones.

Yo si retraso mucho decime, pero no entendí muy bien cómo es que se reduce la necesidad social que estaba en dinero. No entiendo si... Cuánta plata había en esta sociedad, y eso refleja la cantidad de la necesidad social que podía...

Pensá que esto podría ocurrir, aunque no existiera el dinero en la circulación. Esto podría ocurrir aunque uno supusiera que era un cambio directo de mercancías. Hay mercancías que se cambian como si fueran equivalentes, y en realidad, no encierran la equivalencia. La mediación del dinero, entre otras cosas, lo que hace es desarrollar la posibilidad de esto, porque separa los dos movimientos. Pero no tiene que ver con la cantidad de dinero. Uno podría contestar a eso, bueno, si el dinero no alcanza, aumentará la velocidad de circulación del dinero; si el dinero sobra, el dinero va a circular más despacio. Lo que sí juega un papel central en esto, es que hay una capacidad limitada para comprar mercancías, que es independiente de la cantidad de dinero. Ahora, después también

vamos a ver de qué depende la cantidad de dinero, que hace al problema que vos planteabas la vez pasada de si todo el mundo se ponía a producir oro o no. Pero eso lo vamos a ver después. Hasta acá, es simplemente...

En el ejemplo tuvieron que bajar los zapatos para poder igualarse...

No es para poder igualarse, es para que apareciera una necesidad social solvente que está dispuesta a pagar por ellos.

¿Y por qué no sé jodió un productor de zapatos?

Bueno, ahora vamos a mirar la relación general. Podría ser que el tercero llega tarde, y los dos primeros vendieron a 10, y el otro se quedó que ni a 9 puede vender. No importa. Pero es como si uno estuviera mirando movimientos que no hacen a la esencia del problema. Para mirar la esencia del problema uno mira, bueno, puede pasar que a uno le quedó la desgracia de que sobra y no consigue a quien vender. Puede ser que eso se resuelva a trompadas: el que le pegó más fuerte al otro y lo durmió, ése es el que no pudo vender dormido. Y cuando se despertó, los otros dos habían vendido y él no tiene ningún comprador. Pero miremos cómo se establece la forma general de esta unidad. La forma general de esta unidad es esto que aparece acá. Si las mercancías sobran respecto de la necesidad solvente por ellas a su valor, entonces se venden por debajo del valor. Eso hace crecer la necesidad social. Si faltan, entonces la necesidad social se tiene que achicar. La forma de achicarse es que sube el precio por encima del valor. El resultado es: todo el producto del trabajo social entra en el consumo social, pero algunos ponen más y se llevan menos, y otros ponen menos si se llevan más. Y esto tiene dos cosas. Esta determinación que aparece acá (que la economía neoclásica para esto hace todo un mundo, y la vacía de contenido), es una determinación que va a aparecer después jugando papeles centrales en varios puntos. Algunos del Tomo I, y después, en un punto que, desde el punto de vista de los economistas marxistas, es el eje del Tomo III, el tener en claro que ésta es la forma en que se realiza el valor. Pero para eso faltan muchos años.

[Una compañera hace una pregunta, no se entiende]

Por eso, pero olvidemos la circunstancia, porque es excepcional que una mercancía pierda su valor de uso. Lo normal es que, bueno, el precio se baja, se baja, se baja, hasta que aparece la necesidad social solvente por esa mercancía. Y hay circunstancias en las cuales, por más que se lo quiera bajar, no hay necesidad social solvente para esa mercancía. Pero la norma, el movimiento general, es que el equilibrio se establece a través de ese desequilibrio: de que sobra, falta, sobra, falta, sobra, falta. Lo que no tenemos delante, hasta acá, es cómo se corrige. Y ahora me voy a referir a eso.

Sí, por el precio, acá se supone...

No, no, pero cómo se corrige después, en el problema que sigue, que es hay que producir menos zapatos o más zapatos, o etc.

Igual estamos descartando de que haya una destrucción de las mercancías.

Por eso, pero lo que estamos diciendo es, ésa es la determinación general. La que algo pierda su valor de uso, porque cuando uno dice "se destruye", lo que dice es "se quedó sin valor de uso". En primer lugar, para las que faltan nunca pasa eso, porque siempre lo que pasa justamente es que falta. Entonces, nunca puede destruirse el valor de uso. En las que sobran, lo que ocurre todo el tiempo de manera normal es que no pierden el valor de uso; que una parte de su valor aparece como desprendida, y pasada al que está del otro lado. Va en beneficio del que lo enfrenta por el producto de un tiempo de trabajo más chico. Ésta es la forma general del ajuste. Después, también, cuando uno avanza y demás, se enfrenta a las crisis. La crisis tiene, en gran medida, como determinante específico, que ahí no hay ajuste posible del tamaño de la necesidad social porque los

precios caigan, porque ahí sí que no hay necesidad social solvente suficiente. Pero hasta acá, una marca las dos situaciones. Y de esas dos situaciones, ésta es la que va a jugar un papel.

[Un compañero hace una pregunta, no se entiende]

No, ése sería el caso de que el tercer par de zapatos no encuentre comprador de ninguna forma. Acá se reconoció como socialmente útil, sólo que menos de lo que efectivamente encierra de trabajo socialmente útil. Acá, lo que podemos hacer, antes de seguir con el desarrollo que va haciendo Marx, es volver a mirar la relación entre los poseedores de mercancías, qué carácter tiene esa relación. Hasta acá, no había forma de contestarnos sobre esto, porque aparecía que la relación entre comprador y vendedor era una relación en la cual uno iba a personificar su mercancía, y su mercancía se cambiaba por la cantidad de trabajo que encerraba. Con lo cual, uno no tenía que hacer nada, por así decir. Y ahora lo que va a aparecer es esto. Nosotros lo que habíamos dicho era, acá había dos personas –que los habíamos llamado Juan y Pedro– que relaciones personales no tenían; que su única relación social general era la que establecían de manera indirecta entre sí a través del cambio de su mercancía, que 10 platos de ñoquis se cambian por un par de zapatos. Por esa relación indirecta, éste tenía que actuar como personificación de su mercancía –que lo habíamos llamado Sr. Ñoquis– y éste como personificación de su mercancía –que era Sr. Zapatos. Y que, para realizar esta relación indirecta, la forma concreta de esta relación indirecta era el contrato de compra-venta, que era una relación directa, es decir, consciente y voluntaria entre personificaciones. La relación indirecta determina la conciencia y la voluntad como enajenadas en la mercancía; como conciencia y voluntad enajenadas, aparece actuando como una conciencia libre de personificaciones. Eso es lo que teníamos hasta acá. Ahora que miramos cómo se establece la unidad del proceso de trabajo social y del consumo social, nos encontramos con que hay otras relaciones de carácter indirecto. Aparecen establecidas entre las personificaciones, pero, en realidad, son relaciones entre las mercancías. Y es, todo vendedor de mercancías tiene una relación indirecta con todos los demás vendedores de su misma mercancía. Sus mercancías compiten entre sí en el proceso de circulación. Si miramos esto tenemos esa relación. Yo me desordené en una cosa... Y lo mismo del lado del vendedor de los zapatos: compite con todos los vendedores de zapatos. Pero vuelvo un cachito atrás. Si yo tomo la relación entre ñoquis y zapatos, y me pregunto qué carácter tiene la relación entre ñoquis y zapatos en su contrato de compra-venta, ahora lo que me encuentro es que no van simplemente a expresar de manera directa el valor de sus mercancías; que, para expresar el valor de las mercancías, es decir, para actuar como personificación de las mercancías, hay que entrar en una relación antagónica con el otro. Porque, para ponerlo en términos muy simples, en el momento que uno tiene que actuar como vendedor, tiene que tratar de entregar la menor cantidad de valor de uso posible a cambio de recibir la mayor cantidad de valor posible. Y sólo así personifica adecuadamente a sus mercancías, en un movimiento en el cual no es que las mercancías automáticamente se cambian por su valor, la conciencia y la voluntad de sus poseedores tiene que resolver actuar como la portadora de ese cambio. Y la forma en que se actúa como portador de ese cambio es con una relación antagónica con el que está enfrente. El comprador tiene que hacer lo contrario. El comprador tiene que tratar de que le den la mayor cantidad de valor de uso posible a cambio de entregar la menor cantidad de valor posible. Sí, el vendedor tiene que vender lo más caro posible, y el comprador tiene que comprar lo más barato posible. Ésa es la forma en que se realiza el valor de las mercancías. Por lo tanto, la relación entre comprador y vendedor (en este caso doblemente recíproca) es una relación de carácter antagónico. La relación que se tiene con los poseedores de la misma mercancía que uno tiene para vender, aparece teniendo carácter antagónico: si hay muchos que tienen esta mercancía para vender yo me jorobé, porque no la puedo vender por encima del valor y, a lo mejor, ni siquiera la puedo vender por el valor. En cambio, si no hubiera vendedores de mi mercancía, puede existir la posibilidad de que haya mercancías insuficientes para el tamaño de la necesidad social al valor, y yo pueda vender mis mercancías por encima del valor. Y entonces, la relación de competencia con los demás vendedores de mi misma mercancía es una relación de carácter antagónico. Si los demás actúan bien, a mí me joroban. Si los otros no se equivocan, a mí me joroban. Si los otros se equivocan y producen de menos cuando había que producir más, yo salgo bien parado. Y si los otros se equivocan y producen de más, entonces, además, se equivocan ellos y se joroban, y me joroban a mí. (...) Los compradores tienen una relación antagónica en tanto son compradores de la misma mercancía. Si muchos quieren

comprar la misma mercancía que quiero comprar yo, me jorobé. Cuanto menos la quieran comprar, mejor para mí. Pero, además, esta relación no se detiene en la misma mercancía. Y por eso, los economistas que aprenden las elasticidades precios cruzadas, ésta es expresión de esa relación. La elasticidad precio cruzada de los que son sustitutos, ahora no me voy a acordar, pero significa que, si un sustituto de mi mercancía se produjo de más y se vende por debajo del valor, va a arrastrar el precio de mi mercancía. Y entonces, yo tengo una relación antagónica con los que producen a los sustitutos. Los que producen los complementarios (que parece que hubiera una asociación positiva), si el que produce el complementario se equivoca al revés y produce demasiado poco, el precio de lo que él vende va a subir. Y, entonces, la demanda de lo que yo vendo va a bajar. Y entonces, tengo una relación antagónica con los que producen los complementarios. Y cuando uno mira lo que los economistas llaman “los independientes” aparece esto que nosotros hablábamos antes. En última instancia, la sociedad dispone de una cierta capacidad total para comprar. Y entonces, si esa capacidad se vuelca hacia un lado porque sobra producto que se puede comprar barato, por debajo del valor, de otro lado (que no sobraba y que, incluso, a lo mejor faltaba) lo que le va a pasar es que la necesidad social se va a correr para este lado, y éste que podía vender en mejores condiciones, no va a poder vender o va a vender en peores condiciones. La relación antagónica entre los vendedores es universal. Uno tiene una relación más directa con los que producen la misma mercancía de uno, con los que producen los sustitutos de lo que uno produce, tiene una forma distinta de competencia con los que producen los complementarios, pero tiene una competencia de carácter general. Todas las relaciones de competencia son relaciones de carácter antagónico. Y si esto le pasa a uno como vendedor, lo mismo le pasa como comprador. Tiene una relación antagónica con todos los compradores. Con lo cual, cuando uno llegó a este punto se encuentra con qué carácter tienen las relaciones en el modo de producción capitalista. Así como para encontrarnos con la forma que tiene la conciencia como conciencia del libre (cuyo contenido es una conciencia enajenada), para ver el carácter antagónico no necesitamos pasar de los poseedores de mercancías. No necesitamos ir a otras formas de relación antagónica que nacen de ésta. Ya en ésta, lo que queda claro es que acá hay puras relaciones antagónicas.

Ahora, que se vendan más zapatos, así como mirando la apariencia, ahora se están vendiendo más zapatos...

Baratos... Porque si se venden más zapatos a su valor es una cosa...

Ah bueno. Mi pregunta era, si se venden más zapatos, una de las razones es que se produjeron excesivamente zapatos...

La que estamos mirando como relación de competencia hace a esto. Ahora, supongamos que el que produce zapatos aumentó la productividad de su trabajo y logró que los zapatos se abaraten. Y entonces, empieza a atraer compradores que antes no eran compradores de zapatos; no porque vende por debajo del valor, sino que vende a su valor. Yo, que vendo ñoquis, me perjudica. Si yo vendo zapatos, peor que peor, porque eso quiere decir que el valor de lo que yo vendo se vino abajo.

[La compañera repregunta, no se entiende]

Pero, hasta acá, él los vende por su valor. A él no le pasa nada. Después vamos a mirar las formas concretas de esto. A él no le pasa nada. A los otros que producen zapatos les viene una desgracia. Es el ejemplo que da Marx del tejedor. La primera vez que mira qué es el trabajo socialmente necesario dice, bueno, si éste era un tejedor manual, y ahora se teje a máquina, pobre... Pero es esta situación. Siempre lo que hace el otro persiguiendo lo que aparece como su necesidad como personificación de su mercancía, siempre me afecta a mí como personificación de mi mercancía. Cuando no se equivoca, me afecta. Y cuando se equivoca, me afecta. Yo quisiera que se equivoque a favor mío, y que no se equivoque en contra mía.

¿Por qué no hay unidad entonces? Si estás mostrando, aunque sea en función de este equilibrio.

Hay una unidad que se establece de manera indirecta. Hay una unidad. La sociedad reproduce su proceso de vida. Hasta acá, lo que pasa es esto. Cuando uno empieza a mirar esto dice, acá no hay ninguna unidad. Acá hay individuos que producen de acuerdo a lo que su conciencia de individuos libres le dice que tiene que producir. Y, recién cuando van al cambio, se pone de manifiesto que lo que produjeron era útil o inútil. Esto se desarrolló ahora en que, en primer lugar, nosotros vimos dónde se establece la unidad, o dónde se pone de manifiesto la unidad, sólo como una unidad indirecta, nunca como una unidad directa. En esa unidad indirecta hay cosas que no entran, que se caen afuera, y hay cosas que entran sobre la base de venderse por arriba o por debajo del valor. Ahora, lo que nosotros estamos viendo es que sí hay una unidad que se realiza de esta forma. Ahora, ¿por qué, en el ejemplo ése que teníamos antes, para que se puedan vender 3 pares de zapatos hay que venderlas a 9 onzas de oro cada uno y no a 5? Todavía no tenemos respuesta para eso. Es un ejemplo arbitrario. ¿Por qué hay cosas que necesitan bajar mucho de precio para que el tamaño de la necesidad social por ellas crezca un poquito, y hay cosas que necesitan bajar muy poco de precio y el tamaño de la necesidad social crece un montón? Y eso todavía no tenemos respuesta. Pero sí hay una unidad.

Pero, ¿no podemos responderla diciendo que la necesidad social está en 54 onzas?

No, porque... Primero, éste es un ejemplo extremadamente simple. Puede ser que los poseedores de pizarrones, a 9 onzas no quieran el tercer par de zapatos; sólo lo quieran a 8. En cuyo caso, si hay necesidad social por sus 3 pizarrones (que acá está puesto como si fuera inmediato de uno al otro) encontrarían que compran a 8, venden a 9... Porque estamos en una unidad que es extremadamente abstracta... Las 57 horas fueron a parar, pero ya no están apropiadas 27 y 30, sino que ahora están, si no estoy errado, 24 y 33. Pero esto no debe confundirse. El ejemplo esquemático no debe confundirse con el contenido de la necesidad de que eso se establezca. Son dos cosas que son... Uno hace un esquema en el cual está poniendo esa necesidad. Puede ser que esa necesidad tenga formas mucho más complejas. Primero, tiene formas mucho más complejas, y que sigue faltando la razón por la cual la sociedad sólo quiere dos pares de zapatos a 10 onzas de oro cada uno. ¿Por qué? ¿Dónde está la determinación esa? No está acá. La forzamos nosotros siguiendo así la representación esquemática. Entonces, en realidad, lo que uno tiene cuando mira lo que la economía neoclásica discute como el problema de la elasticidad precio directa y cruzada de la demanda, lo que tiene adelante es el carácter antagónico que tiene la relación social general en el modo de producción capitalista. Que, cuando nosotros miramos la diferencia entre economía clásica y economía neoclásica, lo que aparecía es, con otra forma de desarrollo, en Smith está eso... La economía clásica habla de valor de cambio, pero porque el valor de cambio le aparece, en última instancia, como una relación que tiene un carácter social que vincula a los individuos. Lo que nosotros veíamos respecto de la economía neoclásica es que dice, no, el valor de cambio es una relación intrapersonal. Es una relación que hace cada uno respecto de las cosas. No es con los otros individuos, no existe relación con los otros individuos. Y eso se traduce, o mejor dicho, se traiciona cuando aparece la forma concreta que tiene que tener el ejercicio de lo que sí es una relación social. Y entonces, aparece el carácter antagónico de la competencia. Lo que va a decir Smith sobre eso es "de acá brota la armonía social". Lo que va a observar Marx (que es nada más que una observación, no tiene más validez que una observación) es, bueno, así como de la guerra de todos contra todos se dice que brota la armonía social, de la guerra de todos contra todos puede brotar el peor de los mundos para la sociedad. ¿Por qué el resultado tiene que ser la armonía? Y acá aparece otro contraste con lo que dice la economía clásica. Porque para explicar el cambio, Smith tiene que empezar suponiendo que hay una propensión a cambiar. Y entonces, explica la forma que tiene la relación social por algo que está en la conciencia, en lugar de explicar la conciencia por la forma que tiene la relación social. Uno tiene una propensión a cambiar porque su relación social es que uno tiene que actuar como personificación de sus mercancías. Y la segunda cosa es que Smith cuando mira esto, le parece que el carácter antagónico brota de una conciencia egoísta. Cada uno persigue su bienestar personal. Y entonces, hay un montón de discusiones (el marxismo analítico es especialista en esto) diciendo, bueno, pero en lugar de suponer esto, supongamos que, en lugar de perseguir el bienestar personal, hay una cosa que es "yo persigo el bienestar del conjunto, soy un individuo altruista y no egoísta". Cualquiera de esas dos discusiones está explicando la relación social por la conciencia, en lugar de explicar la conciencia por la relación social. ¡Claro que si yo

estoy planteando que todas mis relaciones son antagónicas, y que yo me tengo que afirmar como un individuo que realiza su trabajo de manera privada e independiente, que es un individuo libre, la forma de la conciencia que corresponde a eso es lo que se llama el egoísmo! Pero lo tengo que explicar a partir de la forma que tiene la relación social. No hacer al revés: ponerlo como un atributo natural del individuo humano y, a partir de eso, explicar por qué la relación social tiene la forma que tiene. (...) El marxismo analítico tiene muchas connotaciones con el socialismo utópico, con el socialismo de mercado, con el anarquismo. Son todos los temas de producción de mercancías. Como decía Marx, esto es la producción de mercancías sin la consecuencia de la producción de mercancías. Lo que quieren es que se sigan produciendo mercancías, y no pase lo que corresponde a la producción de mercancías. Quieren que esa producción de mercancías sea lo contrario de lo que es, sea una organización directa del trabajo social. (...) Esto es referido a que no quieren que el dinero tenga las funciones y propiedades...

Bueno, pasado esto, sigue el análisis de la primera fase de la metamorfosis de las mercancías. Y lo que va a ir desarrollándose es un doble proceso de despliegue donde, por un lado, el dinero va a ir apareciendo en su movimiento como... No sé si decir el término, después me objetan los términos... El dinero va apareciendo en este movimiento, se va afirmando como el representante del trabajo social porque, en la venta, una forma particular de producto del trabajo social (y por lo tanto, una forma particular de trabajo social) pasó a tener, ahora, la forma general del trabajo social, y se convirtió en dinero. Y al mismo tiempo, entonces, en ese dinero se está perdiendo de vista el contenido material de este proceso. Porque ahora aparece simplemente como que el eje de la cosa está pasando por el movimiento del dinero. Y es ese movimiento de dinero el que va a abrir la segunda fase de la metamorfosis, que es la compra, pero que, en realidad, cuando uno se la enfrentó (y como está enfrentado ahí) es inmediatamente lo mismo, es decir, la contracara de la primera fase, porque toda venta es al mismo tiempo una compra. Entonces, lo que va a aparecer acá es el dinero, en esta segunda fase de la metamorfosis, va a aparecer como el que puede reconocer ahora, no al producto de un trabajo determinado como trabajo social, sino a cualquier producto del trabajo como producto de un trabajo social. Y acá, aparece la figura como si las mercancías quisieran atraer a ese dinero. Y entonces, la otra cosa que va a aparecer ligado con la división social del trabajo, normalmente uno es productor de una cantidad, de tipos limitados de mercancías, y es comprador de una masa mucho más diversa de otros valores de uso. Y entonces, lo que aparece como el cierre de la metamorfosis de una mercancía, en realidad es la apertura de muchas otras mercancías; que cuando uno lo representa como M-D-M parece que fuera una relación inmediata, y en realidad es mercancía-dinero y, del otro lado, hay montón de otras mercancías distintas, el dinero se convierte en un montón de mercancías. Y acá lo que va a pasar, entonces, es que comprador y vendedor, compra y venta, en primer lugar, son las dos caras del mismo proceso. Y las personas, como personificaciones de las mercancías, tienen que pasar de un papel al otro. Primero, hay que ser vendedor; después, uno es comprador. Aparece esto que planteamos al principio: se arranca con un no valor de uso para uno, se termina con un valor de uso para uno. Y la unidad de todo este movimiento es la circulación de las mercancías. Ahí es donde uno ve que se estableció, se puso de manifiesto, que hay una unidad entre el trabajo social, hecho de manera privada e independiente, y el consumo social. Yo diría que paremos acá porque ahora, después, el eje de lo que va a seguir tiene mucho que ver con esto. Cada vez más, en este movimiento, el dinero (que es pasivo en este movimiento), son las mercancías las que separan de sí una para expresar su valor... Es más, cuando uno mira la expresión relativa del valor de una mercancía en otra que funciona como equivalente, el papel activo lo cumple la mercancía que expresa su valor. La otra cumple un papel pasivo, de reflejar el valor. Y lo que va a ir pasando en la circulación es que esto parece darse vuelta, y que parece que el dinero es el sujeto activo y que las mercancías son movidas por el dinero. Entonces, esto es lo que va a desarrollarse en lo que sigue.

24 - Medio de circulación (discusión diversa) – 08/09/2009

Lo que teníamos en lo que llegamos la vez pasada es que, cuando nosotros arrancamos, aparecía que no hay ninguna unidad en la organización de este proceso de metabolismo social. Con lo que vimos la vez pasada de qué pasa cuando una mercancía está producida en exceso o en defecto del tamaño que tiene la necesidad social por ella a su valor, lo que aparece es la primera manifestación del movimiento unitario de las mercancías, que ahora, las mercancías que son una misma clase, se

mueven todas juntas. No es simplemente que cada una se mueve como si no tuviera ningún tipo de... Digamos, como si no hubiera ninguna unidad en ese movimiento. Lo que sí tenemos es que esa unidad se realiza, no de manera directa, sino de manera indirecta. Y por eso, para poder realizarse de manera indirecta, es que el valor necesita tomar la forma de un precio que no se corresponde inmediatamente cuantitativamente con su contenido, sino que puede estar por arriba o por debajo de ese contenido. Y después, habíamos visto esto de qué pasa entonces con el carácter que tiene la relación entre... Es una relación entre las mercancías, porque la competencia es una relación entre las mercancías por cuál mercancía se puede vender respecto de otra mercancía que se puede vender, parte de la relación indirecta entre los poseedores de mercancías que nos ponía adelante de este carácter antagónico general de la relación social en el modo de producción capitalista. Entonces, con eso habíamos terminado la vez pasada. Y sigamos adelante.

Bueno, nosotros miramos el movimiento éste de las mercancías y lo que nos encontramos es que ese movimiento lo que encierra es un cambio de forma, un proceso de metamorfosis. Y que, para seguir analizándolo, nosotros lo que vamos a hacer es, de vuelta, acá aparece un supuesto. Una vez desarrollada la determinación, el supuesto cumple el papel de presentar la determinación realizándose, que ya sabemos que se realiza de manera indirecta, que ya sabemos que se realiza bajo la forma concreta de que el equilibrio siempre se manifiesta a través del desequilibrio... para seguir adelante, lo que vamos a considerar es como si la realización de las mercancías, el contenido de esa relación, se realizara idéntico a sí mismo en la forma. Esto quiere decir, como si tuviéramos el cambio de forma que no encierra la posibilidad, no encierra una diferencia de contenido, no encierra que de una mercancía pase capacidad para disponer del trabajo social a otra mercancía. Entonces, vamos a seguir como veníamos hasta acá, que era mirando la venta de las mercancías por su valor. Entonces, cuando uno mira el cambio de forma, vuelve a aparecer el doble carácter de la mercancía como valor de uso y valor, porque hay una transformación de una mercancía que es un valor de uso determinado, que se convierte en otro valor de uso, que, en realidad, es el representante de la riqueza social, es el representante del trabajo social, que su única función como valor de uso es representar al trabajo social. Y, a su vez, el dinero (que va a entrar en esta relación) se transforma, de la capacidad para disponer de cualquier modalidad del trabajo social, en una modalidad determinada, como un trabajo ya realizado que cobra una forma de valor de uso particular. Y acá, el desarrollo lo que va haciendo es ponernos delante de que, cuando uno está mirando el proceso, éste desde el punto de vista de lo que aparecía como el primer paso en la metamorfosis de las mercancías –y, por lo tanto, era una venta–, lo que encierra es, al mismo tiempo, el movimiento contrapuesto, que es una compra. Acá va a aparecer puesto en el desarrollo que haciendo Marx esto que uno ya vio antes, de que el dinero tiene que estar reconocido como el representante del trabajo social hecho de manera privada, y que, para poder funcionar como dinero, esta mercancía (en particular, el oro), ya tiene que aparecer como representante del valor. Y entonces, el paso que sigue es preguntarse, en este movimiento, por dónde entra el oro como dinero a la circulación. Y lo que va a aparecer es que entra desde su proceso de producción. Y acá simplemente está puesto así. Después esto va a reaparecer más adelante con una determinación que surge de la condición, justamente, de mercancía que tiene el oro. Y cuando la mercancía se convirtió en su forma de dinero lo que ha habido es, en primer lugar, la mercancía tuvo que reconocer en el oro la representación ideal del dinero; después, se tiene que haber convertido en dinero real; y, una vez que la mercancía se convirtió en dinero, uno mira el dinero y no tiene forma de reconocer de dónde venía, qué mercancía es la que tomó esta forma. Está borrada toda determinación particular del valor de uso que, en realidad, es el valor de uso que está transitando en el movimiento de cambio de formas, y que ahora tiene la forma de dinero.

Ahora, como uno está mirando el movimiento ése donde las mercancías van abandonando su condición, su forma concreta de un valor de uso determinado, y se van transformando en dinero, es el movimiento del dinero el que lo pone a uno frente al segundo paso, la segunda metamorfosis de la mercancía: el proceso de convertir el dinero en una mercancía en particular, el proceso de la compra. Acá va a aparecer que el dinero, en este proceso, en este movimiento para la compra, lo que va a aparecer es como si todas las mercancías que se pueden transformar en este dinero fueran como equivalentes especiales. Pero son equivalentes especiales que no tienen la potestad de representar trabajo social, sino que tienen que ser reconocidos como portadores del trabajo social. Y entonces, lo que va a aparecer es que las mercancías son las que se tienen que ocupar de atraer el dinero para que se realice esta segunda metamorfosis. El dinero tiene la potestad de reconocer qué

es trabajo socialmente útil. Lo que va a aparecer en este movimiento es lo que arranca presentándose como una diferencia simplemente formal entre la venta y la compra, pero que es lo que nos va a poner frente, de vuelta, de dónde se establece la unidad del proceso de metabolismo social. Porque, normalmente, el productor de mercancías va a vender una sola clase de mercancías, y va a comprar una diversidad de valores de uso. Y entonces, este ciclo de las mercancías que arrancó con una mercancía en particular, ahora se abre al movimiento general de las mercancías a través de la compra. Y lo que va a ir apareciendo entonces en el desarrollo, es que, en ese movimiento general, lo que se remarca es que esto constituye dos polos, pero que esos dos polos cada vez se los ve más... si uno al principio los miraba como una relación inmediata en la cual los poseedores de mercancías cambiaban uno con otro sus mercancías, acá la mediación del dinero va mostrando que estos dos polos están separados, y que cada vez se pueden separar más. Y entonces, va a aparecer que la figura del poseedor de mercancías (que al principio uno decía, bueno, es simplemente un poseedor de mercancías en la circulación) resulta que en un momento es vendedor, y en otro momento es comprador. Y entonces, en esta determinación como vendedor y como comprador, lo que hace es personificar cada uno de los pasos que tiene, que sigue la metamorfosis de su mercancía. Y acá lo que uno tiene es, desde el punto de vista puramente formal, un movimiento en el cual la mercancía va a partir de su forma como mercancía y va a terminar en su forma como mercancía. Pero lo que va a encerrar ese movimiento va a ser que va a arrancar siendo un no valor de uso para su poseedor y va a terminar siendo un valor de uso para su poseedor. Pero lo que se va a encerrar es... formalmente, las dos puntas son la mercancía, pero lo que va a encerrar es esta transformación. Y esta transformación, lo que nos pone de vuelta adelante es la unidad del proceso de metabolismo social. Esto es, la circulación de las mercancías, que es el lugar donde se pone de manifiesto esta unidad. No quiere decir que sea el lugar donde se realiza la unidad porque, en realidad, la unidad nace desde el momento de la producción. Ahí ya tiene que haber una determinación de unidad (que no es una unidad inmediata, siempre es una unidad indirecta). Pero lo que ocurre en la circulación de las mercancías es que ahí se pone de manifiesto la unidad, y la forma de ponerse de manifiesto es que las mercancías que sobran o faltan se van a vender por debajo o por encima de su valor.

Juan, perdoname. En las Jornadas Monetarias quedó pendiente dos desafíos muy grandes para que se pueda entender la situación financiera mundial. Una es que exista una moneda homogénea a todos los países. Y otro, que los estados contables sean exactamente con las mismas disposiciones en todos los países porque no se pueden comparar. Lo de la moneda ahora te estoy preguntando, ¿cómo podría ser eso?

Ahora llegamos a la moneda. Esperá un cachito más y llegamos a la moneda, que nos va a poner delante de una serie de cuestiones. No vamos a ir a esa tan compleja como la que vos planteás, porque eso presupondría mirar toda una serie de determinaciones que no van a aparecer. Pero sí nos va a aparecer justamente las determinaciones del dinero como moneda, y que tiene que ver con estas cosas que aparecen ahí, y está desarrollado, en particular, el problema de la moneda con carácter nacional y la forma de un dinero que corresponde a un determinado espacio nacional. Pero ahora seguimos. Lo que miraríamos en general de eso, ahora viene enseguida. Todavía faltan las determinaciones completas del dinero como ... (?)

Porque estaba basada en que las crisis, por ejemplo, no son regionales porque no pueden llegar a verse globalmente, porque tenemos distintos tipos de monedas, distintos patrones, distintos balances, con distintas conductas normativas. Entonces, que eso tiene que unificarse para poder comprar la homogeneidad que hay.

Sí, eso puede oscurecer, pero no es motivo para no ver la crisis. Pero bueno, dejémoslo, porque esto es del Tomo III.

¿Recién dijiste que la unidad del proceso de metabolismo social se realiza en la producción?

Arranca en la producción porque sólo se pueden consumir las cosas que se produjeron. Porque, si no, parece que hasta la circulación no hubiera unidad. Y entonces, yo quiero distinguir esto: no es que la unidad se realiza en la circulación. La unidad se pone de manifiesto, al mismo tiempo... no

me sale un término exacto... porque la forma en que se cierra la unidad es en la circulación. Ahí es donde se ve si sobra, falta. Y lo que sobra se vende por debajo del valor, y lo que falta se vende por encima del valor. Pero no es simplemente eso la unidad. La unidad arranca desde el momento de la producción social.

Claro, porque al momento de producir los valores de uso, ya se determina si es trabajo social...

Y no hay otras cosas para que se establezca esa unidad que lo que se produjo... esto suponiendo que una tomara cada ciclo de producción como si fuera una cosa en sí misma, y que después viene la circulación... no hay para consumir algo que no sea lo que se produjo. Pero además (esto va a aparecer desarrollado, en particular, en el Tomo II), no hay para producir en el próximo ciclo si no es porque se produjo en el ciclo anterior. No hay para consumir –pero no sólo individualmente, sino que no hay tampoco para consumir productivamente– si no es lo que viene del ciclo anterior. ¿Se entiende? Vamos a suponer así. Vamos a suponer que todos los medios de producción se consumen íntegramente en cada ciclo de producción. Lo que yo puedo producir mañana depende de los medios de producción que produce hoy. Entonces, la determinación de la unidad arranca con lo que produce hoy. No sólo que en la circulación se vendió más, se vendió por encima del valor, o se vendió por debajo del valor. No. La posibilidad de la reproducción material depende de lo que se produjo acá. Lo que pasa es que no es una unidad inmediata. Es una unidad que se realiza a través de que mañana se van a poder producir cosas que, en realidad, no se corresponden con lo que se hubiera producido si hubiera una unidad inmediata, porque van a sobrar unas cosas que va a haber que usar, y van a faltar otras cosas que no se van a poder usar. Y eso determina qué es lo que se puede producir la próxima vez. Pero vos querías decir algo más...

No, la pregunta es si venía por esto de que, al momento de producir el valor de uso, ya se determina si es socialmente necesario o no.

Lo que pasa es que ahora tiene esta determinación desarrollada, que la forma en que se lo reconoce como socialmente necesario puede encerrar una diferencia respecto de la cantidad de trabajo socialmente necesaria que se gastó. La forma en que se manifiesta el trabajo socialmente necesario encierra una diferencia cuantitativa respecto de su propio contenido. Cosa que después va a aparecer en un montón de determinaciones.

Pero, además, Juan, viendo lo que estábamos charlando la vez pasada, o sea, me parece que también está la otra parte que es el tamaño de la necesidad social, que es algo que ya está antes de la circulación.

En la unidad de este movimiento, depende de todo lo que entra en la circulación. Lo que después los economistas van a definir como la elasticidad precio cruzada depende, en realidad, en cada momento... esto es, tomando muy simplificado, como si todo cayera junto a la circulación, como si hubiera producción y ahora vino todo a la circulación para consumo individual y la próxima producción. En realidad, va a depender de la combinación de las cosas que sobran, faltan, o están en su medida, qué es lo que va a pasar... Vamos a ponerlo así, va a depender de esa combinación qué es lo que sobra y qué es lo que falta. En ese mismo momento va a quedar determinado qué sobraba y qué faltaba. Pueda haber algo que parecía que no sobraba, ni faltaba, y que, una vez que se puso de manifiesto que otras cosas sobraban y faltaban, esto empieza a sobrar o a faltar, y no se pueda vender por su valor.

Entonces, es ése es el momento en que se realiza la unidad.

Es el momento en que se pone de manifiesto que acá hay una unidad. Porque, en realidad, la unidad viene con lo que hay. ¿se entiende? Cuando yo digo “se manifiesta”, estoy diciendo es el momento... no quiero usar el término “realiza” porque lo estoy usando en dos... es como si yo dijera “es el momento en que se realiza la unidad”, entonces parecería que no hay una unidad que venga de la materialidad de la producción. Y, en realidad, hay una unidad que viene de la materialidad de la producción. Esa unidad no es inmediata y, por lo tanto, no se puede poner de manifiesto en el momento de la producción. En el momento de la producción no se ve si hay una unidad o no hay

unidad. Pero, en realidad, ya hay una unidad. Ya hay algo que se pueda hacer y cosas que no se pueden hacer. Hay cosas que se pueden consumir y cosas que no se pueden consumir. Con lo cual, supongamos que no va a sobrar absolutamente nada. Supongamos que todos los trabajos que se hicieron eran socialmente necesarios, pero no en las proporciones que se corresponden con el tamaño de la necesidad social por esas mercancías a su valor. Ya la unidad está dada. No se puede consumir otra cosa que lo que se produjo, ni se va a poder producir la próxima vez otra cosa que con los medios de producción que se produjeron.

Pero sí puede cambiar la necesidad social.

Pero la necesidad social lo que va a hacer es poner de manifiesto, “realizar” esa unidad. Pero no “realizar” porque no existía. Por eso yo uso el término... no me sale un término más claro para esto.

Pero una pregunta, Juan, en lo que vos decías, como habíamos empezado que la sociedad dispone de una masa total de trabajo que asigna a sus diferentes formas concretas de un modo particular. Digo, ahí se ve una unidad. Es el total del trabajo social que está repartido de una manera...

Pero, además, eso implica que la unidad que sigue tiene un contenido material. Porque la unidad en la circulación no se puede establecer si no es sobre las cosas que ya se produjeron en la producción. Entonces, no es que ahí se “realiza” la unidad. Ahí se pone de manifiesto cómo es la unidad, cómo es la realización de la unidad. No sé si queda claro.

Pero, del metabolismo social estamos hablando acerca de producción y consumo. O sea, y en esa línea, si vos tenés una de esas dos variables que está indeterminada, en realidad... porque si vos decís que la necesidad social puede variar en el momento, digamos, no de la producción, sino de la circulación, si puede variar la necesidad social en ese momento, o sea, éste no es el momento que se da la unidad.

Pero, a ver, pero la necesidad social va a variar según lo que se haya producido. No es que va a variar abstractamente. Cuando se dice que tiene tal elasticidad o tiene tal otra elasticidad, en realidad, eso abstrae de las determinaciones concretas de cada movimiento. Si hoy sobra de esto y falta de esto otro, eso que se llama “la elasticidad” no va a ser lo mismo que si sobra de esto, pero, en realidad, de esto otro no falta. Y la diferencia entre el precio al cual se va a vender la mercancía y su valor, esa mercancía que sobra, no va a ser lo mismo en un caso y en el otro.

O sea, digamos, la sociedad, como vos decís, tomando primero, por un lado, toda la producción y, después, toda la circulación. La sociedad hace toda la producción y, una vez que ya terminó la producción, ahí ya está, digamos...

Y la tiene que asignar al consumo social.

Claro, en ese momento ya están las determinaciones respecto de cómo va a variar la necesidad social de acuerdo a lo que se produjo.

Entonces, uno puede decir que “se realiza”. Pero, al mismo tiempo, si uno dijera simplemente que “se realiza” en la circulación, lo convertiría en una abstracción. Porque parecería que, porque sí, en la circulación hay cosas que se venden por encima del valor en una magnitud, o se venden por debajo del valor en una magnitud. Y no es porque sí. Es porque depende de la unidad material que tiene esa producción.

¿Sería la unidad del proceso de metabolismo social?

Sí, por eso, pero ahí se pone de manifiesto que acá hay una unidad; una unidad que sólo se puede realizar de esta manera indirecta.

Pero quiero decir, capaz que digo una barbaridad, pero entonces el proceso de producción y la circulación de las mercancías forman parte de una misma unidad que es la unidad del proceso de metabolismo social.

Sí, sí, son los dos momentos del proceso de metabolismo social. Perdón, falta el tercer momento, que es el proceso de consumo individual. Porque la producción es un consumo productivo, así que una parte ya está. Pero falta el momento del consumo individual. En la circulación es donde se pone de manifiesto la unidad entre la producción y todo el consumo: el consumo productivo y el consumo individual.

Para mí se realiza. Eso que llamábamos mercancía “se realiza” como mercancía, pasa a ser mercancía cuando logró hacer esa transformación y ese trabajo se transformó de trabajo en trabajo socialmente necesario de esa mercancía. No es que se transformó, pero convalida, y al convalidarlo, tiene otro carácter. Mi pregunta concretamente es: yo, para mí se podría decir tranquilamente que “se realiza” sin dejar de lado de que la unidad nacía en la producción y estaba desde antes.

Hay dos cuestiones distintas. Por eso yo digo, el término “se realiza” no lo quiero usar, simplemente, para no convertirlo en una abstracción de la circulación. Al mismo tiempo estoy diciendo “se realiza”; pero “se realiza” porque ahí se cierra la manifestación de esa unidad. En esta parte... en otra parte, las mercancías son el producto del trabajo social. Y el producto del trabajo social lo es en el momento de realizarse. Y lo que nosotros definimos como un trabajo social es el trabajo que satisface una necesidad social que está hecha en condiciones normales. Y ese trabajo de las cosas que sobran o de las cosas que faltan está hecho en condiciones normales. Por eso lo que no es mercancía tiene una situación distinta: es algo que no satisface una necesidad social, no importa a qué precio se la quiera vender. No hay ningún precio en el cual aparezca una necesidad social. Y, o la parte del trabajo que se gastó en producirla no era normal, y entonces, no se representa como el valor de las mercancías. Entonces, la mercancía puede entrar al cambio porque tiene valor. Nace como mercancía en el proceso de producción. Si no es producto del trabajo socialmente necesario, se murió antes de entrar. No consigue dar el salto adentro del proceso de circulación.

No consigue realizarse, claro.

Sí, pero acá... No, el trabajo no era socialmente útil. El trabajo ya se realizó. Después que uno lo hizo, el trabajo está realizado. No hay vuelta atrás. Salvo que uno vuelva a reprocesar la mercancía para tratar de cambiarla y convertirla en un valor de uso social, pero ya es otro proceso de producción. Fracasó cuando trató de poner de manifiesto que era producto del trabajo social, porque no era producto del trabajo social. Entonces, yo separo esas dos cosas. Ahí se pone de manifiesto que no era. No es que, las que sí se ponen de manifiesto como que eran, “se realizaron” en ese momento, en el sentido de que acá les apareció el atributo. Si no tienen el atributo, no pueden entrar al cambio. Por lo tanto, el cambio es después de tener el atributo. Entonces, son estas dos cosas distintas. Pero yo no quiero reducir la circulación como lugar donde se pone de manifiesto la unidad, a decir ése es lugar donde “se realiza” la unidad. Porque, entonces, convertiría esa unidad en una abstracción, que parecería que el movimiento de la circulación eso es un movimiento libre, independiente de la producción. Y no es independiente de la producción.

[Una compañera hace una intervención, no se entiende]

Vamos a ponerlo así. Acá hay un problema de terminología, de dónde viene la terminología, porque el mismo nombre “realización” (que es un término que uno usa), en realidad, es un término que tiene sustrato idealista, o un vínculo con una cosa idealista, porque es “acá viene la realidad”. Y, en realidad, siempre estaba en la realidad. Ahora, uno puede usar ese término en este sentido. El valor es ese trabajo que se representa como la capacidad de cambio. Y cuando la mercancía se cambia, es entonces cuando, no sólo se representa como capacidad de cambio, sino que uno podría decir “se realiza” como capacidad de cambio. De ser una capacidad de cambio que existía como una potencia a realizar, ahora esa potencia ya no está más. Ya se transformó en otra mercancía. Perdió su condición de atributo como potencia, y se convirtió en una potencia realizada. Pero, por eso, uno siempre usa el término de “potencia realizada” que tiene esa connotación de que, como si lo otro no

fuera real. Y lo otro es tan real como esto, sólo que pasó de una realidad cuya existencia actual era bajo la forma de una potencia, a la misma realidad, que es una potencia que existe como una forma concreta. No existe más como una potencia, es una potencia realizada.

[Un compañero hace una pregunta sobre la expresión “el salto mortal de la mercancía”, no se entiende]

No, porque lo que aparece como salto mortal (que es el problema de esto que a vos te preocupa del uso del término mercancía), en realidad, la que no da el salto mortal es porque no era una mercancía. Pero uno tiene que considerar que, en el desarrollo que va haciendo, es cierto que uno podría ser mucho más estricto y decir, bueno, eso no era una mercancía, no es el salto mortal de las mercancías. Porque las mercancías lo dan, y las que no son mercancías, no lo dan, así que no hay salto mortal. Pero cuando uno lo mira en el proceso de circulación, todas entran como si fueran candidatas a dar el salto mortal. Y resulta que ahí es que alguna falla en el salto. Entonces, son los problemas de... lo que pasa es que, si uno quiere nombrar la cosa por todas sus determinaciones a medida que va avanzando sobre formas cada vez más complejas, el nombre que le tiene que dar es cada vez más complejo, porque cada vez tiene que hacer más referencia a las cosas que venían antes. Entonces, es cierto que es una fuente de poca claridad, pero al mismo tiempo empieza a aparecer una cuestión práctica de empezar a darle un nombre que antes no se lo hubiera dado, y que ahora se lo empieza a dar. Y bueno, esto, ya habíamos visto, está en un montón de lados. Si uno lo mira en el desarrollo, con detenimiento, no se confunde. Ahora, si uno lo mira exteriormente, hay más riesgo, esto que vos decís, bueno, por qué el salto mortal de la mercancía si, en realidad, no era una mercancía. Pretendía que lo era. Bueno, entonces vamos a llamar a todos los que son, y pretenden que son, los vamos a llamar mercancías. Es el tránsito de antes hasta acá.

Juan, este acto y potencia, ¿vos creés que es el “en sí” y “para sí” de Marx? Porque una vez le pregunté a otro profesor... ¿Te acordás que yo te había planteado hace rato la pregunta de qué significaba cuando Marx decía “en sí” y “para sí”? Y otro profesor me comentó que él pensaba que significaba “acto” y “potencia” y que era algo que traía de Hegel. Te pregunto porque justamente acabás de usar esa...

No, yo no lo asociaría así, rápido. Después tendría que sentarme a pensarlo. Pero yo lo que encuentro es... miro cualquier forma real y lo que tengo delante siempre es una existencia actual, que, al mismo tiempo, es una existencia potencial. Encierra una potencia a realizar. Y que no hay ninguna existencia actual que no sea, al mismo tiempo, una potencia a realizar. Entonces, lo que digo es, ésta es una forma concreta que tiene una necesidad o una potencialidad que ya está realizada, y al mismo tiempo es una forma abstracta porque encierra una potencialidad a realizar. Y no quiero caer en el análisis que consiste en lo que se repite y lo que no se repite, pero si yo miro lo que se repite y lo que no se repite, toda existencia, toda forma de existencia que yo pueda enfrentarme siempre me enfrenta con esta condición. Siempre es una existencia actual que es portadora de una necesidad realizada (en estos términos que hablábamos antes), y que, a su vez, encierra una necesidad a realizar. En el único lugar donde no me encuentro eso es cuando miro la determinación cuantitativa aislada. Y entonces, sí me encuentro algo que, en realidad, tiene una potencia a realizar pero que no me la presenta. Entonces, yo se la tengo que desarrollar exteriormente. Pero toda forma de existencia es esto. Esto es la forma general de la existencia.

Y es que eso es una dualidad.

No, no, yo no sé si lo llamaría dualidad. Porque la dualidad me corre el riesgo de decir, bueno, está por una parte esto, y, por otra parte, lo otro. Yo digo es esto. Siempre se es una existencia actual que lleva en sí una potencia a realizar. Su actualidad es que tiene una potencia a realizar. Y ¿qué es el devenir? Es que ahí una existencia actual realiza esa potencia, se niega... se afirma en eso (porque es la existencia actual la que realiza la potencia), se afirma mediante su propia negación, y se determina como una nueva existencia actual que tiene una potencia a realizar.

Me mataste...

No se me ocurre, ahora, algún ejemplo menos...

O sea que esto acá es una potencia del pasado realizada, entre un montón de potencias que no se realizaron.

Pero, al mismo tiempo, es siempre una existencia actual que existe como una potencia a realizarse.

Y otra preguntita. En un momento dijiste, a ver si entendí bien, que había una diferencia cuantitativa entre el trabajo socialmente necesario contenido en la mercancía y el que es reconocido en la circulación de mercancías. ¿Sería esa una discusión valor-precio?

La mercancía que sobra o falta respecto del tamaño de la necesidad social por ella a su valor (y es un valor de uso social) se va a vender a un precio que está por debajo o por encima de su valor. El precio es la forma que tiene el valor. Lo que pasa es que acá lo que va a aparecer es que esa forma encierra una diferencia cuantitativa respecto de su propio contenido. Porque lo que contiene es el valor de esa mercancía. Ese valor se manifiesta cuantitativamente como una capacidad de cambio (por lo tanto, como una magnitud de valor) que es distinta al contenido que tiene. No sé si esto queda claro. Porque ésa es la forma que tiene el valor. El precio es la forma que tiene el valor de la mercancía.

Claro, el precio es la forma que tiene el valor, pero digamos que en el precio, con esta distinción que está haciendo entre valor-precio, como una distinción cuantitativa, podría decirse que en el precio juega otra determinación, o sea, entra a jugar en la determinación del precio otra determinación más que no está en la determinación del valor. Por lo que vos decías de...

Si yo lo dijera así sentiría que estoy diciendo una cosa que estoy explicando exteriormente, como si hubiera algo al cual le apareció otra determinación que lo afectó. Y no quisiera decirlo así. Lo que digo es: esto es el valor, que es una existencia actual, es una cantidad de trabajo socialmente necesario hecho de manera privada e independiente, que se materializó en la mercancía y que se representa como la capacidad de cambio que tiene esa mercancía. Hasta acá, eso se representa como la capacidad de cambio, aparece como la potencia para ser cambiado. La realización de esa potencia, que es que el valor se afirma mediante su propia negación como valor de cambio... porque además es eso, es una cantidad de trabajo que se pone de manifiesto, se afirma, como cantidad de trabajo bajo una forma que, no sólo cuantitativamente, sino que cualitativamente es distinto al trabajo. El valor tiene la forma de valor de cambio, no tiene la forma de su contenido. Entonces, en ese desarrollarse del valor tomando su forma concreta de valor de cambio, el afirmarse el valor mediante su propia negación (que eso es ser valor, pero manifestarse como valor de cambio) encierra, al mismo tiempo, la necesidad, por lo que es el valor (no porque le viene afuera, sino por lo que es el valor)... la necesidad de que, cuantitativamente, su expresión no se corresponda de manera inmediata con su contenido. No sé si quedó algo más claro o no. No es que desde fuera le apareció una determinación. Es que el valor es la forma en que se organiza el trabajo social en una sociedad donde el trabajo se hace de manera privada. La forma concreta de esa organización es que las mercancías se vendan por encima o por debajo del valor. No es una determinación exterior. Es propio del valor. Porque es el producto del trabajo privado (es el trabajo social hecho de manera privada), necesita ponerse de manifiesto como algo que es cualitativamente distinto (valor de cambio) y como algo que es cuantitativamente distinto (un precio que es una capacidad para ser cambiado distinta al contenido de capacidad para ser cambiado que tiene esa mercancía).

Juan, ¿se puede decir que el valor es una forma?

Es que todo es una forma, porque todo encierra una necesidad que está realizada dentro de... entonces, siempre es una forma. Yo por ahí tengo el vicio de usar el término "forma", pero en realidad todo es una forma. Porque todo es una existencia actual y, por lo tanto, es una necesidad realizada que, a su vez, encierra una potencia a realizar. (...) Toda existencia tiene un contenido de una forma que es distinta de su contenido. Yo no quiero ir a un terreno... no quiero ir a la fundamentación más, no sé si decir completa o qué, de por qué todo es una forma, porque en realidad eso uno se lo encuentra en la forma más simple de todas. Que en realidad la existencia más

simple es una forma, porque tiene una potencia a realizar que es... por eso no quiero enredar más, porque además hoy no vengo... cuando yo me enfrento... hago una aclaración. Yo hice unos talleres sobre el método dialéctico y cuando llegábamos a este punto era cuando una cantidad grande de gente se iba. Entonces, no quiero caer en ese punto. Pero si yo me pregunto por la necesidad de la necesidad (que ésa es la forma más simple)... yo me vengo preguntando por la necesidad de esto, la necesidad de esto, bueno, la forma más simple es la necesidad de la necesidad. Y lo que me encuentro como forma más simple de la necesidad de la necesidad es que es la necesidad de realizarse. Entonces, miro esa forma más simple y es, como potencia a realizar lo mismo que es como existencia actual realizada. Esto es extremadamente oscuro... por eso yo defino a eso... cuando digo "la materia" digo eso, ésa es la forma más simple de existencia de la materia.

¿Eso es Hegel?

No. Pensá que en Hegel nunca va a aparecer eso como la forma de la existencia real, porque eso no es el producto del pensamiento. Esto es lo que el pensamiento se encuentra cuando se pregunta por su propia necesidad. En Hegel siempre va a arrancar de un pensamiento que no se está preguntando por su propia necesidad, sino que es capaz de ponerse por sí mismo, por así decir, en movimiento, pensando algo que nunca se puede enfrentar, que es la nada. Porque uno no se puede enfrentar a la nada. Siempre se enfrenta a un concreto que está determinado. Entonces, la única forma de arrancar... ahí está el punto de partida de la inversión de Hegel, que arranca como si se enfrentara a algo que, en realidad, no se puede enfrentar. Es una construcción puramente ideal, no tiene existencia real. Entonces, en Hegel no va a aparecer un planteo así. Pero quedémonos acá, en este punto, y sigamos adelante.

Yo quería nada más saber cuándo aparece en el desarrollo –si aparece– el tema de la divergencia cualitativa.

La divergencia cualitativa aparecía ahí como una cuestión que brotaba formalmente del desarrollo de la exposición. Después no va a aparecer hasta el Tomo III... y hacia el final del Tomo III, que yo recuerde... a lo mejor aparece antes, pero pienso, el ejemplo del precio de la tierra no aparece hasta el final del Tomo III.

Claro, por esto era la pregunta. Y otra pregunta: lo del valor formal que tienen los medios de...

Sí, los gastos de la circulación...

También es una divergencia cualitativa, ¿no?

No, yo creo que ahí ya es otro tipo de determinaciones que, más que una divergencia cualitativa, ahí hay una cualidad distinta en el sentido de que hay, para ponerlo en términos inmediatos, hay valores de uso que son para el consumo de personas, y hay valores de uso que son para el consumo de personificaciones. Entonces, en ese sentido yo diría que no es un problema de divergencia, que no hay pero que aparece como si hubiera. Hay una sustancia que tiene una cualidad distinta. Y esa cualidad distinta es trabajo abstracto socialmente necesario para la circulación, hecho de manera privada e independiente.

Claro, no es que no hay trabajo como en la tierra.

Claro, ahí sí hay un trabajo pero que no sirve para las personas.

¿Pero ese trabajo produce valor?

A mi entender, se representa materializado en su producto, que puede tener una forma objetivada separada del trabajo o puede ser simplemente un trabajo para la circulación, a mi entender sí se representa como valor. Tiene la forma del valor. Marx hace alguna referencia, insistiendo en esto: tiene la forma de valor. Si no se representara como valor, entonces el dinero no podría ser el representante general del valor. Porque el dinero se produce para la circulación. Me corrijo en esto:

el oro que se usa en la circulación se produce para la circulación. El oro que se usa como valor de uso para otras cosas, ese otro oro se produce para las otras cosas. Pero el oro que se produce para funcionar como dinero, es un gasto de circulación. Y esa unidad de oro es la que tiene que ser portadora de la capacidad para representar valor. Si esa misma unidad no tuviera valor, entonces no podría representarlo. Yo miro esto y... en realidad, es al revés, empiezo mirando este problema y me pregunto por cuáles son las determinaciones que permiten que el oro funcione como dinero, y digo: es porque en él está encerrado valor. Que tiene esta otra determinación: el trabajo social hecho de manera privada e independiente para la circulación, materializado en sus productos, se representa como valor. Hago la aclaración que no es lo que dice Marx, pero a mi entender esto es lo que yo encuentro. Si no, no puedo seguir diciendo que el dinero es el representante general del valor.

Pero a mí me parece que Marx dice que sí produce valor. O sea, no produce una mercancía concreta, pero, de hecho, en el Tomo II...

...dice que no tiene valor, que es un trabajo improductivo, que es un trabajo para la circulación.

¿Y eso es lo que algunos llaman “valorización del capital”?

No, no, no, nada que ver.

O sea, que el trabajo improductivo igualmente entra en la cadena generando una especie de valor.

Cuando miremos el capital va a aparecer otra cosa. Porque a ese trabajo, desde es el punto de vista del capital, le pasa otra cosa. Que es lo que Marx va a marcar en...

¿Qué diferencia habría con ese trabajo, por ejemplo, entre un servicio de transporte y el trabajo de un vendedor?

El servicio de transporte hace a la transformación de la cosa en un valor de uso. Si no está donde yo estoy, para mí no es un valor de uso. Entonces, suponiendo que esa cosa sirve para las personas, es un trabajo que participa en la producción de ese valor de uso. El trabajo del vendedor como vendedor, que es convertir la mercancía en dinero, no hace nada con el valor de uso. El trabajo del vendedor que me entrega la mercancía sacándola de la estantería y dándomela a mí, esa es una parte del trabajo que hace al valor de uso de la mercancía. Pero el trabajo de convertir el dinero en mercancías... perdón, la mercancía en dinero, porque es un vendedor, no cambia la materialidad de ese valor de uso. Y, por lo tanto, no produce nada para una persona. Después, si uno mira si ese trabajo está hecho de manera privada e independiente respecto de la personificación que va a consumir el producto de ese trabajo (que no es el que compra, sino que es el que está vendiendo, esto sería, si es un vendedor independiente, tercero del que produjo la mercancía), lo que va a pasar es que el trabajo de ese vendedor se va a representar como valor. Y vuelvo a insistir: Marx hace un planteo que es distinto.

[Un compañero hace una pregunta, no se entiende]

A mi entender, no. Marx sólo va a poder explicar, sobre la base de lo que él hace, el trabajo de la circulación, después de que explicó la formación de la tasa general de ganancia. Y yo lo estoy poniendo adelante. No sé si queda contestada tu inquietud... Fijate, porque me interesa lo que te parece que dice que es un trabajo productor de valor. Hasta acá, en el Tomo I, siempre el trabajo que produce el oro aparece como productor de valor.

Sí, pero yo no hablaba del oro, estaba hablando de los servicios.

Los trabajos producidos para la circulación, los que son los gastos de circulación, marx va a decir “esto no produce valor”. (...) por eso, todo lo que dice es: “y acá se terminó”. No es que dice “pero, en realidad, este trabajo, cuando se hace de manera privada e independiente, sí se representa como valor”. No dice nada de eso.

Se puede representar como valor, pero ese valor tiene que salir de algún lado. O sea, para mí, en mi entendimiento respecto de ese tema en el Tomo II, era que apropiaba valor de la personificación...

Te falta una parte que es: eso es desde el punto de vista del capital. Pero hasta acá no vimos el capital. Entonces, si yo hago una caja registradora. No sirve para ninguna persona la caja registradora, sólo sirve para las personificaciones. ¿cómo sé yo, si soy un productor privado e independiente, que tengo que hacer una caja registradora para alguien? Me pasa lo mismo que si tengo que hacer zapatos para alguien. La necesidad social, o el carácter social de mi trabajo, se me va a representar como que yo produje un objeto que tiene la capacidad para atraer, en el cambio, a otras mercancías. Entonces, se va a ver representado como valor. Y, sin embargo, no va a servir para el proceso de metabolismo social, no va a reproducir a ningún ser humano. Entonces, si yo digo “esto es una deducción del valor que producen otros”, tengo que preguntarme cómo es que la caja registradora aparece como portadora de...

[Un compañero interviene, no se entiende]

No, no, se tiene que representar como valor. El trabajo que se gastó de manera privada e independiente para hacer una caja registradora, siendo un trabajo social para una personificación, sí, a mi entender, se tiene que representar como valor.

No es que apropiaba, lo que había dicho él...

Lo que pasa es que la sociedad gasta una cantidad de trabajo social, dispone para reproducirse como colectivo de personas del producto de una cantidad de trabajo social más chica. Entonces, aparece una masa de valor, y hay una masa de valores de uso... es decir, de esa masa de valor hay una parte que no le sirve a la sociedad para reproducirse, pero que es condición para la organización de esa reproducción. Entonces, le queda en el camino.

Juan, ¿entonces el dinero no se consume?

Ahora vamos a ir al movimiento del dinero.

Igual, esa diferencia de “no sirve para el proceso del metabolismo social, pero sí es condición en cierto modo de producción para que ese proceso se pueda organizar”... Como que esa diferencia a mí se me presenta muy sutil porque ¿qué cosas entonces son necesarias para el proceso de metabolismo social específicamente o qué cosas son condiciones para que eso se dé?

Sí, sí, así es. Pero el problema es que... el problema es así: primero, para poder contestarse, uno tiene que contestarse qué son estas determinaciones. No importa si esto es o no es. Entonces, uno empieza mirando un proceso de metabolismo, y entonces, lo que tiene es lo que entra en el proceso de metabolismo. Y ahí se enfrenta por primera vez a la mercancía, la determinación del valor, etcétera. Una vez que miró eso, ya tiene contestado qué era el valor y cómo se organiza, ve esa organización en movimiento, y cuando empieza a mirar esa organización en movimiento es que dice: “y acá hay que hacer más trabajo que ese que se hizo”. Y el producto de ese trabajo no sirve para reproducir personas. Entonces, se tiene que contestar sobre esa determinación. Y, hasta acá, es como si uno dijera, bueno, esto es el orden en el cual me lo enfrente y lo tengo que contestar, y lo contesté completo. Después aparece la inquietud que vos estás planteando acá, que yo creo que lo planteé una vez en esto. La producción de armas, ¿es algo que sirve para las personas o que sirve para las personificaciones? Bueno, el arma que lleva un custodio de camión de caudales sirve a las personificaciones. Ahora, el arma que utiliza un individuo, vamos a suponer, para cazar, es un valor de uso. No, acá estamos hablando del arma que usa para cazar a otro ser humano. ¿Por qué tiene el arma? Y, porque tiene una relación antagónica con el otro ser humano. ¿Por qué tiene una relación antagónica? Porque el trabajo social se organiza de manera privada e independiente. Entonces, ¿satisface una necesidad de persona o satisface una necesidad de personificación? (...) si necesita tener el arma porque si no tiene el arma, no puede comer porque le van a quitar la comida, entonces, uno diría satisface una necesidad de persona. Pero claro, le viene porque está en esa sociedad que tiene estas formas antagónicas. Entonces, cuando uno empieza a avanzar sobre

esas manifestaciones concretas, empieza a encontrarse con la dificultad de si puede realmente distinguir qué es y qué no es. Porque, además, en realidad, nosotros como ya lo planteamos otras veces, nos falta todavía la determinación de qué es una necesidad social. Hasta acá dijimos “esto es una necesidad social”. Ahora, por qué eso es una necesidad social, no aparece con más determinación de que, bueno, esto es un proceso de reproducción de la vida humana, así que se consumirán aquellas cosas que reproducen la vida humana. Pero por qué esto y no aquello, no apareció. Cuando yo arranqué hoy haciendo hincapié en la unidad (que fue lo que desencadenó toda esta diversidad de cosas) es porque uno arranca, y cuando arranca, lo primero que ve es que no hay ninguna unidad. No hay ninguna unidad, cada individuo produce mercancías con el control pleno sobre su trabajo individual, y hace lo que mejor le parece que puede hacer. Todo el desarrollo que va a ir apareciendo es el desarrollo de que sí hay una unidad, y que esa unidad todo el tiempo va a estar presente. No es una unidad inmediata, pero uno está mirando un proceso de metabolismo social que se reproduce, con lo cual, sólo eso le tiene que decir que, en realidad, alguna unidad hay; que se producen las cosas que hacen falta consumir, no importa cómo sabe cada uno si eso necesitaba consumir o no. Pero el hecho de que este proceso se reproduzca, está diciendo que hay una unidad. Hasta acá, la unidad parece establecida a posteriori. Primero, se produce, después se establece la unidad. Y cuando uno empieza a mirar el movimiento de las mercancías en la circulación, donde eso que por primera vez aparece la unidad, lo que yo quise decir remarcar es que no es que hay una unidad y acá es que se establece. En realidad, hay una unidad que subyace a esto y acá se pone de manifiesto, se resuelve esa unidad. La pregunta, en última instancia, para lo que planteás vos es: ¿necesito contestarme o no si este valor de uso determinado satisface una necesidad de persona o una necesidad de personificación? Si para la forma que le voy a dar a mi acción yo necesito diferenciar eso, entonces me tengo que contestar hasta el fondo qué es.

[La compañera repregunta, no se entiende]

Sí, es valor. Por eso, es otra determinación. Lo que yo digo es, no es la misma determinación primera que uno vio del valor, porque es un trabajo que satisface un tipo de necesidad social distinta. Pero es un trabajo abstracto socialmente necesario, que se materializó en su producto, y que se representa como la capacidad que tiene ese producto para relacionarse con otro en el cambio.

Por eso, aparece una nueva determinación de algo se defina como valor que es que tiene que servir para el proceso del metabolismo social.

Es una necesidad que no es del proceso de metabolismo social como tal, sino que es de la forma en que se organiza el proceso de metabolismo social.

Claro, exacto, pero si es así, no es valor.

No, a ver, el problema que yo tengo acá es... yo puedo decir acá hay dos determinaciones. Si yo llamo valor al trabajo abstracto socialmente necesario (hasta acá tenía eso), si a eso lo llamo valor, a esto le tengo que dar un nombre distinto, porque el sentido del “socialmente necesario” no es el mismo qué tenía en el otro. Ahora, yo puedo decir, bueno, formalmente tiene valor porque encierra un contenido de trabajo abstracto, no es que acá hago una separación de carácter cualitativo. Acá hay un contenido. Es un contenido distinto, tiene una determinación distinta a lo primero que llamé la determinación del valor. Pero una vez pasado ese punto, uno y otro no sólo son idénticos, sino que el valor del dinero sirve para representar que, desde el punto de vista del primer paso, no podría encerrar valor porque no satisface una necesidad de personas. Una vez dado el segundo paso, lo que me doy cuenta es que esta segunda determinación de esto que uno podría decir es la forma de valor, es lo que sirve para representar el valor de lo otro. Entonces, tengo que decir, en realidad, las dos determinaciones, que son dos determinaciones que puedo explicar en un paso sucesivo, las dos son el valor, porque se equiparan en el cambio un valor y el otro valor. Son iguales. Son iguales no simplemente cuantitativamente, sino cualitativamente: uno puede ocupar el lugar del otro.

Ah, estás haciendo una diferencia entre si se representa como valor o es valor.

Por eso, depende de qué quiera hacer hincapié. Si quiero hacer hincapié en que hay una diferencia, voy a decir “esto tiene la forma de valor, no se corresponde con la determinación más simple del valor”. Cuando lo mire en el movimiento concreto, voy a decir “esto tiene valor”, y no me voy a detener a hacer la diferenciación.

Yo entiendo eso, pero no sé por qué esa diferencia es necesaria como para decir en algún momento “ésta es la forma valor, pero no es valor”. Desde el principio de la determinación, las dos cosas no entiendo por qué no podrían ser valor (?).

Por eso, podría decir que tiene un contenido que se expresa con la otra forma, su contenido es distinto, un aspecto es distinto. Eso es cuando quiero acentuar que, en realidad, el contenido es distinto. Cuando no lo quiero acentuar, digo “es el valor de la mercancía”.

Para mí, el problema es importante como una forma más de ... (?) el trabajo improductivo.

Sí, sí...

Pero esto, Juan, ¿no sería un problema que se resolvería más adelante al ver cuál es el alcance que tiene la producción para las personificaciones? Para mí, se puede resolver más adelante viendo que, en realidad, la producción es para las personificaciones en este orden social.

Se me escapa al...

Está bien, lo vemos más adelante, pero para mí se resuelve más adelante, no veo realmente cuál es la diferencia entre la producción para las personas y para las personificaciones en este orden social, en el cual están vinculados a partir de las personificaciones.

No, no, vamos por partes. Ésta es la relación social entre las personas. Esto es una relación social entre personas, que actúan en su relación social como personificaciones, pero es una relación social entre personas. Como personas no tienen vínculo directo, por eso tienen que actuar como personificaciones. Pero esto yo creo que es importante marcarlo: es una relación social entre personas, bajo la forma de una relación social entre las cosas. Y por eso tienen que actuar como personificaciones.

Pero de ahí en adelante...

No, no. Es siempre entre personas. Porque ésta es la forma en que se organiza el proceso de vida humana. Y ahí sí hay un abismo de diferencia entre creer que el proceso se explica como un proceso de personificaciones, a reconocer que, en esa acción de las personificaciones, lo que está portado es la organización de la vida de las personas. (...)

Pero es un proceso de vida humana en tanto uno puede actuar como personificación y en tanto uno puede reproducirse como personificación.

A ver, la condición para poder realizarse como persona es actuar como personificación. La cosa es así: el sujeto de este proceso es la persona humana, y esto es lo que hace la persona humana. Lo que pasa es que uno se encuentra con una organización del proceso de vida social en la cual (todavía no porque eso no apareció) el sujeto inmediato... el sujeto último sigue siendo la vida humana... el sujeto inmediato ya no es la vida humana. Todavía eso ni apareció. Si uno mira algo, que falta un cachito para llegar... Si uno mira el movimiento de las mercancías en la circulación (y eso que aparecía es arranca con un no-valor de uso, se convierte en dinero, y el dinero se convierte en un valor de uso para uno que sale de la circulación y va al consumo individual o productivo), ahí está sintetizado quién es el sujeto de ese movimiento. Porque el movimiento se pone en marcha para satisfacer una necesidad de persona, es llegar al valor de uso. El objeto inmediato de ese movimiento es llegar al valor de uso. El sujeto de ese movimiento, el que va a satisfacer una necesidad suya en ese movimiento es la persona; con la mediación de que tiene que actuar como personificación, porque tiene que convertir su no-valor de uso en dinero para poder llegar a tener un

valor de uso. Entonces, ahí está sintetizado quién es el sujeto del proceso de vida social: son las personas, sometidas bajo la forma concreta de que tienen que actuar como personificaciones, que organizan su proceso de vida como personificaciones. Pero ése es su proceso de vida. Y después, cuando uno sigue adelante, siempre es el proceso de vida de las personas. Uno no se puede, justamente, no se puede olvidar que ése es el contenido de toda la organización de la vida social. Es la vida de las personas. Y cuando uno se enfrenta a eso se va a encontrar qué quiere decir la enajenación, que quiere decir estar sometido al dominio de las potencias sociales del producto del propio trabajo, que es el producto de la propia acción consciente y voluntaria, y no poder controlar consciente y voluntariamente el producto de la propia acción consciente y voluntaria. Pero eso no quiere decir que el sujeto de este proceso siempre son las personas.

¿Podríamos decir que con esto que acabas de decir, las relaciones sociales de producción son el contenido de todas las formas que estamos comprendiendo?

A ver, sí, yo no diría que son las relaciones sociales de producción. Yo diría que es el proceso de metabolismo social, que se basa en el trabajo, y que el trabajo es un trabajo social, es un individuo gasta su cuerpo para que otro reproduzca su... porta en su subjetividad individual las fuerzas productivas del trabajo social, eso es el contenido. Como todo proceso de metabolismo, tiene una organización. Esto que aparece en este modo de producción, esa organización, tiene la forma de la producción de mercancías. Esta es una organización de la vida social en la cual la producción material es, al mismo tiempo, la producción de la relación social. Uno está produciendo materialmente, y al mismo tiempo, está produciendo su participación en la organización de la vida social. Por eso es que le aparece como un atributo del producto y no como un atributo de la persona. No sé si contesto... Hoy ha sido una especie de catarsis, suma de cosas, disconformidades que venían acumulando... no sé si hay algo más que quieran... alguna disconformidad más. (...) tal vez ponga en evidencia que era medio prematuro que existiera una unidad.

[Una compañera hace una intervención sobre el capítulo 3 y la interdependencia social que no se veía en la producción, no se entiende]

Sí, sí, sí, aparece mencionado, ya referido de manera directa, porque ahí es donde se pone de manifiesto que uno tiene la interdependencia social. Cuando está produciendo, parece que no se tuviera ninguna interdependencia social, porque lo que se es, es un individuo que controla plenamente su trabajo individual. La interdependencia social aparecía simplemente como la conciencia enajenada: el individuo controla su proceso de trabajo individual, tiene que producir valor. Ésa era la forma que tenía su interdependencia. Ahora estamos en el terreno donde la interdependencia no se “realiza”, sino que se pone de manifiesto. Ahí es donde uno ve que, en realidad, había interdependencia social.

[Una compañera hace una intervención, no se entiende]

Es decir, ¿no se va a poder poner en funcionamiento decís vos? A ver, ahí no sé si te voy a contestar o hago una especie de asociación libre respecto de lo que vos... si hay un valor de uso que no se puede volver a producir, bueno, uno podría decir pueden pasar dos cosas. Si la vida humana es imposible sin consumir ese valor de uso, se acabó la vida humana. Como la vida humana es elástica, se tendrá que reproducir sin poder consumir ese valor de uso. Así que, hasta ahí, hay un proceso de reproducción de la vida humana. Ahora, me parece que tu observación va más a qué pasa con la cambiabilidad de ese producto.

[La compañera hace un comentario, no se entiende]

No, no, sí, la continuidad de la reproducción... pero por eso, las cosas que no se pueden reproducir implican... además, hay momentos en los cuales hay cosas que no se pueden reproducir y que tienen un efecto llamémosle catastrófico sobre la reproducción de la vida humana, porque la resolución de eso es que la vida humana se va a reproducir, supongamos, en una escala mucho más chica que la que había antes.

Porque quizás, producto de que no se puedan volver a reproducir, su cambiabilidad a la hora de ... (?) Van a hacer que sea necesario quizás más trabajo, o sea, del trabajo que se produjo en este periodo, gran parte va a estar destinada (o más de la cuenta) a ese bien que no se va a poder volver a reproducir y que es necesario para el metabolismo de esa sociedad. Y si lo deja de cara al próximo ciclo, en una situación diversa, tiene cierta incidencia en cómo encaran el próximo ciclo.

A ver, no sé si te sigo. Si no se puede volver a producir, seguro que el ciclo siguiente no puede ser igual al ciclo anterior porque algún valor de uso va a faltar. Puede ser que el hecho de que se sepa que el valor de uso va a faltar en el ciclo siguiente, haga que el tamaño de la necesidad social por esa mercancía, en este ciclo que sí hay, multiplicado. Y que entonces, esa multiplicación implique que, como hay esta cantidad y hay este tamaño de necesidad social, la forma en que se ajusta el tamaño de la necesidad social a lo que era, es que esa mercancía se va a vender por encima de su valor. Pero esa situación general es de cualquier mercancía, que hay más necesidad social que lo que llegó a la producción. En este caso, estaría mirando como una situación extrema en la cual es, bueno, esta es la última vez que llega. Esto ocurre... yo, en general, lo uso más adelante para explicar, cuando aparece el cambio en la productividad del trabajo, qué pasa con lo que está producido antes, cuál es el trabajo que determina el valor (?). Pero, de hecho, esa situación que vos planteás aparece presente todo el tiempo en todas las producciones que tienen un carácter estacional; que tienen un carácter estacional porque, en una época del año, la productividad del trabajo es más grande que el resto, y es tanto más grande que el trabajo adicional de almacenar esas mercancías, más que compensa la caída de la productividad del trabajo que implicaría producirlas en otro momento. Entonces, el valor de esas mercancías está determinado por la cantidad de trabajo que se gastó en producirlas. Y, como son mercancías donde la productividad del trabajo está sometida a condicionamientos naturales que no se pueden controlar, es una productividad del trabajo que es fluctuante de un ciclo de producción al otro. Entonces, en el momento en que apareció la producción nueva, suponiendo que la necesidad social se ajuste al valor, las mercancías ésas se venden por su valor, que es un valor que va subiendo a lo largo del año porque cada vez hay más trabajo de almacenamiento puesto. El trabajo que produjo la mercancía está cada vez conservado en una masa de valores de uso que se va reduciendo porque hay merma, entonces, se va vendiendo por lo que es su valor, que va cambiando a lo largo del año. Cuando se acerca la siguiente, por llamarlo, cosecha, lo que va a ocurrir es que depende de qué pase con la productividad del trabajo de la siguiente cosecha que se empieza a afectar el precio al que se vende esta mercancía. Pero eso sólo es en la medida en que se puede adelantar consumo o se puede postergar consumo. Si no se puede... esto quiere decir, si se puede postergar consumo, y se sabe que la próxima tanda viene con una productividad del trabajo más alta, con lo cual el valor va a ser más bajo, entonces, se deja de comprar, se achica el tamaño de la necesidad social hoy, porque total se pasó para mañana. Y entonces hoy, esa producción que estaba ajustada al tamaño de la necesidad social, se encuentra con que la necesidad social se le achicó, y que para poder venderse empieza a caer el precio, que va a terminar de caer cuando salga la cosecha nueva. Si, al revés, la productividad del trabajo del ciclo siguiente va a ser muy baja, entonces, en la medida que se puede adelantar consumo, lo que va a pasar es que la necesidad social va a crecer porque va a decir "mañana lo voy a tener que pagar al doble, entonces me lo compro hoy"... el tamaño de la necesidad social va a crecer, y la mercancía ésa se va a empezar a vender por encima del valor. Y cada ciclo se va a reproducir en distintas condiciones, porque de repente hay más (cuando hay mayor productividad del trabajo), y al ciclo siguiente hay menor productividad del trabajo...

O sea, ciclo a ciclo la disposición del hombre para decir qué produzco o qué no produzco, en realidad, es en base a algo que se va a poder volver a producir. Cuando dice cómo se va a ir moviendo el proceso de producción de la sociedad, es siempre en base al resultado de la unidad del proceso y lo que puede volver a producir después. Ese bien que se dejó de producir no va a incidir en cómo se vuelve a producir, porque ya no se puede volver a producir más.

Y todo lo que vas a tener es una diferencia que, sea más o menos, es cero. Ahora, no sé si vos estás pensando en qué le pasa al valor de esa mercancía... es decir, que es una mercancía cuyo valor de uso no se consume íntegramente en el ciclo de consumo que corresponde a su producción,

sino que conserva su valor de uso. Porque ésa es la que aparece como una determinación... puede ser una obra de arte, que conserva su valor de uso...

[La compañera interviene, no se entiende]

Se me escapa qué consecuencia sacás de eso. Si hay algo que no hay más y se usaba como medio de producción, se usaba como medio de vida, de ahí en más la sociedad no puede ni producir en base a eso, ni consumir en base a eso. Y se le cambió la forma material de la producción. Si vos estás pensando en cómo se establece la unidad, en realidad, a nosotros nos falta eso y, en realidad, esto recién aparece en el Tomo III. Y por eso es que uno, a esta altura, no puede explicar la competencia. Puede decir "hay una relación de competencia", pero no puede explicar la unidad del movimiento de la competencia, que tal vez sea a eso a lo que vos te referís. Pero, de todas formas, si uno piensa en algo que no se puede producir más, y bueno, la vida humana se tiene que arreglar sin eso que se puede producir. Si eso entraba en un proceso de producción en el cual venían otras cosas que se asociaban con eso, y los que producían esas cosas no se avivaron de que la próxima no había ese otro elemento, eso que produjeron va a aparecer la próxima desde como que sobra hasta que no es un valor de uso, porque era para utilizar junto con esto. Entonces, se va a tener que ajustar la producción social, va a ser un ciclo siguiente en el cual, supongamos que esto fuera un ... (?) Desajuste, hay menos valores de uso de los que se gastó su trabajo la fase anterior, y la fase siguiente eso se tendrá que corregir. Como es una organización indirecta, eso en realidad pasa todo el tiempo, no importa que se pueda producir o no se pueda producir la vez siguiente. Todo el tiempo hay un desajuste. Y, si uno dijera la unidad llamémosle óptima ocurriría cuando todas las mercancías son producidas en la cantidad exacta, que corresponde a la necesidad social por ella. Y esto nunca ocurre. Siempre sobran, siempre faltan, con lo cual siempre la reproducción es una reproducción por así decir defectuosa. Siempre está reproduciéndose con un gasto de cosas que no le sirven.

[La compañera interviene, no se entiende]

No, pero fijate que no hay una intención. Acá, si leés, la unidad es indirecta. Y entonces, no hay una intencionalidad directa de que esto no suceda. Nadie tiene la potestad de resolver que esto no suceda. Nadie quiere que esto suceda. Además, en particular, nadie quiere que le suceda a uno mismo. O uno quiere que a los demás les suceda la desgracia, y que a uno le suceda lo mejor. Pero no hay una voluntad colectiva que diga "acá lo que hay que hacer es reproducir este proceso de vida humana".

[La compañera interviene, no se entiende]

Por eso, ésas son las formas de la competencia que, cuando uno mira la producción de mercancías (así, como simple producción de mercancías), lo que se encuentra es que falta la unidad, falta qué es lo que rige la unidad, cómo se establece la unidad. Y es por eso que no puede existir una sociedad de simples productores de mercancías porque no tienen cómo establecer la unidad de su proceso de metabolismo social. Les falta la relación social que establece la unidad. Entonces, en las sociedades donde aparecen productores de mercancías, simples productores de mercancías, en realidad, siempre son individuos sujetos a relaciones de dependencia personal. Por más que uno los usa como el ejemplo del individuo libre y demás, uno dice el artesano de la sociedad feudal está sujeto a relaciones de dependencia personal de carácter directo, que le dicen qué es lo que puede producir, cuánto, cómo. Y no puede producir ninguna otra mercancía, con lo cual, eso es lo que regula cómo se ajusta la producción al tamaño de la necesidad social. El campesino libre en general pertenece a una comunidad, y dentro de su comunidad está lleno de relaciones de dependencia personal. Y así sabe qué es lo que tiene que hacer. Pero bueno, eso lo vamos a ver un cachito más adelante. No sé si alguno...

Vos dijiste que nadie tiene la potestad de decidir cuánto... si se puede una mercancía ajustar a la necesidad social, y demás. Yo lo pensaba en la mercancía fuerza de trabajo, si uno en general piensa...

Ya te fuiste... Ya te fuiste, pero, de todas formas, nadie puede regular la cantidad de la producción de esa mercancía. No es potestad de nadie.

Claro, pero uno entiende que, en el modo de producción capitalista, el hecho de que haya más oferta de la mercancía fuerza de trabajo es algo que le conviene al modo de producción capitalista, digamos, a los dueños de los medios de producción, porque pueden comprar una mercancía más barata. Entonces, uno especula que eso es algo relativamente consciente, no sé cómo decirlo.

Si vos lo tenés que explicar así, estás en flor de problema. Lo tenés que explicar por la propia relación social, no por la voluntad directa. (...) se regula por la determinación específica porque es una mercancía específica. Pero no se regula porque alguien dice "tiene que haber de más". Es porque la relación social general dice "tiene que haber de más". Y eso está portado en la conciencia y la voluntad, no sólo de los capitalistas, está portado en la conciencia y la voluntad de los obreros.

Yo lo único que te pido es que no me respondas "esto lo vamos a ver en el Tomo III"... Lo que no terminamos de ver es cuál es la determinación de la necesidad social.

No, pero eso lo vamos a ver en el Tomo III, eso está desarrollado plenamente en el Tomo III. Pero lo que vamos a ver... Para tranquilizar las angustias... Nosotros arrancamos sin ninguna unidad, sin ningún control sobre el carácter social del trabajo, y lo que nos vamos a encontrar es que, en realidad, hay un control sobre el carácter social del trabajo; hay una unidad que, de lo que estamos hablando es de esa unidad. Pero Marx, a cierta altura, va a dar una respuesta a eso, sobre el final del Tomo I, no en el Tomo III. Llega un momento que dice "pero esto es al revés de todo lo que vimos hasta acá, esto es lo contrario de lo que vimos hasta acá", que es cuando aparece cuál es la unidad. En un momento de su desarrollo, ahí aparece cuál es el contenido de esa unidad. Y uno dice, ¿entonces por qué no arrancamos por acá? Y la respuesta que va a dar es porque, en realidad, uno nunca se enfrenta a esa unidad de manera inmediata. ¿Qué es lo que uno se enfrenta cuando arranca? Las mercancías que se mueven como si no hubiera ninguna unidad. La única forma de llegar a descubrir esa unidad es empezar por la manifestación inmediata de esa unidad que, como no es una unidad directa, sólo se puede manifestar como la aparente falta de toda unidad. Sí, todo el tiempo... y yo hago mucho hincapié en eso, porque justamente me parece esencial ver la unidad. Y muchas veces, en los planteos estos, el planteo es al revés: se insiste en que no hay unidad, se insiste en la forma caótica (porque tiene una forma caótica), pero como si ése fuera el contenido, y se deja de lado esto. Hay planteos dentro de los economistas marxistas, planteos de Freeman y Carchedi, que lo que dicen es que todo el que habla de unidad ése es un neoclásico, es un economista vulgar, porque acá todo lo que hay es un desequilibrio. Y Marx lo plantea muy claramente, lo que yo dije la otra vez: uno no puede explicar el desequilibrio si uno no explica la norma. Pero lo que pasa es que para llegar a la norma tiene que arrancar por el desequilibrio, por su manifestación, y empezar a descubrir qué es lo que había dentro de ese movimiento aparentemente caótico. Y entonces, después volver a explicar por qué tiene que tener la forma de un movimiento caótico. Porque después, la otra línea que hay en muchas de estas cosas, dentro también de la economía política marxista, es la línea que dice "acá hay una unidad inmediata, y todo se explica a partir de la unidad inmediata". Decir "no hay unidad" y decir "no hay unidad inmediata", son dos apariencias. El problema es que hay unidad, pero no es inmediata.

[Un compañero hace un comentario sobre la inconsistencia de quienes plantean que hay una unidad inmediata, usa la expresión "se derrumba" para decir que no tiene sustento. No se entiende]

Nosotros lo vimos antes de que vos te incorporaras, cuando estábamos viendo las dos líneas dentro de la economía política marxista. Y una de las líneas dice que para explicar el valor hay que empezar por la unidad del proceso de metabolismo social; que, establecida la unidad, entonces quedan establecidas las relaciones de cambio entre las mercancías. Eso es pensar que el trabajo que produce mercancías es un trabajo directamente social, que es lo contrario de eso. Ahora, sí, después de eso, ¿cuáles son algunas consecuencias políticas de eso? Una de las consecuencias políticas de eso es que la conciencia es por naturaleza libre; sólo existe la conciencia libre porque, por naturaleza, todo trabajo produce objetos cambiables. Y, por lo tanto, todo trabajo es del productor de mercancías. Pero resulta que no son mercancías, sino que son el producto del trabajo

directamente social. Entonces, acá el problema es un problema de enfrentamientos entre conciencias libres: unas que tratan de oprimir y otras que tratan de no ser oprimidas. Y de eso se sacan consecuencias de formas de acción política. Una de las consecuencias de organización (más allá de la forma de acción política) es que se dice, bueno, como esto es así, la forma de superar el modo de producción capitalista es el desarrollo del socialismo de mercado. Entonces, eso tiene una presencia política muy fuerte. No sé si se viene abajo. El término “se viene abajo”, se viene abajo, sí, uno dice, bueno, esto es inconsistente. No se viene abajo en cuanto existencia real: es una forma necesaria de la conciencia que está prisionera del fetichismo de la mercancía.

Tampoco en el tema de entender cuáles son las consecuencias políticas que llevan a eso, porque cuando vos nos planteaste el tema de Rubin y la Unión Soviética, que el objetivo era ocultar que existía el trabajo privado dentro de la Unión Soviética, ahí hay cosas que están claras en las consecuencias políticas que tienen los planteos. Entonces, el tema de “no entienden nada”, digo, hay cosas que se entienden adónde pueden llegar a llevar.

Sí, sí, el que es portador de esa conciencia no se reconoce en su determinación, pero sí juega un papel. No es un accidente, no es una desgracia, no es que se equivocó, y le erró porque miró mal. Hay una necesidad, que ya vamos a ver cómo se determina. Ésta la vamos a ver mucho antes que el Tomo III.

25 - Medio de circulación y moneda – 15/09/2009

Lo que nosotros estábamos mirando era todo este movimiento que constituye, en su unidad, el proceso de circulación de las mercancías. Entonces, vamos a seguir adelante con el desarrollo que va apareciendo en ese proceso de circulación. Y lo próximo que va a aparecer en el desarrollo es que el proceso de circulación de las mercancías no es simplemente un proceso de intercambio directo de producto, sino que está presente la mediación del dinero; que esa mediación del dinero le da a este movimiento la potencia de que se pueden separar temporal y espacialmente los dos polos de toda relación de cambio. Y entonces, de acá van a ir apareciendo toda una serie de determinaciones, pero lo que básicamente va a aparecer es que esto puede separar absolutamente el lugar donde se hace la venta del lugar donde se hace la compra. Lo puede separar temporalmente. Y lo otro que va a ir apareciendo es que, por esta separación, el dinero va apareciendo como si tuviera... se va creando la apariencia, como si tuviera movimiento propio en la circulación. Porque siempre que hay un cambio de mercancía, ese movimiento y la mercancía... nosotros teníamos que entraba en la circulación para salir al proceso de consumo... ese movimiento siempre aparece teniendo como contrapartida un movimiento del dinero. Entonces, siempre parece que en la circulación el dinero se queda en ese movimiento de la circulación.

Bueno, después va a haber alguna crítica respecto de la apariencia de que, en realidad, puede haber una unidad inmediata (cosa que nosotros estuvimos viendo bajo distintas modalidades), y esto va a ir abriéndose cada vez más respecto de que, para poder comprar, hay que haber vendido, pero no es necesario comprar después de haber vendido. Entonces, los dos polos de lo que constituía la unidad del proceso de metabolismo social se manifiesta en la circulación, se pueden a empezar a separar cada vez más. Y entonces, acá no hay una unidad inmediata entre compra y venta, pese a que toda venta es al mismo tiempo una compra, esto no quiere decir que, inmediatamente, a cada venta lo siga una compra. Y entonces, Marx va a hacer en esto la referencia a la separación que se está produciendo, en esto que era la forma en que se establece la unidad del proceso del metabolismo social. Lo que va apareciendo es que esta unidad está cortada en dos movimientos antitéticos, que cada vez se van separando más (o encierran la posibilidad de separarse más), y que entonces, lo que uno tenía cuando arrancaba... es decir, las mercancías sólo se podían cambiar si estaban producidas en el tiempo de trabajo socialmente necesario. Nosotros ya vimos que eso toma una forma concreta que es lo contrario en cuanto las mercancías se pueden vender por encima o por debajo de su valor, y que ésa es la forma en que se establece la unidad entre producción y consumo social. Ahora, lo que va a aparecer es que aún esa unidad establecida de esa forma puede separarse en tal grado entre sus dos puntos, entre sus dos extremos, que se interrumpa el movimiento, y que el movimiento sólo se pueda resolver bajo la forma de una crisis, de un restablecimiento violento de la unidad. Y aparece la observación que ésta es la primera vez que

se habla de la crisis, pero en realidad el cambio de mercancías abre la posibilidad de la crisis, pero no presenta las determinaciones respecto de la necesidad de la crisis, más allá de una posibilidad que tiene un carácter, uno puede decir, formal. La forma del proceso de circulación es el que abre la posibilidad de la crisis, pero no va más allá de esto.

Entonces, mirada esta cuestión, lo que va a aparecer es una síntesis de todo el desarrollo que se hizo hasta acá que, de vuelta, marca qué papel juega la definición dentro de este desarrollo dialéctico, porque, una vez terminado de presentar todas las determinaciones que están en juego, es que aparece, como síntesis de esas determinaciones, la definición. Y es que acá aparece por primera vez, entonces, porque dice cuando el dinero funciona mediando en la circulación de las mercancías, cumple el papel de medio de circulación. No se arranca con la definición de medio de circulación y después se mira cómo funciona, sino que es al revés. Primero se mira cómo funciona; cerrando todo el proceso aparece la definición como una síntesis de las determinaciones.

Y lo que va a seguir en el desarrollo, entonces, ahora es, como uno ya tiene el dinero como medio de circulación, lo que va a mirar es cómo se mueve el dinero, cuál es el curso que sigue el dinero en la circulación. Y lo primero que tiene es, lo que teníamos por ahí es que acá hay un movimiento de carácter cíclico, que si uno prescinde del contenido del movimiento, en realidad, hay dos valores de uso distintos en cada punta, lo que hay es un puro cambio de forma de mercancía en dinero, de dinero en mercancía. Y que, en ese puro cambio de forma, el movimiento cíclico está del lado de la mercancía, no está del lado del dinero. Esto va a tener un sentido que después uno se lo va a encontrar más adelante. Entonces, hay un movimiento de carácter cíclico que, en realidad, cuando uno está mirando un proceso de reproducción del metabolismo social debería encontrar una forma de este carácter. Pero lo que va a ir presentando esto es que el dinero no tiene un movimiento cíclico, hasta acá; que, al contrario, el curso que va siguiendo el dinero pasando de una mano a otra, va a implicar que se va a ir alejando del punto por el cual entró a la circulación, se va a ir pasando de una mano a la otra y se va a ir alejando de ese punto. Y que, en ese movimiento de compra-venta, el dinero justamente va a actuar como medio de compra, va a realizar el precio de las mercancías, y, al realizar el precio de las mercancías, va a hacer que la mercancía pase de la mano de un poseedor a la mano del otro poseedor. Y este movimiento del dinero va a ser continuo. Y entonces, si uno mira este movimiento y se detiene en la apariencia del curso del dinero, lo que va a aparecer es que la determinación está invertida. El movimiento de las mercancías –el movimiento cíclico, además, de la mercancía– es el que hace moverse al dinero, pero cuando uno mira de manera parcial el movimiento de la circulación, lo que se va a encontrar es esto, que la mercancía entra a la circulación y sale de la circulación para satisfacer su determinación como un valor de uso. Va a pasar a la esfera del consumo. Y, en cambio, el dinero se queda siempre adentro, y entonces, se produce la apariencia de que es el movimiento del dinero el que hace moverse a las mercancías. De entrada, cuando uno estuvo mirando la expresión de valor, la forma de valor, lo primero que tenía era que la mercancía que expresa relativamente su valor, ése es el sujeto activo de la relación, ésa entra a la relación para expresar su valor. La mercancía que funciona como equivalente cumple un papel pasivo: pone su cuerpo para que la otra exprese su valor. Cuando uno mira el movimiento del dinero, lo que se encuentra es otra vez esta determinación. Hago una aclaración más. Cuando uno miraba la expresión de valor, como el valor de una mercancía se expresa en el cuerpo natural de otra, parecía que era un atributo del cuerpo natural de la otra tener esta capacidad para representar valor. Y entonces, estaba invertido: parecía que era una propiedad del dinero, el equivalente, pero después del dinero... no que las mercancías expresaran su valor en él, sino que incluso aparecía invertido (y en alguno de los casos que nosotros miramos esto aparecía así) que es el dinero el que determina las mercancías como objetos cambiables; que cuando las mercancías entran en contacto con el dinero, se convierten en objetos cambiables. Entonces, aparecía como propiedad del dinero. Cuando uno mira el proceso de circulación, esa inversión vuelve a aparecer bajo esta forma. Parece que es el movimiento del dinero el que hace moverse a las mercancías, cuando en realidad es el movimiento de las mercancías el que se refleja pasivamente en el movimiento del dinero. Y acá uno puede recordar una observación que hace Marx en los *Manuscritos de 1844*, que a lo mejor ya la mencioné, que tiene que ver con el método, donde hace esta observación diciendo “*la lógica es el dinero del espíritu*”. Y lo que va a aparecer ahí es la lógica parece hacer moverse a los conceptos, a las categorías, y parece ser el que tiene la capacidad de ponerse en contacto con esas cosas de que por sí son inmóviles, y ponerlas en movimiento. Y acá va a aparecer, uno puede encontrar el por qué

haber usado esa figura de que la lógica es el dinero del espíritu, porque se corresponde con esta misma inversión.

Bueno, entonces, lo que vamos a tener acá es, en estos procesos de metamorfosis, donde hay una compra y una venta... esto más o menos repite cosas que vimos antes. Del lado del comprador, va a aparecer el representante general del valor, una mercancía que es absolutamente enajenable; del lado del vendedor, va a aparecer un valor de uso particular que tiene que convertirse en dinero. Y después, al revés. Es decir, mirado al revés, el dinero aparece como inmediatamente enajenable, y se tiene que convertir en un valor de uso en particular. Lo que va apareciendo en el propio movimiento del dinero, lo que va apareciendo más manifiestamente, es esta condición en la cual el dinero es la capacidad para disponer de cualquier forma concreta del producto del trabajo social hecho de manera privada. Eso es lo que va apareciendo. El dinero, como inmediatamente enajenable, es la capacidad para disponer qué es el producto de un trabajo social... Perdón, de disponer qué es el producto social de un trabajo privado; que el dinero tiene la capacidad de reconocer al producto de cualquier trabajo privado como socialmente útil.

Bueno, tenemos esta situación que el dinero se queda en el movimiento de la circulación, y entonces aparece una cuestión que está desarrollada a lo largo de varios pasos, pero que uno puede sintetizar en esto, que es la pregunta de cuánto dinero cabe adentro de la circulación. Ya que el dinero se va a mover en la circulación, y uno hasta acá lo tiene en estas condiciones, la pregunta que va a aparecer como necesitando contestarse, como una determinación de magnitud (ya no es una determinación cualitativa de la función del dinero, es una determinación de magnitud en función de esa determinación cualitativa), la pregunta es cuánto dinero cabe en la circulación. Y acá hay que acordarse que se está hablando del dinero que es el oro, y lo que va a aparecer es la construcción como relación de magnitud sólo se puede conocer bajo la forma de lo que uno llamaría un modelo. Y lo que viene acá en el desarrollo es la construcción de un esquema, un modelo de determinación de la cantidad de dinero que cabe en la circulación. Y entonces, como todo modelo, lo que hay que empezar a hacer es empezar a enunciar las condiciones sobre la base de la cual se está haciendo una representación. Porque acá, todas las relaciones de magnitud como relaciones de magnitud, el conocimiento dialéctico necesita tomar la forma de una representación. La representación lógica es la forma genuina de apropiarse en el pensamiento de las determinaciones de cantidad, las determinaciones cuantitativas. Entonces, acá entramos en el terreno de estamos haciendo una representación. Y para hacer esa representación, el desarrollo que se vino haciendo hasta acá tiene que poner ahora, como si fuera una determinación inmediata, las condiciones para hacer la medición de la magnitud. Y por eso van a aparecer una serie de aclaraciones respecto de qué es lo que se trata. Las aclaraciones van a empezar siendo... acá uno se está preguntando por cantidad de dinero, y entonces tiene que definir en qué ámbito. Y, entonces, la definición del ámbito tiene dos alcances. Uno es, por así decir, de qué ámbito espacial se está hablando. Y Marx va a decir un país. Con lo cual está definiendo esto. Y, al mismo tiempo, va a haber otra definición que es en qué tiempo. Y, entonces, lo que va a aparecer es, bueno, no importa cuál es esa unidad de tiempo: puede ser un día, puede ser un mes o puede ser un año, pero lo que sí tiene que estar definido es de cuánto tiempo estamos hablando. Y acá hay que considerar que cuando uno mira lo del tiempo, lo que se encuentra es que por primera vez hay una determinación que recorta algo de manera exterior al propio movimiento de las mercancías. Porque nosotros, hasta acá, siempre que teníamos el movimiento de las mercancías, lo que teníamos era la unidad que estábamos mirando era dada por el ciclo del movimiento de las mercancías. Y ahora acá apareció una unidad exterior que es poder tomar todas las unidades exteriores de este tipo son unidades de carácter temporal. Y esto también va a aparecer después en el desarrollo.

Después, para poder hacer esta medición —esto es, qué cantidad normal de oro entra en la circulación— entonces, la otra definición de punto de partida para esta construcción es, bueno, vamos a considerar que las mercancías se venden por su valor, porque si se venden por arriba o por debajo de su valor eso implica que tiene que haber cantidades distintas de dinero. Entonces, el punto de partida de la definición de la cantidad de dinero, la condición normal es que las mercancías se venden por su valor. Y la otra condición para hacer la medición es decir, bueno, las mercancías se venden por su valor, no hay cambio en el valor de las mercancías, pero tampoco hay cambio en el valor del dinero. El trabajo necesario para la producción del oro está dado, y el trabajo necesario para la producción de las mercancías está dado. Porque si yo lo empiezo a cambiar, me empieza a cambiar la cantidad de dinero. Si cambio el valor de alguna mercancía, bueno, si el valor subió o

bajó voy a necesitar más dinero o menos dinero. Pero si el valor del oro subió o bajó, entonces voy a necesitar, en un caso, menos oro, y en el otro caso, más oro. Entonces, lo que hay que considerar es que las mercancías tienen su valor dado y el oro tiene su valor dado.

Y entonces, como esto tiene un desarrollo largo, va a aparecer una observación respecto de la forma en que se daría, frente a un cambio, en particular, en el valor del oro, esta condición que, desde el punto de vista del modelo, es un supuesto, y que uno tiene que mirar bajo qué forma concreta se desarrolla. Entonces, lo que está planteado es que hay un lugar por el cual entra el oro a la circulación. Ese lugar es el productor de oro, que produce su mercancía concreta, que es el oro; que, como ya habíamos visto antes, éste tiene la condición de que nunca vende, que sólo compra, porque lo que él tiene es, de manera directa en la producción, el representante general del valor. Y lo que hace es, cuando lo que está haciendo es la venta de su mercancía, en realidad, lo que está haciendo es comprar la mercancía de los otros. Y entonces, hay un análisis de ese movimiento. Y cuando se hace la referencia a que el oro se va alejando del punto en el que entró a la circulación, nunca puede volver a manos del productor de oro, porque una vez que el productor de oro compró, ya no hay forma de que el dinero vuelva a sus manos. ¿Se entiende esto? Como él no vende, ya no hay posibilidad de que él venda, y que entonces el dinero vuelva a sus manos. Como él siempre compra, una vez que salió de sus manos nunca más puede volver ahí. Y entonces, la forma del desarrollo de esto, no lo que después se va a medir, sino cómo se impone, frente a un cambio en el valor del oro, cómo se impone que el oro se cambia por su valor. Lo que va a aparecer es que si hay un cambio en la productividad del trabajo que produce el oro, va a empezar a entrar, supongamos, una cantidad de oro por este lugar que es el productor del oro, va a empezar a entrar a igual cantidad de trabajo que se gastó una mayor cantidad de oro, los precios de todas las mercancías van a empezar a cambiarse, la masa de oro que ya está en la circulación, su valor, va a empezar a caer y a acercarse al valor éste nuevo, y se va a ir ajustando qué cantidad de oro hace falta para el movimiento de la circulación de las mercancías. Y lo que va a hacer es la observación de que por eso parece que, en realidad, es que, porque hay más oro, disminuye el valor del oro. Y en realidad es al revés: porque disminuyó el valor del oro, hace falta más oro para la circulación de las mercancías, y por eso tiene que entrar más.

Una cuestión expositiva, ¿esto que sería? ¿Estamos levantando el supuesto de que..?

No, no, esto es como un desvío que hubo en el desarrollo. Porque en el desarrollo se arrancó con el planteo de la medición y, de repente, apareció la explicación de, bueno, yo tengo que considerar que el valor de oro está quieto, porque si no, se me cambia la cantidad. Bueno, ¿cómo es que, cuando cambia el valor del oro, se llega a un determinado punto? Entonces, si uno quisiera decir, es una especie de desorden en la exposición, es una forma de exposición que va a aparecer también después varias veces (de hecho, apareció antes), en la cual se descubre una cosa, y después está desarrollado la forma concreta en la cual esa determinación se impone. Entonces, está observada primero la determinación, y después está desarrollada la forma concreta a través de la cual se impone esa determinación. Que, lo que va a aparecer en este caso, no es tan así, pero en otros casos es... en otros casos que es el caso central de este ejemplo, lo que va a aparecer es que la forma aparece completamente dissociada, por así decir, de su contenido. Esto va a estar más adelante. Y entonces, lo que Marx hace cuando hace estas cosas es, dice, bueno, ésta es la forma; ahora nos quedamos con el contenido, como si el contenido se impusiera de manera inmediata, como si el valor del oro estuviera dado. Entonces, porque lo que queremos mirar hay que depurarlo de esto. Pero está la aclaración de cómo eso se impone. Y entonces, lo que va a aparecer es, de acá en más, vamos a considerar el valor del oro como dado, fijo, y dice, bueno, pero en la práctica, en un determinado momento, esto también es así. El oro que está en la circulación, en un determinado momento, tiene su valor dado. Esto también es una forma que va a aparecer varias veces de planteo. Y uno tiene que decir, bueno, depende: si yo estoy tomando un periodo de tiempo medio largo, entonces ya empieza a ser más cuestionable que yo pueda decir "el valor del oro está dado". Lo mismo que el valor de las otras mercancías.

Entonces, lo que va a aparecer acá es algo que yo lo expreso con una fórmula distinta, que tiene un problema que yo no termino de poder... no me termina de convencer un aspecto. Entonces, de paso lo expongo así, así me hacen las objeciones que corresponden a esto. Que es lo mismo que plantea Marx de cuál es el problema, pero puesto en términos de lo que sería el modelo, o la

resolución de una ecuación que representa a la relación. Y que es esto... en realidad, lo que uno tiene como problema acá es la variable dependiente, porque esto es lo que se está preguntando es la cantidad de oro que cabe adentro de la circulación. Pero esa cantidad de oro ya tiene un nombre, porque para poder expresar cantidades, siempre tienen que estar referidas a un determinado patrón de medida. Y entonces, lo que yo uso para expresar esto es: a la cantidad de oro cuya unidad... Lo uso así porque es medida de peso y es nombre monetario... Bueno, todavía no apareció el por qué nombre monetario, pero es medida de peso y nombre monetario... Yo uso la libra. Porque esto es lo que sirve en los dos terrenos hoy. Hoy sigue siendo así. La libra sigue siendo una unidad de peso y sigue siendo un nombre de dinero. Entonces, cuando uno piensa en el peso, lo que uno llama "peso" en Argentina era una unidad de peso. No es que uno llama "peso" y no era una unidad de peso. Pero esa unidad de peso no existe más. Entonces, uso esto para poder usar la expresión así. Entonces, digo, es qué cantidad de oro, que tiene como unidad una libra puesta en la balanza, es decir, qué cantidad de libras de oro entran en la circulación, caben adentro de la circulación. Entonces, lo que uno tiene era el valor total de las mercancías que van a circular en este espacio que está tomando, en el tiempo que está tomando. Y el valor total de las mercancías, uno lo puede expresar diciendo, bueno, si esto es la totalidad de las mercancías, de 1 hasta n , lo que tiene es la cantidad de cada una de estas mercancías multiplicado por el valor unitario de la mercancía, que está expresado en unidades de oro que se llaman libras. Esto, en general, no me acuerdo si lo pongo así o al revés, pero pongámoslo así por ahora. Después me fijo si me acordé o no me acordé. Y entonces, eso es el valor total de la masa de mercancías que se va a hacer circular en ese periodo, en ese lugar; lo que Marx pone como la suma del precio de las mercancías. Y lo que va a aparecer es la cantidad de oro, eso es una masa de valor, la cantidad de oro en esta unidad que es la libra, hasta acá, tiene que ser igual a la masa de valor que se va a hacer circular. Pero lo que falta acá, ante todo, es que una libra de oro encierra un determinado valor porque es producto de una cierta cantidad de trabajo. Si la libra de oro es producto de una cantidad de trabajo más grande, entonces hacen falta menos libras de oro para hacer circular. Si es producto de una cantidad de trabajo más chica, hacen falta más libras de oro para hacer circular esta masa de valor. Y acá es donde tengo alguna duda de cómo ponerlo, y de si está bien puesto, porque, en realidad, lo que uno tiene acá es el valor del oro que corresponde a esa unidad que es la libra. ¿cuánto valor se encierra en una libra de oro? Y ahí es donde yo tengo alguna duda de si realmente se puede expresar así o no. Y la otra determinación que va a jugar acá, que es lo que analiza Marx, es bueno, depende de cuántas veces se use cada unidad de dinero en la circulación, dentro de ese periodo, que hagan falta mayor cantidad de unidades o menor cantidad de unidades. Va a hacer el análisis de, bueno, cada una se puede mover más o menos, pero en promedio se mueven una cierta cantidad de veces. Si todas las transacciones son sucesivas, entonces, la misma unidad de dinero va sirviendo para las compra-ventas sucesivas. Y entonces se mueve varias veces. Si todas las transacciones son simultáneas, en realidad, si uno tomara una situación instantánea, entonces cada unidad de oro se va a mover una sola vez. Y entonces, esto es lo que Marx va a llamar la velocidad de circulación del dinero, que es cuántas veces se usa cada unidad de dinero en el proceso de cambio, dentro del periodo que se está tomando, que es la inversa del tiempo que tarda cada unidad en volver a usarse. Y entonces, eso es lo que aparece determinando la cantidad de dinero en la función de medio de circulación (que es lo que conocemos hasta acá) que cabe dentro de la circulación. Las mercancías son las que hacen moverse al dinero, así que la cantidad de mercancías está dada; el valor de cada mercancía está dado; el valor de la unidad de oro está dado; la cantidad de veces que se puede usar la misma unidad de oro en la circulación, dentro del periodo, es una cuestión de carácter, es decir, técnico, material, de cómo se entrelazan las distintas compras y ventas, entonces, está dado; y, en consecuencia, la cantidad de oro que entra a la circulación está dado. No cabe más oro en la circulación que el que determina estas relaciones.

¿Cuál sería el problema entonces acá?

Que a mí no me queda muy claro... no me acuerdo si lo simbolizo así o no. No sé si es válido como expresión matemática, digamos. Yo tengo acá el valor de las mercancías expresado en cantidades de oro. Y acá tengo el valor del oro que no sé en qué está expresado, porque digo esto es el valor que tiene cada unidad de oro. Y ahí hay algo que no me termina de cerrar y sonar bien. Yo sé que alguna vez he cambiado esto del simbolismo, y usé algún simbolismo distinto, justamente, para

tratar de superar esa limitación. Pero bueno, esto es duda que me queda respecto de si esta expresión así es válida... es decir, analíticamente ésta es la relación. Pero si como expresión matemática está bien expresado o no está bien expresado.

Yo te iba a decir una duda que es más profunda. No termino de entender a qué apunta cada parte, qué expresa cada parte de la fórmula, ¿se entiende? Entiendo más o menos, pero no sé qué se busca con la suma de esa multiplicación...

Esto es, ¿de qué depende, ante todo, la cantidad de oro que tiene que estar en la circulación? Depende del valor de las mercancías que se van a mover. Esto es el valor de las mercancías que se van a mover. La cantidad de cada una de ellas, multiplicado por el valor de cada una de ellas, sumado todas esas masas totales de valor. Entonces, lo que tengo arriba es la masa total de valor. Ahora, esa masa total de valor está expresada en oro, está expresada porque el valor sólo se puede expresar como valor de cambio. En este caso, es una masa de precios, porque el precio es la expresión del valor de las mercancías en dinero. Ahora, yo sigo el análisis y digo, pero esto no me basta para explicar qué cantidad de oro entra. Porque, si en cada unidad de oro que yo estoy usando para hacer esta expresión de valor, se encierra más trabajo socialmente necesario (por lo tanto, encierra más valor), con el valor de las mercancías dado, yo necesito menos oro que si encierra menos valor. Si tuviera... vamos a hacerlo bárbaramente, expresado en contenidos de valor... si yo tuviera una masa de valor que corresponde a 100 horas de trabajo, y cada unidad de oro fuera el producto de 10 horas de trabajo, yo necesito 10 unidades de oro en esa relación. Pero si cada unidad de oro fuera el producto de una hora de trabajo, yo necesito 100 unidades de oro. Entonces, tengo esta determinación.

Ahora, además interviene otra determinación en esto, que es cuántas veces se usa la misma pieza de oro para hacer transacciones. Si se usa muchas veces necesito pocas unidades; si se usa pocas veces cada una, necesito muchas unidades. Esto es un problema de cómo circulan las mercancías. Acá hay que considerar que la única función del dinero es como medio de circulación. Es decir. ¿cómo circulan las mercancías? Bueno, si por alguna circunstancia todo el mundo cae al mismo tiempo en el mercado a comprar y vender, entonces, hace falta muchas unidades. Si las transacciones, las compra-ventas, se van encadenando, bueno, uno compra con el dinero que consiguió a su vez de su compra-venta. Y el siguiente, compra con el dinero que recibió de su comprador. Entonces, es la misma unidad de dinero que va pasando de mano en mano.

Juan, ¿cómo podría determinar (...) que la cantidad de mercancías entran en circulación si es sólo en la circulación donde se manifiesta si son o no? [Poco claro el audio, no se entiende bien]

Es que acá están las que entraron en la circulación. Pensá que acá es: las mercancías se venden por su valor, y sólo están las que entraron a la circulación. Cuando yo estaba haciendo una exposición antes, dudé si hacer una aclaración sobre eso o no. Porque éstas son las cosas que después alimentan... si uno quiere. Si uno no quiere no alimentan nada. Pero si uno quiere, alimentan la inversión de que, en realidad, las mercancías son producto del trabajo directo, o que la cantidad de dinero determina el valor de las mercancías: porque hay una cantidad de dinero, hay una cantidad de mercancías, y hay un cambio proporcional entre uno y otro. De hecho, cuando uno mira el planteo de Foley, el planteo de Foley tiene una parte que está sostenida en esta inversión, porque termina diciendo hay una cantidad de dinero, hay una cantidad de valor de las mercancías, y saco la proporción, y eso me da, no me acuerdo si es el valor del dinero... no me acuerdo bien cómo es, pero aparecen estas cosas. Entonces, sí... por eso, lo que uno tiene que considerar es que lo que está mirando acá es un modelo. Y entonces, tiene que tener en claro cuál es el punto de partida de esta construcción, porque si yo tengo mercancías que sobran y que se van a vender por debajo del valor, y... necesito menos dinero. Y si se van a vender por arriba del valor, necesito más dinero. Pero bueno, acá la pregunta... que uno puede decir aparece como una pregunta gratuita (porque después de todo, ¿qué me importa qué cantidad de dinero cabe dentro de la circulación?) Va a tener, ahora enseguida va a aparecer, una razón de ser sumamente importante, y que para el caso de Argentina es *sumamente* importante. Y para llegar a esa situación, hay que haber pasado por contestarse esto. Hay que considerar que acá todavía no vimos la función del dinero como medio de pago. Acá no está incluido el crédito. Si yo incluyo el crédito eso cambia, porque tengo que

considerar los saldos que vencen en el período, y tengo que sacarle los saldos que vencen fuera del período. Entonces, ésta es la determinación más simple. No sé si con esto más o menos...

¿Puede ser que haya menos cantidad de dinero que bienes producidos?

Marx no va a desarrollar esta cuestión. Lo que va a decir es, bueno, acá cabe una cantidad de oro. En realidad, o mejor dicho, el desarrollo va a aparecer después. Hasta acá es: el oro se cambia por su valor, y entonces, no cabe más porque entonces se cambiaría por menos del valor. Ni cabe menos, porque entonces se cambiaría por encima del valor. Entonces, cuando se cambia por encima del valor, va a afluir más oro, y esto va a cubrir lo otro (?), como cualquier mercancía. Pero acá hay una particularidad que es... Por eso aparece después desarrollado, y después, al terminar, aparece, bueno, ésta es la función que cumplía el dinero de esta forma, era ajustar esto. Lo que va a pasar es esto... Yo lo adelanto y lo planteo así. Nosotros hasta acá teníamos que el dinero se mantiene en la circulación. El dinero se queda adentro de la circulación. Pero lo que va a aparecer es: ¿qué pasa si a la circulación afluye demasiado dinero? Lo que va a pasar es que se va a empezar a cambiar por debajo del valor, como cualquier mercancía, porque está sobrando respecto del tamaño de la necesidad social. ¿qué le pasa al productor de mercancías? El productor de mercancías no tiene más remedio que convertir su mercancía en dinero, porque necesita comprar después con ese dinero, y porque necesita que el trabajo que hizo sea reconocido como trabajo social. El productor de oro (que sería el que tiene esa situación, para tomarlo simple) sabe que lo que tiene es el representante del trabajo social. Y entonces, se lo van a reconocer como menos del trabajo social que encierra. Todo lo que tiene que hacer es retirarlo y esperar a que, efectivamente, en el cambio, se lo reconozca en la plenitud de su valor. Y si falta, es el momento en el cual el productor de oro trata... para tomarlo en términos muy abstractos, multiplica la producción de oro porque lo está cambiando por encima del valor. Y entonces, va a poner más oro en la circulación. Después vamos a ver la forma concreta de eso. Cuando ponga más oro en la circulación, esto que estaba producido en cantidad insuficiente, va a pasar a estar en la cantidad suficiente. El productor de mercancías no tiene más remedio que vender —el productor común de mercancías— para que se le reconozca como producto del trabajo social.

Y acá hay otra determinación más. Hay determinaciones de carácter material. El productor de mercancías produjo una mercancía que es perecedera. Una de las condiciones para que el oro pueda funcionar como representante general del valor es que su valor de uso no se deteriora. Entonces, el que hizo una mercancía cuyo valor de uso se deteriora cuando pasa el tiempo, no tiene más remedio que venderla. No la puede retirar de la circulación y esperar que después le venga la situación. Pero, además, el productor de mercancías se encuentra con que retira su mercancía de la circulación, a la espera de que venga un mejor momento, y como las mercancías se siguen produciendo, lo que puede pasarle es que cada vez haya más que sobra. En cambio, el del oro (ahora vamos a ver en qué función del dinero) lo retira y lo que sabe que sigue teniendo es el representante del valor. Tiene la capacidad para disponer del producto del trabajo social, sólo que, en lugar de ejercerla de inmediato, se la guarda en estado latente. Entonces, éste es lo que uno puede mirar como el mecanismo por el cual el oro no se cambia por encima... Es decir, por qué se queda esta cantidad de oro en la circulación. La que sobra, sale. La que falta, entra. Ahora, la determinación de eso es una función particular del dinero que va a aparecer un cachito más adelante.

Pero entonces, la respuesta a la pregunta de él es que no sobra ni... [No se entiende]

Exactamente, que, en la circulación, en condiciones normales, cabe esa cantidad de oro. No cabe ni más... es decir, una de las cosas que va a aparecer esto es, porque Marx está discutiendo con todos los planteos de la teoría cuantitativa del valor del dinero que dice que cuando entra más dinero, le bajó el valor; y que cuando sale el dinero, le subió el valor. Y lo que él está diciendo es esto tiene un valor determinado, por lo tanto, sólo cabe una cantidad determinada. Entonces, esa discusión está. Por eso es qué pasa cuando cambia la productividad del trabajo, esta otra que veíamos antes.

No vi la diferencia.

La teoría cuantitativa dice que el valor del dinero depende de la cantidad que hay en la circulación. Lo que él está diciendo es que es al revés: en la circulación cabe una cierta cantidad porque el dinero tiene valor. Tomadas las otras cosas como fijas, depende del valor del dinero qué cantidad de dinero cabe en la circulación. Por eso está la observación ésta de lo que decíamos era una explicación de la forma concreta es... La inversión es: entra más dinero en la circulación, parece que le hubiera disminuido el valor porque ahora hay mucho. Y lo que Marx está planteando es que entra más dinero a la circulación porque su valor disminuyó, porque ahora la productividad del trabajo que produce el oro es más grande. Y entonces, como la productividad del trabajo es más grande y el valor es más chico, hace falta más oro para el movimiento de las mercancías en la circulación. No es que, porque entró más oro, le bajó el valor, sino que porque le bajó el valor hace falta más oro del que había antes. Eso es lo que ahora se llama la velocidad de circulación del dinero. Es las veces que se usa cada unidad. (...) Es el valor unitario, es decir, el valor que tiene cada unidad de oro, multiplicado por las veces que se usa cada una de esas unidades. Se usa V . (...)

Una preguntita, también acá lo que no vamos a ver por ahora es por qué determinada cantidad de mercancías...

No, no, acá hay una cantidad de mercancías. A ver... Sí y no. Lo voy a poner así. Sí y no, porque nunca va a aparecer por qué acá había 10, y acá hay 20. Y al mismo tiempo, lo que va a aparecer es, bueno, éste es el conjunto de la producción social que fue socialmente útil. Acá se puso de manifiesto la unidad de esa producción social. Es más grande o más chica, pero además es irrelevante desde el punto de vista de la relación. Es más grande, hace falta más dinero; es más chica, hace falta menos dinero. Si se multiplica... Supongamos que no cambia la productividad del trabajo, pero hay más trabajo aplicado, hay más productores de mercancías que antes, esto va a cambiar, y, por lo tanto, va a cambiar la cantidad de dinero que hace falta para que circulen esas mercancías. Va a depender de cuánto trabajo vivo pone en funcionamiento la sociedad. Y acá, de cuánto trabajo muerto esté usando también.

Yo me quedé pensando en lo que vos decías, ahí en la V , en el numerador, tenemos el valor expresado en cantidades de oro...

Claro, en unidades de oro.

Pero y en el denominador, en cantidades de tiempo de trabajo.

No, por eso no me queda totalmente claro en qué está abajo. Por eso digo que no sé si sirve como una expresión matemática, o es una expresión matemáticamente espuria que sirve para explicar, pero que no tiene validez como relación. Porque abajo no está en cantidades de trabajo tampoco. Es el valor que encierra una unidad de dinero, que se expresaría en la inversa de todas las... la relación invertida, la expresión relativa del valor del dinero en todas las mercancías. Yo no sé si queda coherente. Como forma de representar matemáticamente, no sé si es coherente. Siempre me queda una cierta duda de si esto es válido o no expresado así. Es decir, para poder expresarlo, yo tendría que dar vuelta todas las expresiones relativas del valor y ponerlo ahí. Entonces, no sé si esto es válido o no es válido. (...) es que el valor nunca se expresa en cantidades de trabajo. Ésa es la primera determinación. Puede ser que para hacer el análisis uno dijera qué cantidad de trabajo hay en cada una, qué cantidad de trabajo en una unidad de oro. Pero en lo que aparece después, para lo que sirve esto, para lo que se desarrolla a partir de esto, no son cantidades de trabajo. Y puede ser que, en este punto, la fórmula tuviera que estar expresada en cantidades de trabajo. (...) Pero, entonces, te aparece el problema de que estás hablando de precios y estás hablando de cantidades de trabajo. El precio es la expresión del valor en dinero.

[Una compañera hace una pregunta, no se entiende]

Por eso, eso vamos a mirarlo ahora, enseguida. Pero justamente, la crítica que va a hacer Marx es que la economía clásica, con su planteo de la teoría cuantitativa, le está atribuyendo al oro en la

circulación determinaciones que no son del oro en la circulación. Entonces, éste es el eje. ¿Estamos más o menos?

No me quedó muy claro por qué es necesario la lógica para entender esto.

Porque si yo miro la cantidad, la cantidad no se afirma mediante su propia negación. Entonces, la relación yo la tengo que establecer exteriormente al movimiento de la cantidad. Y miro esto, y no se afirma mediante su propia negación, sino que la tengo que poner en una relación que es exterior. Porque lo que es propio de la determinación cuantitativa, de la pura determinación cuantitativa, es... Trato de acordarme y no decir un disparate... Esto es, la determinación más simple es un afirmarse mediante la propia negación. Por lo tanto, yo tengo algo que, cuando llega a su término, se afirma como algo distinto de lo que era hasta acá. Esto es lo que uno puede decir ésta es la determinación cualitativa en general. ¿cuál es la forma inmediata de esa determinación cualitativa? Es un afirmarse mediante la propia negación, que se afirma mediante la propia negación. Un afirmarse mediante la propia negación, que se afirma mediante la propia negación, es un afirmarse (si no estoy errado) mediante la negación de la propia negación. Y entonces, llega al término y va a realizar su término, va a trascender de sí, y el trascender de sí, es la negación del trascender de sí. Lo que tengo es lo mismo que tenía antes. Entonces, como tengo algo que encierra una diferencia cualitativa, pero más allá de su término, es lo mismo que tenía antes, yo, para descubrirle la determinación que encierra, necesito ponerlo en una relación exterior. Hay una necesidad que se tiene que desarrollar y que al mismo tiempo tiene la forma concreta de la negación de esa necesidad. Entonces, para descubrirla, la tengo que establecer yo exteriormente. Esto, en términos muy vulgares, es ¿por qué al número 14 lo sigue el número 15? ¿Está? Yo puedo decir, cualquier forma concreta cualitativamente determinada, su afirmarse mediante la propia negación es esto. A esto, que era cualitativamente, lo sigue esto. El número 14 no lo sigue nada. Es una diferencia que yo tengo que establecer exteriormente. Pero esto está puesto en términos absolutamente embrutecidos. Pero bueno, ésta es la diferencia.

Las aclaraciones son perjudiciales.

Puede ser que sí. Pero básicamente es eso. Uno tiene un objeto que no se mueve por sí mismo, entonces lo tiene que poner en movimiento uno exteriormente al objeto. Con el perdón de la desviación, la lógica formal es eso. Es lo que corresponde a la representación de la determinación cuantitativa. Lo que pasa es que está puesta como si correspondiera al conocimiento de la determinación cualitativa. Y, en realidad, es la forma del conocimiento de la determinación puramente cuantitativa. Como esto está puesto como si fuera la representación de la determinación general, recién se reconoce la determinación cuantitativa cuando ya se pasó lo que es la cualidad de la cantidad. La cualidad de la cantidad es esto, que no puede trascender de sí. Entonces, la lógica proposicional aparece como si fuera la de la cualidad. Pero es de la cualidad que corresponde a la cantidad. Y recién cuando aparecen los cuantificadores se dice "acá hay una determinación cuantitativa". Y lo que uno tiene es la lógica proposicional corresponde a lo que es la intensidad de la cantidad, y cuando aparecen los cuantificadores, lo que se refiere es a la extensividad de la cantidad. ¿Está? Entonces, no hay más remedio... Bueno, seguimos adelante...

Juan, una pregunta. No entendí nada de lo que dijiste recién. (...) cuando vemos el dinero, o sea, esa determinación de la cantidad de dinero que está circulando, ¿tiene algo que ver con el dinero hoy?

Sí, sí, ahora lo vamos a ver. Ahora vamos a avanzar sobre eso.

O sea que es necesario entender esto.

Para lo que sigue, sí. Porque si uno no sigue esta determinación, no se puede explicar qué forma concreta tiene esa determinación en el desarrollo que va a tener el dinero.

Juan, ¿podrías explicar cómo presenta Marx la idea, y cuál es tu diferencia o cuál es la parte concreta que no te cierra?

No, no, es lo mismo. Sólo que yo lo traté de expresar en la forma directamente de una ecuación. Marx lo va desarrollando y diciendo, bueno, acá interviene esto, interviene esto, interviene esto. Y termina con una fórmula que corresponde a una parte de esto, donde dice “la suma de los precios de las mercancías, dividido el número de rotaciones de la moneda representativa de igual (?) Valor es igual a la masa de dinero que funciona como medio de circulación”. Es eso mismo que está ahí.

[La compañera pide que Juan explique de nuevo]

La pregunta es... El dinero está en la circulación. Se queda dentro de la circulación. Bueno, ¿cuánto dinero cabe adentro de la circulación? ¿Entra cualquier cantidad de dinero? ¿Entra una cantidad de dinero limitada? Y acá el dinero es el oro. Hasta acá, el dinero es el oro. Entonces, cuando uno mira esto, lo que tiene es, bueno, ¿de qué depende esta cantidad de dinero que cabe dentro de la circulación? En primer lugar, depende de la masa total de valor de las mercancías, porque es al movimiento de esas mercancías al que tiene que servir el dinero. No es el dinero el que las hace mover a las mercancías, pero las mercancías, para poder moverse, necesitan una cierta cantidad de dinero. ¿Cuánto dinero? Bueno, depende del valor total de esas mercancías que están en la circulación en este período.

Pero en la parte que vos dijiste que en realidad el oro solamente entra desde la fuente de producción... O sea, mi pregunta es, el ritmo que va produciendo el productor de oro, ¿cómo se...

Hasta acá, le va a pasar como a cualquier productor de mercancías: va a producir respondiendo al tamaño de la necesidad social por su mercancía al valor.

Y en ese sentido, lo que él produce y tira a la circulación va a satisfacer la necesidad...

En condiciones normales, esto podría aparecer de inmediato. En la práctica, lo que va a pasar es que va a tirar demasiado, y entonces, va a salir. Va a tirar demasiado poco, y entonces, va a haber un estímulo para que entre. Y después, lo que vamos a ver es que no entra y sale sólo de la producción, sino que sale de otro lado. Pero todavía falta, hasta acá no apareció. Por eso, hasta acá la única forma... Es como si uno dijera “entra justo lo que hace falta”. Bueno, lo que hace falta depende de cuál es el valor total de las mercancías que hay que hacer circular. Pero, a su vez, depende de cuál es la magnitud del valor de cada unidad de oro. ¿Se entiende eso? Si cada unidad de oro encierra mucho valor... El valor de las mercancías está dado... Si cada unidad de oro encierra mucho valor porque es producto de mucho trabajo, entonces, hacen falta menos unidades de oro que si cada unidad de oro encierra poco valor, porque entonces hay que meter más unidades para hacer circular la misma masa de valor. Vamos a ponerlo... A ver si lo puedo poner en otros términos. Si yo tengo algo que en total suma 10 y quiero moverlo con algo que suma 1, para poder equipararlo necesito 10 unidades de esto que suma 1. Pero si cada uno de éstos suma 5, a mí me basta con 2 unidades. Entonces, depende del valor que encierra cada unidad de oro. Ahora, hay otro factor que interviene en esto. El otro factor que interviene en esto es cuántas veces se usa cada pieza de oro para hacer circular mercancías. Si se usa muchas veces cada pieza, hacen falta menos porque la misma se usa varias veces. Si se usa pocas veces... porque esto quiere decir que las compra-ventas... cuando se puede usar muchas veces es porque hay una secuencia en la cosa... primero pasa a una, después pasa a la otra, después pasa a la otra, después pasa a la otra. Cuando ocurre pocas veces es porque están muy concentradas en el momento. Entonces, si cada unidad de dinero se usa muchas veces, necesito pocas unidades, menos unidades. Si cada unidad se usa una sola vez, esto, D es igual a uno, y entonces necesito tantas unidades de dinero como es la división del valor total, por el valor de cada unidad. Si esto es igual a 2, necesito la mitad. Si esto es igual a 3, necesito un tercio. Y esa es la expresión. No tiene más contenido que eso. Es una medición.

Hay algo que no me termina de cerrar... Entonces, lo importante acá, lo que determina la cantidad de dinero es la masa de valor de las mercancías...

...y el valor de cada unidad de oro.

Ahí es donde empiezo a hacer agua, porque si yo produzco para la circulación la mitad de la masa de valor... o sea, yo, el valor, el esfuerzo que le pongo a ese oro es el mismo, no cambia, solamente que produzco la mitad de lo que necesitaba para representar el valor de todas las mercancías. Entonces, paso a tener el doble de...

No, lo que pasa que ésa es una situación anormal. Ése es el momento anormal. Algo tiene que pasar para resolverse esa situación. Lo que uno planteó acá es: esto es qué cantidad normal de oro cabe adentro de la circulación.

Pero si cambia la productividad del trabajo que produce oro...

...cambia la cantidad de oro que hace falta. Por eso lo que se dice es “vamos a considerar que la productividad del trabajo que produce oro está dada”. Y, entonces, el valor del oro está dado. El valor de las mercancías está dado. Está todo dado. Por eso es un modelo. Me extrañan los economistas que están dispuestos a aceptar modelos de todo tipo, que se rebelen ante un modelo tan simple como éste.

Y concretamente en la realidad, ¿cómo se determinaría la masa de valor? Si la masa de valor se va a determinar una vez que cada una de esas mercancías se puedan intercambiar.

Las mediciones de esto en las determinaciones concretas, aparte de que el oro no funciona como medio de circulación... que ahora vamos a mirar eso... esto, en última instancia, vos lo podés medir gruesamente como un promedio, sobre la base de datos estadísticos. Vos tenés un dato estadístico que dice... esto es más complicado, justamente, porque el dato estadístico expresa esto... supongamos que el oro circulara en cantidades de oro, y esto no es así. La velocidad de circulación del dinero es una cosa que se mide, además... que, en la práctica, se mide y existe una medición. Ahora, nosotros acá sólo tenemos la función del dinero como medio de circulación. Cuando uno va a mirar esto en su desarrollo concreto, el dinero cumple otras funciones. Y esas otras funciones afectan qué cantidad de dinero tiene que haber en la circulación. Ahora, uno incorpora esas funciones y hace la medición. Como en todas estas cosas, la medición de la normalidad sólo se puede hacer como un promedio. Y tiene el problema, cuando va a hacer la medición como un promedio, que los promedios.... Además, cuando uno mira las formas concretas de desarrollo de este movimiento de la producción social, para ponerlo así ambiguamente, los promedios son muy difíciles de establecer. Porque uno se encuentra movimientos que tienen carácter cíclico, entonces dice “tengo que tomar un período lo suficientemente largo como para que el ciclo ése esté borrado (?)”. Y cuando tomo un período lo suficientemente largo, lo que me encuentro es que la productividad del trabajo, en el medio, cambió por todos lados. Entonces, todas estas mediciones tienen un grado de precisión que está limitado por el propio objeto de lo que uno quiere medir. Cuando uno necesita contestarse sobre una determinación... Voy a volver a lo de las determinaciones cualitativas y cuantitativas. Cuando uno necesita contestarse sobre una determinación cualitativa, no puede parar hasta que no se contestó respecto de cuál es la necesidad. Cuando uno va a contestarse sobre una determinación cuantitativa, el problema es al revés: es un problema de precisión. Como es una cosa exterior al objeto, si la medida que yo hice encierra el riesgo de que me haya equivocado en la medición, o que no me haya equivocado en la medición. Y si la acción que yo voy a hacer sobre ese objeto pasa por encima del grado de error de mi medición, entonces no me importa el error de mi medición. Si la magnitud de mi acción sobre el objeto es sensible al grado de error, entonces tengo que medirlo mejor. E incluso, pasa al revés: cuando trato de medir mejor, empiezo a agregar problemas a la medición. Y empiezo a tener imprecisión en la medición porque estoy tratando de medir mejor, y esto es una condición del proceso de medición. Tengo que pensar si es significativo... ya no es que conozco la medida en la plenitud de su determinación, sino que la conozco en un grado suficiente o en un grado insuficiente. Si uno quiere tomar un ejemplo ajeno a estas cosas, esto es, la física clásica mide la gravedad (eso que se llama “la gravedad”) con una precisión suficiente para actuar en una medida que excede lo

que aparece como el tamaño de un átomo. En cuanto está excedido ese tamaño, la medición de la física clásica es suficientemente precisa. Ahora, si yo tengo que operar en una magnitud que es más chiquita de lo que aparece un átomo, o una molécula, o lo que sea, esa medida no me sirve. Es como si yo quisiera medir con un metro que tiene unidades tan grandes que el objeto mío es más chiquitito que la unidad que estoy usando para medir, la fracción más chiquitita de la unidad que estoy usando. Entonces, necesito desarrollar un instrumento de medición que es la física cuántica, que me haya superado la imprecisión que tenía antes. Y eso es lo que hace la física cuántica: mide con más precisión. ¿Está?

Con esto llegamos al final de la función del dinero como medio de circulación, y completadas estas determinaciones del dinero como medio de circulación, lo que uno se encuentra es con la determinación de esta cosa como moneda. Y entonces, de la función del dinero como medio de circulación aparece la función como moneda; que la función como moneda es esto que estaba acá: es una cierta cantidad de oro que tiene un nombre que va en su función como dinero, y entonces actúa como moneda. Está definida, tiene un patrón de precio, tiene un nombre monetario, y funciona entonces como moneda. Y acá lo que va a volver a aparecer es, en la sociedad de los individuos que no tienen ningún vínculo personal directo, que sólo se relacionan a través del cambio, tiene que aparecer un vínculo de interdependencia general porque acá la moneda tiene que tener una validez... el nombre tiene que tener una validez general. Y entonces, lo que va a aparecer es, en esto que hablábamos, hablando de qué ámbito se está hablando, lo que va a aparecer es que el Estado es el que fija, el que tiene a su cargo la acuñación de la moneda, que es la garantía de que la moneda encierra la cantidad de oro que dice que está encerrada, y que le da un nombre para que funcione como moneda. Y entonces, lo que va a aparecer acá es, Marx va a estar remarcando esto que habíamos estado hablado la otra vez, del contraste entre acá hay una unidad general que tiene un carácter mundial, y que acá hay formas nacionales. Y entonces, lo que va a decir es la moneda es una moneda nacional, y el oro que funciona como dinero en la unidad mundial de este proceso, cuando entra a cada ámbito nacional, se desprende de su forma natural y toma la forma de moneda; empieza a circular con un nombre monetario. Y que, por lo tanto, acá hay una separación entre el interior de los ámbitos nacionales y la unidad general del mercado mundial. Y acá es donde va a aparecer, además, en una forma, por primera vez, en el desarrollo éste, que la unidad genérica es el mercado mundial, y que la forma concreta son los ámbitos nacionales. Los países no son la unidad general; la unidad general es la unidad mundial. Cuando estábamos mirando el proceso de circulación como el lugar donde se manifiesta la unidad de esta forma de realizarse el metabolismo social, entonces, la circulación mundial de las mercancías es el mercado mundial (?). Y acá aparece un ámbito específico que son los distintos países. Y dentro de ese ámbito específico es que el dinero toma nombre de moneda nacional.

Hago una aclaración a esta altura: todo este desarrollo que está hecho acá, que después va a culminar con el dinero mundial, las formas que hoy tiene el dinero mundial yo no se corresponden a esto. Pero después vamos a llegar a eso. Pero hago esta aclaración porque puede ser confuso. Ni al interior de los ámbitos nacionales circula el oro como dinero, ni en el mercado mundial circula el oro como dinero. Pero uno tiene que primero llegar a contestarse cómo es posible que el oro deje de circular como dinero. Y entonces, lo que va a aparecer es que el oro tiene un contenido de valor que se corresponde inmediatamente con el nombre que tiene cuando está, por ponerlo así, en los lingotes. El lingote dice "esto expresa un kilo de oro y encierra un kilo de oro". ¿Qué es lo que le pasa cuando entra al mercado? Cuando tiene que salir de un ámbito nacional e ir al mercado mundial, lo que va a aparecer es que tiene que tomar esta forma. Cuando pasa del mercado mundial a un mercado nacional, se convierte, pasa por la fundición y le dan nombre de moneda. Y entonces, lo que va a empezar a aparecer es el proceso en el cual el nombre como dinero se separa del contenido real de oro que tiene esa moneda. Y lo primero que va a aparecer es que esto surge simplemente del movimiento del dinero en la circulación. El oro que está en la circulación se desgasta. Por más que el oro tenía esta propiedad de que servía para representar valor porque no sufría el deterioro orgánico, y demás, de todas formas, en la circulación, las monedas de oro sufren un desgaste. Y como sufren un desgaste, se empieza a separar el nombre que tienen como dinero del contenido real de dinero que encierran. Y, por lo tanto, se empieza a separar el nombre como dinero de la cantidad de trabajo abstracto socialmente necesario, hecho de manera privada e independiente, que encierra. Dice representar una cantidad de valor, encierra una cantidad de valor que es más chica. Y entonces, el oro se mueve por el movimiento de las mercancías. Es el

movimiento de las mercancías en la circulación lo que le hace al oro este proceso de deterioro. Y entonces, llega un punto en el cual la moneda de oro tiene que salir de la circulación porque ya no es reconocida como representando la cantidad de valor que encierra. Pero lo que va a ir apareciendo, primero de una manera formal, es que, entonces, para evitar que se pierda esta masa de valor, lo que se puede hacer es sustituir el oro por otros metales que encierran menos valor. Entonces, va a aparecer la plata, va a aparecer el cobre. Entonces, el desgaste que sufren éstas, sí, es desgaste, pero es un desgaste que encierra menos valor. Con lo cual, no sólo el oro va a estar en la circulación, sino que van a estar estas otras monedas. Y lo que va a aparecer es, también, ahora hay que poner qué relación hay en la representación del valor de una moneda de oro respecto de la representación de valor de estas otras monedas. Y lo que va a aparecer, entonces, formalmente, es la posibilidad de que algo que no tiene valor actúe como representante del valor. Y entonces, lo que va a aparecer es, formalmente, en el desarrollo, la posibilidad de que el oro sea sustituido en su función de moneda por el papel moneda, por algo que simboliza valor sin encerrar valor. Siempre algo de valor encierra, porque es el producto de un trabajo social hecho de manera privada e independiente, pero es un nombre como representación de valor no tiene nada que ver con el contenido que encierra. Y entonces, hasta acá esto apareció formalmente, y Marx va a hacer una aclaración diciendo que lo que vamos mirar acá es sólo del papel moneda, no son las formas de dinero que se derivan de una función que hasta acá no vimos, que es la función del dinero como medio de pago, es decir, que se derivan del crédito. Va a mirar sólo el papel moneda cuya función nace de la función del dinero como medio de circulación. Entonces, va a ir apareciendo las formas de esto. Y ahora, lo que va a aparecer es que uno tiene formalmente esta posibilidad. La forma de realizarse esa posibilidad es que el que tenía la potestad para emitir la moneda, ahora tiene la potestad para emitir un símbolo de valor: los billetes que tienen un nombre de dinero. Y esto ya no es una parte del movimiento de la circulación de las mercancías, sino que está metido adentro de la circulación de las mercancías. Porque antes eran las mercancías las que hacen moverse al oro, y el oro entra porque es una mercancía. Esto no es una mercancía, esto es simplemente un símbolo del valor. Entonces, lo primero que va a aparecer es, de vuelta, la cuestión de... siempre, hasta acá, está mirado formalmente. Esto es una posibilidad formal. La pregunta real es ¿cuántos signos de valor caben adentro de la circulación? Si antes era cuánto dinero (bajo la forma de la mercancía dinero) cabe dentro de la circulación, ahora la cuestión es cuántos símbolos de valor caben adentro de la circulación. Y entonces, el primer planteo que va a aparecer es, bueno, en la medida que estos símbolos de valor representan el oro que circularía si no estuvieran ellos, si circulara directamente, acá no hay ningún tipo de diferencia. Uno lo mira y lo que dice es, bueno, si acá entraba esta cantidad de moneda de oro, caben la misma cantidad de símbolos de valor. Y hasta acá no aparece ningún ... (?). Pero lo que uno se encuentra es que acá hay una exposición que va separando esta cosa que parecía ser lo mismo, y que va a ir avanzando mirándolo a través de la fluctuación, diciendo "aún cuando circule el oro, acá hay que absorber fluctuaciones". Y, por lo tanto, tiene que haber una cantidad mínima que está siempre, y después hay que agregar y hay que sacar según fluctúa la masa de valor que hay que hacer circular. Entonces, hasta acá uno dijo, bueno, el oro está sustituido por símbolos de valor que se corresponden inmediatamente con la cantidad de oro que estaría circulando. Pero lo que va a aparecer es, si uno mete los símbolos de valor en la circulación, lo que va a pasar (y está puesto simplemente sobre la base de las fluctuaciones) es que uno metió los símbolos de valor y ahora no los puede sacar de la circulación. Entonces, como no los puede sacar, puede pasar que, frente a una determinada fluctuación, empiecen a sobrar en la circulación estos signos de valor que exceden la cantidad de oro que estaría en la circulación.

[Un compañero dice que no entiende]

Lo que va a pasar es esto. Porque acá, lo que tenés que pensar es que no hay crédito, así que no hay forma de retirarlo. Entonces, en realidad, lo que va a pasar es que, en la circulación, caben todos los signos que se metan en ella, a riesgo, dice, del descrédito absoluto de ese símbolo de valor. Uno tiene la experiencia de que el descrédito tiene una amplitud muy grande... caben todos los signos de valor que se metan en la circulación, con lo que va a aparecer después, que es una condición: que esos símbolos de valor tengan curso forzoso. Es decir, que yo no me pueda negar a aceptarlos como dinero, y que nadie se pueda negar a aceptármelo a mí como dinero. Después va a aparecer cómo, del movimiento en la circulación, puede sustituirse el oro (hasta acá es

formalmente) por signos de valor. Entonces, la pregunta que aparece acá es, la cantidad de signos de valor se convirtió en una variable independiente. Antes era la variable dependiente la cantidad de oro que entraba. Ahora, la cantidad de signos de valor se convirtió en una variable independiente. Y la pregunta es, entonces, del otro lado, alguna se tiene que haber convertido en una variable dependiente. Dije bien, recién... La cantidad de dinero se convirtió en una variable independiente; alguna de las cosas que están del otro lado se tiene que haber convertido en una variable dependiente. Y entonces, esto es, para ponerlo en comparación con eso, es ahora la cantidad, no de oro llamado libra, sino de un papel que tiene un nombre que dice "libra". Y lo que uno va a tener es lo siguiente: la masa de mercancías que hay para hacer circular es la misma que había antes. Eso es una variable independiente, porque uno está diciendo es cuántos signos de valor caben en este proceso de circulación de esta masa de mercancías. El valor que tenía el dinero ahora está sustituido por un nombre que dice "una libra". Ya no encierra ningún valor en sí mismo, es simplemente el nombre una libra. Y la velocidad de circulación del dinero (es una relación que no depende de si circula el oro o circulan los signos de valor) es también una variable independiente. Por lo tanto, la única que queda para poder convertirse en una variable dependiente es la expresión del valor de todas las mercancías en estos signos de valor, lo que viene a ser la expresión del valor de estas mercancías en esta unidad que es la libra. Si, en la circulación, entran signos de valor en una cantidad que excede lo que sería el oro que corresponde a esa circulación, el resultado que va a haber es... Marx va a hacer esta comparación: es como si hubiera aumentado la productividad del trabajo que produce el oro. En cada unidad se encierra menos valor. Acá, cada unidad perdió una parte de su capacidad para representar valor. Y, por lo tanto, para expresar el valor de las mercancías, hacen falta más unidades. Y eso quiere decir que, cuando sube esto por encima de la cantidad de oro que tendría que estar en la circulación, la variable dependiente va a ser la expresión del valor de las mercancías en ese signo de valor. Sobran signos de valor: como todos entran en la circulación por su curso forzoso, el ajuste se produce en la suba de los precios de todas las mercancías medidos en estos signos del valor. Cada uno de ellos perdió una parte de su capacidad para representar valor. Cada signo perdió una parte de la capacidad que tenía para representar valor. Como su nombre sigue siendo el mismo (representa menos valor, con el mismo nombre), el resultado es que el precio medido en ese nombre tiene que subir. Los precios medidos en ese nombre tienen que subir. Eso es la inflación.

Acá uno se puede detener en esto con varias cosas. Vamos a ver en qué sí y en qué no. La primera cosa que tiene es que la ley que rige la circulación del oro como dinero es lo opuesto de la ley que rige la circulación de los signos de valor. Oro, entra en una cantidad limitada. Signos de valor, entran todos los que se meten en la circulación. Y entonces, cuando Marx hace la crítica a la teoría cuantitativa es porque la teoría cuantitativa le aplica el oro lo que es la determinación propia de los signos de valor. Confunde las dos cosas. Entonces, cuando uno quiere explicar qué pasa con el oro como dinero, entonces tiene esto; qué pasa con los signos de valor que funcionan como dinero, entonces tiene esto. Vos querías decir algo.

[Un compañero hace una pregunta sobre la capacidad de lanzar a la circulación signos de valor y la regulación del Estado. No se entiende el audio.]

A ver, no sé si te sigo. Yo voy a hacer esta observación, y vamos a otro tipo de discusiones, que hay mucho para discutir, y que esto a veces produce indignación porque dice "esto es lo mismo que dicen los liberales". (...) Acá no está explicado por qué el Estado emite más signos de valor. No está puesto acá. Puede emitir lo que quiera que entra, a riesgo de que se le vaya la mano, y entonces ya no sirvan como signos de valor. Pero, en la práctica, la mano no se termina de ir nunca. El curso forzoso es la condición: si yo me niego a aceptar el símbolo de valor porque digo "esto para mí no es dinero", entonces se cortó la posibilidad de que haya esta entrada de los símbolos de valor. De todas formas, ésta es la determinación más simple. Después vamos a ver otras cosas. Respecto de la inflación, aparecen distintas explicaciones. Algunas son Industria Argentina, o por lo menos ha tenido más... entonces, yo diría con esto (entiendo que siguiéndolo a Marx), la inflación es causada porque entran en la circulación más signos de valor que los que corresponderían a la circulación del dinero, del oro. Hay una explicación que dice que la inflación se debe a que algunos suben los precios. Y Marx en otro lugar tiene una crítica a eso. Tiene una crítica que, si no estoy errado, está en el Tomo III, donde dice si alguien tuviera la potestad de subir los precios, entonces no tendría

límite. ¿Por qué va a subir el precio el 10%? Si, en realidad, si tiene la posibilidad de subir los precios, los sube un 50%. Entonces, esto es el planteo de porque subieron los salarios, haciendo el salto, por eso suben los precios. Es una explicación totalmente aparente. No responde a ninguna determinación coherente. Pero hay una versión más sofisticada de esto, que es esto. Lo que se dice es que suben los precios porque alguien tiene la potestad de hacerlos subir, o los precios son inelásticos a la baja. Y entonces, uno tiene que considerar que el dinero se comporta de manera pasiva, y que el Estado agrega los signos de valor que hacen falta porque subieron los precios. Eso, desde el punto de vista de la construcción de modelos (porque eso es una medición y es una construcción de modelos), tiene una falta fundamental. Uno no puede construir un modelo en el cual tenga dos variables, y que diga “la suba de los precios se explica porque suben los precios y después se agrega la cantidad de dinero que convalida la suba de los precios”. Entonces, yo no sé si los precios subieron porque se agregó más dinero, o porque los precios subieron porque subieron. Entonces, yo tengo que tomar las dos determinaciones separadas, y tengo que decir ¿los precios pueden subir por sí mismos porque sube la cantidad de dinero? No, lo que va a pasar es que el que haya querido subir los precios (supongamos que tiene la suerte de poder vender), hay otro que no va a poder vender porque el dinero que le iba a ir a él le fue a parar a éste. El resultado general es que los precios van a tener que volver, en promedio, a bajar, porque no se puede sostener un aumento de precios si no aumentó la cantidad de dinero que hay en la circulación. Con la salvedad de que cambie la velocidad de circulación, pero eso está fuera de la discusión. Entonces, no, los precios no pueden subir solos. Ahora, miro al revés: nadie quiere subir los precios, y sube la cantidad de dinero que hay en la circulación. Y el resultado es que hay más necesidad social solvente que, para ajustarse, hace subir los precios. Y entonces, sí, la suba de los precios depende de la cantidad de dinero que está puesta en la circulación respecto de la masa de valor que hay que hacer circular. Los precios solos no pueden subir. Entonces, yo no puedo tener una explicación que dice los precios suben y después sube la cantidad de dinero, y por eso, ese movimiento. Esto es la explicación de lo que se llama la “inflación estructural”. Es una explicación que no es consistente, no desde el punto de vista del contenido, sino de la forma en que está planteado.

Entonces, los monetaristas tenían razón.

Lo que falta en esa explicación es lo que yo dejé afuera antes. El problema es cuál es la razón por la cual el Estado mete más signos de valor en la circulación. Porque no los mete por capricho. Entonces, ¿qué dicen los monetaristas? *“No hay que emitir porque eso destruye el dinero”*. Y lo que uno tiene que pensar es que, cuando se emiten esos signos de valor en exceso de los que estaban en la circulación, alguien recibe esos signos de valor. Y como el signo de valor es el título sobre el producto social, lo que cambia es quién tiene los títulos sobre el producto social. Entonces, lo que uno se tiene que explicar es qué sobre el producto social (?). Si yo tengo el dinero, esto representa la capacidad para disponer del producto del trabajo de la sociedad. Esto quiere decir que si a mí me dieron los signos de valor que están agregados, yo tengo una capacidad de compra que antes la tenía otro, que su signo de valor se le deterioraron porque, en promedio, cada uno de ellos representa menos valor. Entonces, cuando uno mira esas cosas, la pregunta que tiene es qué proceso particular de apropiación de la riqueza social está portado en la necesidad de un Estado nacional de estar emitiendo símbolos de valor por encima de los que caben en la circulación. O los que cabrían en la circulación si esto correspondiera a la circulación del nombre de valor que tiene ese símbolo. Esa es la discusión. Y entonces, si uno lo mira en Argentina, no puede decir que el déficit es una desgracia, como dicen los monetaristas. El déficit en la Argentina, que se financió con emisión monetaria, constituyó durante años (y sigue constituyendo) una parte esencial de la economía argentina, entonces, algún papel cumple ahí adentro. Y lo que uno tiene que explicar es qué papel cumple. Entonces, no te tenés que asustar porque se parezca a lo que dicen los monetaristas. (...)

Una última cosa para cerrar hoy. Hasta acá era la posibilidad formal de reemplazar dinero por símbolos de valor. La determinación real, lo que va a aparecer como determinación real, es que, en realidad, en la circulación uno quiere el dinero simplemente para pasarlo de manos. Y como lo quiere para pasarlo de manos, no le importa si encierra valor en sí mismo o no encierra valor en sí mismo. La condición es que uno lo recibe siempre y cuando los demás se lo reciban a uno. Por eso

la condición real de este proceso es el curso forzoso. Tiene que tener esta validez social, que es una validez social puesta de manera directa. Y con eso, habríamos completado... porque después va a volver a aparecer una razón, un proceso histórico, de cómo se separa el contenido del nombre, que nos afecta a nosotros de manera más o menos directa. Pero habríamos terminado con el punto 2 del tercer capítulo, y entraríamos en el punto 3, que son las otras funciones del dinero que, en algún lugar, Marx lo va a llamar “el dinero como dinero”, si mal no recuerdo... y es porque es la función de la relación social general que es el dinero, que ya no tiene ninguna relación directa... no lo estoy diciendo bien. No tiene ninguna relación directa con el contenido del proceso de metabolismo social. Porque hasta acá era: el dinero funciona como medio de circulación porque media en la realización del proceso de metabolismo social. En las funciones del dinero que van a aparecer ahora, no media en el proceso de metabolismo social; tiene por finalidad el propio movimiento de la relación social general. Es el atesoramiento, el medio de pago y el dinero mundial. (...) cuando uno lo tiene que como medio de circulación, lo que tiene en las dos puntas es el proceso de metabolismo social. Arranca con la producción y termina con el consumo. En las funciones que uno le va a ver ahora, las dos primeras (el tesoro y el medio de pago) ya no media en esto. Ahora, el dinero, no es el término “se produce”, pero aparece en ese papel como pura relación social objetivada. No tiene más objeto, el movimiento, que el movimiento de la relación social objetivada. No termina en un proceso de metabolismo, termina en el propio movimiento de la relación social. Cosa que va a jugar un papel central para lo que sigue más adelante. (...) Hago esta aclaración: cuando aparece el dinero mundial (que es la última función que va a aparecer desarrollado acá), hoy el dinero mundial tiene la forma concreta que es todo el revés de la que aparece acá. Entonces, lo que nosotros vamos a hacer es mirar cómo aparece acá, y señalar cuáles son las formas concretas que tiene, porque para contestarse sobre esas formas concretas hay que avanzar mucho más. No cabe adentro de esto que estamos haciendo. Bueno, con eso seguimos el martes que viene.

26 - Tesoro y medio de pago - 22/09/2009

Otra cosita, ahí empezaríamos ahora con la parte III... Para ver si me quedó claro lo que decías sobre la (...) en el capítulo... Decías que en la parte III aparecen las funciones más ligadas al modo de producción capitalista...

No. Todas son ligadas al modo de producción capitalista. Y hagamos al revés. Yo la vez pasada lo que dije fue como una orientación para la lectura. Ahora miremos qué pasa cuando nosotros empezamos a mirar estas funciones del dinero, qué es lo que nos van poniendo delante las funciones del dinero. Entonces, lo que va a aparecer es, uno hasta acá tiene, del dinero, la determinación de que es una mercancía que funciona como medida de valor y que, de manera directa, a través de sus símbolos funciona como medio de circulación, que este papel le corresponde al oro y la plata, que le corresponde a su corporeidad real, y que puede ser que actúe como medio de circulación por sí mismo o por sus símbolos. Y que, en este movimiento, lo que aparece es que el dinero es la forma general que tiene el valor de cambio, o mejor dicho, que tiene el valor, que es la expresión del valor de cambio de todas las demás mercancías. Ahora, hasta acá, entonces uno llegó con estas funciones del dinero, esencialmente los de medios de circulación. Y lo que va a pasar acá es que de la función de medio de circulación van a empezar a brotar determinaciones. Y cuando nosotros miramos la función del medio de circulación, lo que uno tenía era que el dinero está permanentemente moviéndose dentro de la circulación, las mercancías entran y salen de la circulación. Esto es lo que habíamos visto la vez pasada. Pero ya en ese movimiento había aparecido la posibilidad de que hubiera alguna interrupción, de que se hubiera vendido sin comprar por una razón de carácter puramente circunstancial. Lo que va a empezar a aparecer ahora es, primero, la forma de esto mismo. El dinero está moviéndose en la circulación, sale de la circulación y se queda inmovilizado. Y en esa inmovilización, eso implica que hay una venta que no está seguida por una compra, que alguien vendió sin comprar. Y la primera explicación de esto va a aparecer con una explicación que es de carácter exterior al propio movimiento del dinero en la circulación, que es una determinación de carácter abstracto, porque lo primero que va a aparecer es que, así como se desarrolla la circulación de las mercancías, empieza a desarrollarse una fiebre por retener el dinero. Y en este caso, entonces, se vende no para comprar, sino que se vende para quedarse con el dinero

como representante general de la riqueza social. Acá aparece simplemente como descripción de un proceso que va a ir pasando. Y entonces, lo que va a aparecer es el dinero se convierte en tesoro. Y esto significa que, quien personifica ese dinero, que hasta acá lo personificaba como comprador de la mercancía porque había vendido, ahora se convierte en atesorador. Entonces, aparece esta función nueva del dinero, y esta determinación nueva de la conciencia y la voluntad de la personificación de la mercancía, que ahora no vende para comprar, sino que vende para atesorar.

Y lo que viene ahora a continuación es el acompañamiento del desarrollo histórico de esta función del dinero. Todo esto se va a parecer al desarrollo que hay en el capítulo 2, porque acá de vuelta aparece el desarrollo histórico del dinero, en una historia absolutamente general, diciendo, bueno, así como empieza a desarrollarse la circulación de las mercancías, el dinero aparece como el símbolo de la riqueza social. Entonces, empieza a aparecer la voluntad de atesorarlo, porque aparece como que uno lo que está haciendo es acumulando la expresión de la riqueza o de la abundancia, de la capacidad para disponer de valores de uso dentro de la sociedad. Pero después, lo que va a aparecer es el paso siguiente, en el cual, como en el desarrollo histórico la compra-venta de mercancías se va convirtiendo en la forma normal de organizarse el trabajo de la sociedad, el individuo productor de mercancías empieza a necesitar acumular este representante general de la riqueza porque se puede encontrar en el momento circunstancial en el cual necesita comprar y no tiene para vender de manera inmediata. Y entonces, lo que va a empezar a aparecer es que, en el propio movimiento de la circulación de las mercancías, en cuanto se generaliza, aparece la necesidad de retener el representante general del valor. Sacarlo de la circulación y tenerlo como reserva. Y entonces, lo que va a aparecer es, de vuelta, el desarrollo que nosotros habíamos visto respecto de cómo entra el dinero en la circulación, pero ahora mirado como un proceso de desarrollo histórico, en el cual hay alguien que compra sin vender (que es el productor del oro y la plata que va a funcionar como dinero), y va a aparecer este movimiento posterior en el cual el dinero aparece como cualquier mercancía realizada, y a través de ese movimiento, el oro se va distribuyendo a lo largo de los canales de la circulación de las mercancías. Y entonces, hay quienes venden sin comprar, y ahí queda el oro retenido en distintos puntos, sacado de la circulación. Y entonces, aparece una determinación que es la expresión de la enajenación de la conciencia que personifica a esta relación social materializada, y lo que va a aparecer es que el retener el oro es la posibilidad de retener este representante de la relación social, y la conciencia aparece como una conciencia que codicia retener el oro. Y acá lo que va a ir apareciendo es el movimiento, además de que el oro como dinero lo que hace es representar la capacidad para disponer del producto del trabajo social realizado de manera privada e independiente, y que, con el desarrollo de las mercancías, toda forma de relación social va a tomar la forma de una relación mediada por el dinero. Lo va a aparecer es que todo se puede comprar y todo se puede vender, y que cosas que no son mercancías van a empezar a circular, a moverse como si fueran mercancías, y, en este sentido, el disponer del oro va a ser la capacidad para disponer no sólo del producto del trabajo social hecho de manera privada e independiente, sino de disponer de todo poder social. Va a haber una referencia a cómo en sociedades anteriores, justamente, esta capacidad que va teniendo el dinero aparece como disolvente de las relaciones personales directas, y lo que se va a ir desarrollando, entonces, es: esto es la mención de la riqueza social, y la medida de la riqueza social que tiene su poseedor, y en esa medida de la riqueza social no interviene ningún límite de carácter cualitativo. Cuando uno habla de la riqueza social como determinados valores de uso, el límite de esa riqueza social está dado por la capacidad, para ponerlo en términos simples, por la capacidad de consumo de esos valores de uso. Acá se tiene algo que cualitativamente no encierra ninguna diferencia y que, por lo tanto, la determinación del tesoro como representante de la riqueza social está sujeto simplemente a una determinación de carácter cuantitativo. Acá no cabe más cualidad que diferencie dos tesoros que la magnitud de su cuánto, que la cantidad que es cada uno de esos tesoros. Y entonces, si uno se encontró al arrancar con que el vendedor, para atesorar, pasaba a tener una determinación formalmente distinta como atesorador, lo que va a pasar acá es que va a aparecer teniendo una determinación concreta distinta que el simple vendedor de mercancías. Porque ahora va a tener que personificar una relación social objetivada, una potencia social que está objetivada en el dinero, que no responde a una necesidad de las personas, sino que responde pura y exclusivamente a una necesidad que se tiene como personificación. Esto es, cuando uno mira el funcionamiento del dinero como medio de circulación, el objetivo de ese movimiento, el objeto que tiene ese movimiento está fuera del movimiento mismo, porque es sacar la mercancía y llevarla a la esfera del consumo. Y

entonces, uno ve en ese movimiento que el individuo que vende tiene que actuar como personificación de su mercancía para satisfacer una necesidad personal suya. En cambio, el atesorador que vende para retener el dinero, en la función del dinero como tesoro no se satisface ninguna necesidad personal. No aparece ningún valor de uso que sirva para reproducir a una persona o que sirva para que esa persona se afirme como tal en el proceso de trabajo. Acá no aparece, en ningún lugar, ninguna necesidad de carácter personal. En el otro tiene que actuar como personificación para satisfacer una necesidad como persona. Acá actúa como pura personificación. Si se afirma como persona, lo que le va a pasar es que mata ese dinero como tesoro. Si el atesorador, en algún momento, retira parte de su tesoro y lo vuelve a volcar a la circulación para comprar mercancías, dejó de funcionar su dinero como tesoro, y por lo tanto, él dejó de funcionar como atesorador. Y entonces, lo que va a aparecer acá, que tenía que ver con lo que yo había planteado la vez pasada, es que nos estamos encontrando, hasta acá, se producía valor para satisfacer las necesidades de las personas. El objeto de la producción mediado por la producción de valor era la producción de valores de uso. Se producían valores de uso, como plantea Marx, por lo tanto, seres humanos, a condición de que se haya producido valor. Lo que aparece acá es que el objeto de la producción social no es la producción de valores de uso y, por lo tanto, de seres humanos, sino que el objeto de la producción social es la propia relación social general. Entonces, el objeto de la producción social es el dinero mismo. Y no es que eso está interrumpido, sino que ahí está realizado plenamente el movimiento que está en juego.

Entonces, lo que le va a pasar al atesorador en la determinación de su conciencia es que no tiene un límite cualitativo, sólo tiene un límite cuantitativo. Lo que pasa con todo el límite cuantitativo es que siempre se puede ir más allá del límite. Todo lo que marca el límite cuantitativo que hay más allá, hay más de esto. Y, por lo tanto, en esta función, el atesorador no puede tener un límite inmediato. Y entonces, lo que aparece es esto de que acá es vender para atesorar... Hay que considerar que esto sigue apareciendo como el producto del trabajo personal, y entonces, lo que tiene que hacer es trabajar mucho, ahorrar mucho, ser avaro, y vender mucho y comprar poco. Éste es el compendio de la economía del atesorador. Pero a medida que se va desarrollando el tesoro, con esta determinación de la conciencia del atesorador aparece una forma que parece ser lo contrario de eso que estaba hasta recién. Parecería que el objeto del atesoramiento es un valor de uso, que es el dinero bajo forma ... (?), bajo forma plástica. Entonces, se atesoran cosas hechas con oro, donde parecería ser la negación del atesoramiento. Parece que el dinero... en lugar de atesorar el dinero, lo que hace es acumular determinados valores de uso. Y, en realidad, esos valores de uso son la forma que tiene el tesoro, y que cuando viene el momento que, por alguna razón, hace falta lanzar dinero a la circulación, ese tesoro ... (?) Pasa a la fundición, se convierte en oro puro y vuelve a meterse en la circulación. Y entonces, lo que va a aparecer es, a partir de ese movimiento, el nexo que va a aparecer es cuál es la verdadera determinación del tesoro, ya en este proceso de circulación de mercancías que es desarrollado en el modo de producción capitalista. Porque hasta acá, ¿cómo aparecían las cosas? Parecía que el hecho de que el oro represente todos los productos del trabajo social despierta el instinto por atesorar; que la posibilidad de que el tesoro no tiene límites le despierta al atesorador esta cosa de ir siempre... Marx va a usar la figura, dice que le pasa lo mismo que al conquistador: cada vez que avanza y se amplía su territorio, lo único que ve es una frontera sobre la cual necesita pasar nuevamente y ampliar más su territorio. Pero hasta acá, las determinaciones de la necesidad del tesoro no brotaban de la propia circulación de mercancías. Y lo que va a aparecer ahora es que la necesidad del tesoro no nace exteriormente a la función del dinero como medio de circulación (esto quiere decir que no nace exteriormente a la circulación de las mercancías), sino que para que las mercancías fluyan, el movimiento de la circulación de las mercancías fluya sin problemas, hace falta tener un pulmón de dinero del cual retirar cuando falta, y al cual tirar cuando sobra (cosa que hablamos algo la vez pasada). Y entonces, la necesidad del tesoro brota de la circulación de las mercancías. No es que brota de la abstracta conciencia del atesorador, no es que brota simplemente de que éste es el representante general de la riqueza social, sino que la circulación fluida de las mercancías necesita de la existencia del tesoro. Y lo que va a empezar a aparecer es que esto es una necesidad de la unidad del movimiento de la circulación de las mercancías, y que, por lo tanto, el tesoro no va a ser simplemente un tesoro individual, sino que va a empezar a aparecer como una necesidad de la unidad general y, por lo tanto, como un tesoro de carácter general. Y cuando nosotros hablábamos de esto, como expresión de la unidad, lo que teníamos era el Estado. Entonces, va a aparecer como el tesoro nacional. Entonces, acá, si uno

tenía hasta acá el atesoramiento surgiendo como consecuencia del proceso histórico de desarrollo de las mercancías, como surgiendo de la conciencia del atesorador, ahora lo que aparece es que surge de la forma en que se establece la unidad del proceso de metabolismo social en el modo de producción capitalista, que ocurre a través del cambio de mercancías, a través de la circulación de las mercancías. Y con eso, tenemos la función del tesoro.

[Un compañero hace una pregunta, no se entiende]

¿Esto anterior? Ahora vamos a ver... Ésa es la cantidad de oro que está en la circulación, por lo tanto, no incluye el tesoro. No incluye el tesoro de ninguna de las formas que tenga el tesoro. A esto le tendrías que sumar...

¿La obra de arte no es una mercancía?

Lo que pasa es que acá lo que aparece es: no es la obra de arte "el cuadro". Es oro convertido en una estatuita de oro. (...) pero lo que va a aparecer es: de esto se desprende que hay una serie de valores de uso para el... Yo por ahí lo salteé... El oro multiplica sus valores de uso en esto, porque como es el representante de la riqueza, multiplica sus valores de uso en esto. No es lo mismo la cadenita de oro, que la cadenita de lata. Aunque tengan el mismo aspecto y nadie las pueda distinguir uno del otro, que sea una cadenita de oro no es lo mismo que sea una cadenita de lata. Entonces, en primer lugar, lo que aparece es esto. Pero en lo que está desarrollado hasta acá es: "y, el día que yo necesito dinero para entrar en la circulación, agarro la cadenita de oro, la llevo a la fundición y la fundo. Y vuelvo a tenerla bajo la forma del dinero". Por eso, esto no se refiere a obras de arte que sólo pueden ser vendidas como obras de arte. Acá se está refiriendo a una forma más elemental. Está tomado en términos simples, generales. No sé si con esto...

Pero para mí es una mercancía.

Pero acá le puede pasar dos cosas al oro. Vos, la cadenita podés venderla como una mercancía (entonces es una mercancía como cualquier otra), o podés fundir la cadenita y convertirla en oro. Y entonces la convertiste en dinero, no en una mercancía. Entonces, hay que pensar que éstas son determinaciones extremadamente generales. Después esto tiene toda una serie de desarrollos, que hasta acá, ni aparece sobre qué base el propio tesoro pasa a tener otra forma, que después lo vamos a mirar. Solamente (?) El tesoro pasa a tener otra forma, que no es simplemente la del oro.

Igual es muy concreta la pregunta. Si el atesorador gasta 10 millones de lo que fuera en un cuadro...

Pero el cuadro ya es... en ese caso, ha habido un desarrollo del tesoro y que se convirtió en comprar un valor de uso, que lo mete en la caja fuerte y nunca lo mira porque, en realidad, para él representa valor. Lo que tiene es una mercancía que tiene determinaciones particulares, porque se supone que no se puede reproducir (cosa que hablábamos las otras veces, no se puede reproducir simplemente), y eso sólo se explica en un proceso en el cual hay determinadas circunstancias concretas que nosotros todavía estamos muy lejos de llegar. Pero sí tiene como condición que la relación social general sea la compra-venta de mercancías y sea el dinero. Ahora, esto uno puede entrar a discutirlo con más detenimiento cuando llega al Tomo III, para esquivar la cosa...

Yo vuelvo al tema de la cadenita. Si compro una cadenita, la cadenita está dentro de la sumatoria de Q por B, en este caso. Entonces ese atesoramiento no es que realmente sale...

La pregunta es ésta. ¿Se compró la cadenita como consumo de un valor de uso (y, por lo tanto, en aquel movimiento, entonces, sí, esa cadenita no funciona como dinero) o se compró la cadenita porque es una forma de atesorar el oro? En cualquiera de los dos casos, ese oro salió de la circulación. Está sacado de la circulación. Entonces, puede ser que esté sacado para satisfacer una necesidad personal, puede ser que esté sacado para satisfacer una necesidad de atesoramiento. Está sacado de la circulación, no aparece ahí. Tal vez haya algo en lo que te está inquietando que tiene que ver con esto: cuando uno mira esto, el movimiento del oro, lo tiene que considerar es que

el oro (salvo que tomara un período extremadamente extenso de circulación, que significara que el valor de uso del oro que está funcionando como... ahí es como medio de circulación, pura y exclusivamente... se deteriora absolutamente y desaparece), cuando uno mira la cantidad de dinero que hay en la circulación, lo que se va encontrar es que siempre hay una cantidad que viene de períodos anteriores, y hay una cantidad que tiene que incorporarse en cada período para reponer... vamos a suponer que no aumenta el tamaño, ni aumenta el valor, ni nada, que todo se queda igual, pero hay que reponer la parte que se gastó en la circulación en el período anterior. Esa parte entra, se incorpora al proceso entrando por ése que puede comprar sin haber vendido, que es el productor del oro. Y ése está siempre incorporándose como nuevo a esto. Entonces, en esa incorporación nueva, si algo va a funcionar como tesoro, viene y se incorporó, nuevo... Porque si no, no hay forma de incrementar el tesoro. Si todo está circulando igual, y en la circulación hace falta una cantidad de medios de circulación, no habría para aumentar el tesoro. Quiere decir que el tesoro se tiene que aumentar con lo que está entrando nuevo. Salvo cuando uno lo mira ya desarrollado, y dice "la función del tesoro es actuar de pulmón de la circulación". Entonces, sí, algo que estaba en la circulación se fue al tesoro y algo que estaba en el tesoro vuelve... Pero si uno toma una situación donde nada cambia, el aumento del tesoro siempre tiene que estar hecho con la producción nueva de oro. Digamos, no importa si es ese cacho de oro o uno que ya estaba. Pero si es uno que ya estaba, tiene que ser reemplazado en la circulación por un pedazo nuevo. Y entonces, cuando uno está mirando esa relación, lo que siempre tiene que considerar es que hay una parte del oro que está diciendo está en la circulación, siempre hay una parte del oro que está entrando nueva. Y entonces, por más que la cantidad sea siempre la misma, hay una parte que desapareció y una parte que se incorporó. No sé si eso ayuda algo o empeora. Entonces, no sé si hay algo más. Hasta acá tendríamos la función del dinero como tesoro, donde el objeto de la venta y, por lo tanto, el objeto de la producción, no es satisfacer necesidades personales; es cerrar el movimiento reteniendo la capacidad para disponer del producto del trabajo social. Y, por lo tanto, el atesorador lo que retiene es la capacidad para reconocer qué es trabajo socialmente útil, y qué es trabajo socialmente inútil. Pero no puede ejercer esa potestad sin dejar de ser atesorador. En el momento que va y ejerce su potestad, liquidó su tesoro. Entonces, es una capacidad que está en potencia. Si tiene la posibilidad de disponer sobre qué es socialmente útil o socialmente inútil, no se la puede ejercer si uno va a actuar como atesorador.

Pero acá tenemos un movimiento en el cual el dinero sale de la circulación. Pero en el desarrollo que uno vino haciendo, en el desarrollo que llegamos hasta acá, el punto último de las determinaciones del dinero como tesoro, de la función del dinero como tesoro, está en la circulación. Porque uno lo que dijo es: ¿por qué se atesora? Para funcionar como pulmón de la circulación. Y entonces, como uno ya está de vuelta en la circulación, lo que le va a aparecer es la siguiente función del dinero, que es la función del dinero como medio de pago. Y esto, lo que va a aparecer es: va a volver a aparecer un desfase de carácter cronológico entre la venta y la compra. Pero ahora ya no va a ser respondiendo a, como había aparecido antes, que se interrumpe el movimiento del dinero en la circulación porque se vendió y no se puede comprar, porque no alcanza el dinero o porque no hay lo que se quiere comprar, sino que lo que va a aparecer acá es que se dio vuelta el orden del movimiento. Y lo que va a pasar es que alguien actúa como vendedor sin que el que tiene la contraparte actúe como comprador. ¿Por qué no puede actuar como comprador? En primera instancia, esto aparece así en el desarrollo, después vamos a ver qué contenido tiene... No puede actuar como comprador porque no tiene el dinero para poder comprar. Y, sin embargo, lo que le va a pasar es que alguien le vendió, y ahora, entonces, ése que no podía comprar y que, sin embargo, compró, necesita vender, no para comprar porque ya compró, sino que necesita vender para pagar. Y entonces, acá, lo que le va a ocurrir es que compró la mercancía antes de pagarla, se apropió del valor de uso de esa mercancía antes de pagarla, ahora tiene que vender para pagar. Entonces, si uno le pone acá una diferenciación cualitativa de las mercancías, el movimiento del dinero como medio de pago corresponde a una situación en la cual hay una compra, y después hay que vender para pagar. Termina con el dinero, y después vamos a ver con el dinero en qué movimiento. Pero entonces, acá hay una serie de desarrollos de qué transformaciones encierra, en lo que uno vio hasta acá, respecto al movimiento del dinero, y respecto a las personificaciones. Termina con el dinero puesto en la circulación. A diferencia del atesoramiento que termina con el dinero sacado de la circulación, acá termina con el dinero puesto en la circulación. Yo vendo para poder pagar. Y

ahora vamos a ver qué significa todo esto. Es la función del dinero como medio de pago. Es cuando compré a crédito, ahora tengo que pagar el crédito.

Y la primera determinación que va a estar acá en juego es que, hasta acá, la relación que nosotros teníamos que se establecía entre las personificaciones de las mercancías era una relación de carácter universal que duraba en el momento que se hacía la transacción, y que implicaba una indiferencia absoluta respecto de los atributos de cada personificación. El que vendía, en la función del dinero como medio de circulación, lo único que le importaba de la personificación del dinero era que estuviera presentado el dinero que le tenía que entregar. Y cualquiera podía ser el comprador, y cualquiera podía ser el vendedor para cualquier comprador. Lo que aparece ahora es que hay una relación directa que permanece en el tiempo, y que no es universal, sino que liga al vendedor (que ahora se convirtió en acreedor) con el comprador (que ahora se convirtió en deudor). Y acá ya no es que no importan los atributos que se tiene como personificación. Ahora, en particular, en primer lugar, esto liga a este acreedor con este deudor. Y, en segundo lugar, en particular para el acreedor, importan los atributos que tiene el deudor como personificación. Es decir, si es un buen pagador o no es un buen pagador. Y entonces, lo que nos encontramos por primera vez es que, del desarrollo de lo que estamos mirando, que es el movimiento de circulación de las mercancías, si hasta acá no había ningún vínculo directo específico que durara en el tiempo entre personificaciones, ahora sí hay un vínculo directo, específico, que dura en el tiempo, y que liga a deudor y acreedor. Y entonces, va a aparecer que esta ligazón particular es mucho más conflictiva que la ligazón circunstancial entre comprador y vendedor, porque esto implica una relación antagónica. Nosotros habíamos visto la relación entre comprador y vendedor es una relación antagónica, pero no es una relación antagónica que dura en el tiempo. Entonces, esto va a ocurrir que ahora, en particular, el deudor como personificación no tiene ninguna relación personal con el acreedor, pero empieza su persona a estar puesta ahí, no mediando, pero subyaciendo su relación con el acreedor. Por eso, una de las formas de cobrar la deuda es romperle las piernas al deudor. Entonces, ahí uno está involucrado, no simplemente como personificación, sino como persona. Y lo que va a pasar es que, en esta relación, el individuo que va a empezar a tener un papel fijo como personificación, no va a entrar en ese papel fijo por sus atributos personales, sino que va a quedar clasificado por su condición de personificación. No importa el atributo personal: o se es acreedor, o se es deudor. Entonces, por primera vez va a aparecer... Y, además, por primera vez va a aparecer en el desarrollo de *El Capital* una referencia a las clases sociales. Esto es, ¿por qué uno tiene una determinada figura de personificación o tiene la otra? Esto no depende de ningún atributo personal del individuo. Esto es, en contraste con lo que podían ser las relaciones de dependencia personal donde el individuo es siervo, es un atributo personal del individuo. El Señor está en la persona de ese individuo ser Señor. Y esta condición no se pierde, mientras uno está dentro de esa sociedad. El siervo, por más que se escape, sigue siendo un siervo, porque es un atributo, es una condición que tiene puesta como si... digamos, uno puede decir esto: en realidad, hasta más aparece como un atributo más inmutablemente personal que el color del pelo. Porque uno el color del pelo lo cambia a lo largo de la vida, y la condición de siervo no la cambia por más que pase lo que pase. Y lo mismo lo del Señor. Hay una referencia a este tipo de cosas que a mí siempre me resultó, así, muy expresiva, que está en la literatura española de la época del enfrentamiento entre moros y cristianos, en los cuales el Señor, de un lado está prisionero, del otro lado está dentro de la Corte o del ambiente de los Señores. No es que está puesto con los siervos o con los esclavos, sino que está puesto en la misma situación, es decir, preserva en el otro lado de la sociedad donde él no es Señor respecto de ninguno de los vasallos que pueda haber en esta sociedad, y, sin embargo, se le preserva la condición de Señor. Entonces, como acreedor y como deudor uno no va por sus atributos personales. No es que uno es siempre acreedor, como si fuera un atributo natural, o siempre deudor, como si fuera un atributo natural. Uno puede pasar de un lado al otro nada más que por lo que, vamos a ponerlo en estos términos, por lo que las compra-ventas de las mercancías le hace a uno. Y por eso es que uno dice el individuo está clasificado en este lugar. Está puesto en ese lugar no como un atributo personal, sino como una condición de las circunstancias. Y circunstancias que lo involucran no como personas, sino como personificación.

Y la referencia que va a hacer Marx acá es una referencia que, aclaro de entrada, contrasta con lo que está planteado en el *Manifiesto Comunista*. Entonces, vamos a detenernos un cachito. Lo que va a decir es... en algo está mal traducido en Fondo de Cultura, y está mal traducido en Siglo XXI, porque a cada uno le falta un pedacito de la frase, no sé por qué. En Fondo de Cultura habla

del mundo antiguo, y el de Siglo XXI no habla de mundo antiguo y hace referencia a Roma. Y la frase original tiene las dos referencias, es en el mundo antiguo y en Roma. Lo que va a aparecer es que, y lo cito tal como está en Fondo de Cultura: *“Así, por ejemplo, la lucha de clases del mundo antiguo reviste primordialmente la forma de una lucha entre acreedores y deudores, acabando en el sojuzgamiento de los deudores plebeyos, convertidos en esclavos.”* Y entonces, lo que aparece acá es que la lucha de clases no es entre los esclavos y los amos de los esclavos. Ahí concluyó la lucha de clases. Éste es el resultado, dice, de la lucha de clases. La lucha de clases es, en una sociedad donde, dice, ni siquiera hay la circulación de las mercancías, y, sin embargo, la lucha de clases ocurre entre deudor y acreedor, en situaciones en las cuales uno siempre entra como personificación, y no como persona. (...) se convierte en esclavo. Y la otra cosa, el otro ejemplo que da es, en la Edad Media es entre el deudor feudal y el acreedor... El deudor feudal es el Señor... Y los acreedores que termina con la pérdida del poder político por parte del deudor feudal. Y no hace referencia a una lucha entre el siervo y el Señor.

Pero una pregunta, si no está la circulación de las mercancías, ¿por qué hablamos de acreedores y deudores?

Porque uno se convierte en acreedor, aunque no haya una circulación general de mercancías, en principio, uno se empieza a convertir en deudor porque tiene que comprar. Por alguna circunstancia, tiene que comprar. En estas cosas, lo que va a pasar en el caso de la sociedad del mundo antiguo, en Roma (y que después ahora enseguida va a aparecer en el desarrollo, brotando de la función del dinero como medio de pago), hay que empezar a pagar cualquier cosa. Es decir, todo tiene la forma de una prestación en dinero. Y entonces, es la obligación de rendir prestaciones en dinero lo que hace que el individuo que no era un vendedor de mercancías, lo primero que tiene que hacer es empezar a vender mercancías para poder acceder al dinero. Y segundo, se convierte en deudor. Porque como tiene que pagar y no tiene con qué, tiene que tomar prestado. Y cuando toma prestado, se convirtió en deudor.

Claro, pero ahí no entiendo, ¿qué es el dinero en esta sociedad donde no hay una circulación general de mercancías?

Está desarrollándose incipientemente. Lo que veíamos en el capítulo 2. Todavía no es que el dinero es el representante general de la relación social objetivada. El dinero aparece en un mundo de relaciones de dependencia personal como algo que, por un lado, está disolviendo las relaciones de dependencia personal, y, por otro lado, en esto las termina generando, en el caso éste. Yo no me acuerdo si es en *El Capital* mismo... No me acuerdo si es en el Tomo III. Yo creo que es en el Tomo III, en un momento, está desarrollado con más detalle qué es lo que le pasa a los plebeyos romanos que terminan convertidos en esclavos, donde las guerras de conquista romanas juegan un papel central, porque el individuo... Ya no me acuerdo el mecanismo concreto, pero es algo así como que el hecho de tener que prestar, rendir prestaciones personales en la guerra le impide producir. Y como le impide producir, se empieza a endeudar. Entonces, aparece el desarrollo de que los patricios son los que, por así decir, fomentan la guerra, porque esto es lo que debilita a los plebeyos y los termina convirtiendo en esclavos. Pero entonces, lo que aparece es esto: la relación social general no es simplemente el cambio de mercancías, con esta observación, que todavía no terminamos de ver todas las cuestiones que están ligadas con esto. La cuestión que uno tiene abierta hasta acá, que no terminamos de ver, es por qué no puede existir una sociedad en la cual la relación social general sea, simplemente, el cambio de mercancías.

[Un compañero hace una pregunta, no se entiende]

No, no, sin el modo de producción capitalista. Si la mercancía es la forma general que tiene el producto social, sólo en el modo de producción capitalista. Cuando no está el modo de producción capitalista y hay producción de mercancías, eso nunca se convierte en la relación social general. Entonces, lo que uno se va a encontrar son estos ámbitos en los cuales hay alguna circulación de mercancías, hay alguna circulación de dinero, pero la organización general del trabajo social pasa por relaciones de dependencia personal. Entonces, la unidad general está dada por relaciones de

dependencia personal. Los patricios participan en la organización política de la vida de la sociedad, y los plebeyos no participan en eso. Entonces, aparecen atributos personales diferenciados, como consecuencia de lo cual los patricios puedan resolver que se va a la guerra y liquidarles la condición de individuos libres a los otros. Hay, en esa sociedad, una relación de dependencia personal, en el sentido de que el Senado es un lugar donde sólo están los patricios, y los otros tienen que someterse, por una cuestión de atributo personal, a lo que disponen los patricios. Y la condición de patricio es un atributo personal, no es que el patricio asiente a patricio alguien en particular, sino que viene como un atributo personal. Entonces, lo que uno tiene es una sociedad en la cual la unidad general de la producción social, por más que se produzcan mercancías, por más que se cambien mercancías, la unidad general no está dada por el cambio de mercancías. Está dado por relaciones de dependencia personal. Por más que estos sean individuos libres que no tienen... En su origen, son individuos libres que no le deben prestaciones personales a los patricios a título privado, digamos, pero sí deben prestaciones personales a título de unidad social.

[Una compañera hace una pregunta sobre la referencia al Manifiesto, no se entiende]

Porque en el *Manifiesto* dice que la historia conocida hasta acá es la historia de la lucha de clases. Y entonces, acá se está hablando de la lucha de clases, es decir, se dice la lucha de clases en este mundo antiguo clásico romano es entre acreedores y deudores. La lucha de clases en la sociedad feudal es entre el acreedor feudal y el Señor feudal. Uno, con el sentido que está en el *Manifiesto*, diría la lucha de clases en la sociedad feudal es entre siervos y Señores, no entre acreedores y deudores.

[Un compañero hace un comentario, no se entiende]

No, pero fijate que acá no aparece. Dos cosas: en la sociedad feudal, el antagonismo aparecería entre siervo y Señor. La burguesía sería la que disuelve. (...) Aparece esta contradicción: por un lado, se dice “si yo miro la historia de la sociedad, es esta historia de la lucha de clases”, y, por lo tanto, es esclavos y amo de los esclavos, es Señores y vasallos o siervos. Y acá está dicho que la lucha de clases es otra cosa: es entre personificaciones, no entre personas. Digamos, que uno entra a título de personificación, y no de persona. (...)

Yo me quedo con una duda. Porque una cosa, yo comprendo, digamos, la cuestión de las clases en tanto personificaciones del capital. (...) Pero una cosa, me parece, es decir es personificación, supongamos, del poseedor o no poseedor de dinero, ser un acreedor o un deudor... No me sale pensar la relación entre esto y las relaciones de dependencia personal. No entiendo si estas relaciones entre acreedor y deudor en el mundo antiguo que Marx está mencionando en este ejemplo tienen que ver con las relaciones de lazo personal, la relación personal o no.

Acá se hace referencia a “clase” sólo en la condición de personificación, deudor-acreedor. Pero no importa por qué uno llegó, y qué es lo que le pasó al terminar. Pero la referencia que hay es, cuando terminó esto, ésta es la culminación de la lucha de clases. No es que la relación entre el esclavo y el amo después aparece como la lucha de clases que continúa. Aparece terminada, es decir, realizada plenamente las determinaciones de la lucha de clases justamente cuando se acaban las relaciones entre personificaciones y aparecen vínculos de dependencia personal absolutos, y donde entonces ya no aparece el esclavo como una clase y el amo como otra clase. Aparecen como individuos que tienen relaciones de dependencia personal.

¿No se podría pensar como una profundización de esa cita del Manifiesto, más que como una contradicción?

Fijate que, en realidad, la referencia ésa del *Manifiesto* tiene más problemas que simplemente lo que dice ahí, que después Engels trata de emparchar con una aclaración que, a mi entender, no es una aclaración válida. Cuando uno mira el grueso de la historia humana, es la historia de la comunidad primitiva, del comunismo primitivo, en tiempo. Ése es el grueso de la historia humana y sigue siendo el grueso de la historia humana. Entonces, en la comunidad primitiva, hablar de lucha de clases,

hablar de clases, ya no importa en término ambiguo, en término amplio de si uno se refiriera al esclavo como una clase y al amo como otra clase, ahí no aparece que hubiera clases; que justamente lo que hay es una propiedad directamente social sobre los medios de producción, en un proceso de trabajo que está organizado de una manera, también, directamente social, sin que haya mutilación de la participación en la organización de ese proceso. Entonces, Engels hace la aclaración que dice que es la historia escrita. Y lo que estaba en el sentido de eso, no era la historia escrita. Me parece una mala aclaración. A mi entender, no hay una profundización en el sentido de, bueno, lo que dice el *Manifiesto* era también válido respecto de esto. Porque esto dice algo que es distinto de lo que dice el *Manifiesto*: las clases son sólo atributo de la producción de mercancías; por lo tanto, son sólo atributo (para ponerlo en términos plenos) del modo de producción capitalista. En la discusión que aparece con el marxismo abierto, lo que está planteado es al revés: el modo de producción capitalista es una forma histórica de la lucha de clases. Entonces, hay una contraposición muy fuerte. Entonces, para mí hay una exposición que es distinta, dice una cosa que es distinta a lo que dice en el *Manifiesto*.

¿Cómo dijiste, Juan? ¿Qué las clases son una consecuencia de la...?

Que las clases sólo existen plenamente, digamos, en el modo de producción capitalista. Como la producción de mercancías (por lo tanto, las personificaciones) sólo existen plenamente en el modo de producción capitalista, las clases son una determinación propia del modo de producción capitalista.

[Unos compañeros intervienen, no se entiende]

Por eso yo digo, a mi entender, esto es un desarrollo que se refiere a las determinaciones reales mejor que como está en el *Manifiesto*. (...) ¿por qué yo lo remarco? Porque en la discusión general no se toma esto, sino que se toma lo del *Manifiesto*. (...) Hay una cosa más... Yo siempre estoy buscando la cita original, o la supuesta cita original, que nunca pude encontrar como referencia original... Que es que, además, lo que dice el *Manifiesto* es esto: que la historia de las sociedades que han existido hasta acá es la historia de la lucha de clases. Y eso es traducido (a mi entender, a partir de Althusser) como “la lucha de clases es el motor de la historia”, que no es lo mismo que está puesto en el *Manifiesto*. Es completamente distinto. En un caso está diciendo “ésta es la forma que toma el proceso de desarrollo histórico”, y la otra versión está diciendo “ésta es la causa del desarrollo del proceso histórico”, que son dos cosas marcadamente distintas, además. Pero ésta es la discusión que aparece en general. (...) Hasta donde yo lo rastreeé, aparece por primera vez dicho por Althusser, pero no sé si alguien lo planteaba antes. (...) Althusser lo toma como si fuera “esto es lo que dice el *Manifiesto*”, no es que reproduce el *Manifiesto*.

[Una compañera hace un comentario, no se entiende]

Por eso, eso dicen que es del proyecto del *Manifiesto*. Yo nunca creo que terminé de ver la carta... es decir, más que la carta, es el borrador de Engels. Entonces, dos cosas: primero, no es el desarrollo que hace Marx, y segundo, no está en el *Manifiesto*. Si existió así, quedó en el camino. Bueno, y uno tiene, además, el problema adicional que cuando habla de la lucha de clases le aparece si esto es común a toda forma de sociedad o sólo es propio del modo de producción capitalista.

[Una compañera hace una pregunta sobre el comienzo de la historia de la humanidad, no se entiende bien]

Digamos, trato de contestarte sin contestarte. Lo que nosotros tenemos hasta acá es que la conciencia libre es la forma que tiene la conciencia enajenada. Uno puede decir que el género humano tiene historia porque cada generación produce de manera consciente y voluntaria a la generación que sigue. Transforma el medio, la generación que sigue es producto del trabajo de la generación anterior. El trabajo es el ejercicio de la conciencia y la voluntad. Entonces, en este sentido es que uno puede decir, a diferencia de las especies animales, el ser humano uno puede

decir tiene historia o es el sujeto de su propia historia. Los animales se transforman, pero no se transforman de manera consciente y voluntaria. Ahora, al mismo tiempo, lo que uno está diciendo es (sólo mirando el modo de producción capitalista, no mirando más para atrás) la conciencia enajenada quiere decir que uno está sometido a las potencias sociales que tiene el producto de su trabajo, y que, por lo tanto, esto es una forma automática de organizarse la producción social, que opera a espaldas de la conciencia y la voluntad. En realidad, está portada en la conciencia y la voluntad, pero aparece operando a espaldas de la conciencia y la voluntad. Entonces, ¿cuándo se puede llegar a la plenitud de la determinación del género humano como sujeto histórico? Cuando no es que la forma automática de organizarse el trabajo de la sociedad determina la conciencia y se actúa enajenadamente, sino cuando la conciencia, como una conciencia objetiva, domina sus determinaciones. Y entonces, ahí uno puede decir el género humano se apropió absolutamente de su condición de sujeto de su propia historia. Ahora es el sujeto de su historia que opera a sus espaldas. Pero al mismo tiempo está aportado en la conciencia y la voluntad de los individuos, pero esa conciencia está determinada como un atributo de la mercancía, como un atributo de la relación social que no se puede controlar. En ese sentido, uno podría decir, bueno, entonces la superación del modo de producción capitalista sería el inicio. Esto es la prehistoria humana porque recién ahí la conciencia es la que produce una conciencia que domina sus propias determinaciones, es la que produce las generaciones sucesivas.

Hay un problema adicional con eso, que está en el Tomo III. Está simplemente enunciada en el Tomo III. Habla del paso del reino de la necesidad al reino de la libertad, pero eso lo vamos a dejar para el Tomo III, porque si uno empieza por el Tomo III le pasa lo que le pasa a Joan Robinson. Dice “acá está todo claro”, y, como dice Marx, justamente acá es donde el economista vulgar se maneja como pez en el agua, porque todo es absurdo, todo está puesto patas para arriba, y al economista vulgar le parece que es lo más natural del mundo. Entonces, no podemos empezar por el Tomo III.

[Una compañera hace una pregunta, no se entiende]

Esto es para mirar cuando veamos el capítulo de la acumulación originaria porque ahí es por qué, de qué necesidad es portador esa transformación, qué encierra esa transformación.

Juan, perdoname que te interrumpa, pero lo que no me quedó claro es la necesidad de que exista la función del dinero como medio de pago.

A ver, de donde surge primero es, así como uno podía encontrar que había interrupciones en el movimiento de la circulación, acá hay movimientos de la circulación que no tienen su forma más simple; que alguien que no puede comprar (y que, por lo tanto, se interrumpiría la circulación de la mercancía que se quiere vender), sí puede comprar. Y lo que va a aparecer enseguida es que esto es otra, por así decir, explosión de las potencias que tiene el cambio de mercancías. Porque si el dinero como mediador era lo que permitía separar los momentos de la producción del consumo temporal y espacialmente, esto multiplica la separación. Y la multiplica absolutamente. Después va a aparecer otra determinación más (que acá va a estar mencionada, después en el Tomo II está retomado) respecto de qué pasa con el dinero. Pero ahora enseguida vamos a llegar a eso. Entonces, esto es un paso más en el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social de los cuales es portador el cambio de mercancías: disuelve toda atadura inmediata. Ahora hay quien puede comprar sin haber vendido, hay quien puede vender sin encontrar, llamémosle, comprador, en el sentido de que sea alguien que tiene capacidad de compra. Y entonces, lo que va a pasar es que esto multiplica la posibilidad de expandir la producción social, y una de las cosas que va a pasar es que, acá, el dinero funciona como una promesa de pago. Si se rompe la promesa de pago, lo que va a pasar es que todo tiene que volver para atrás, o se interrumpió el movimiento. Y esto va a ser una de las bases después para el desarrollo de las crisis.

¿Por qué sucede esto de que se habilita que se pueda comprar sin tener dinero, o que alguien pueda vender sin recibir dinero a cambio?

Uno podría decir es el propio movimiento de las mercancías en la circulación que así se multiplica. Ésa es la forma de multiplicar el movimiento éste, las potencias de la circulación. Disuelve otro vínculo inmediato. Si la mediación del dinero hacía esta primera disolución, esto multiplica esa disolución. Y entonces, permite sostener un desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social mucho más potente. Alguien que todavía no podía vender porque tenía que disponer de medios de producción que no tiene, ahora tiene los medios de producción porque no los pagó, y ahora sí puede producir, vender y pagar. Entonces, las posibilidades de expansión de la producción social, aún tomándolo en estos términos muy groseros y muy simples, ahí es que aparece una multiplicación de estas capacidades.

¿Existe una relación directa entre atesorador y vendedor?

No. Son dos funciones separadas. Son dos funciones separadas en las cuales, por ejemplo, para convertirse en acreedor, en esto, en lo que aparece como los acreedores feudales, hay que tener tesoro primero. Pero no están puestas como si fuera movimiento... No, lo que aparece acá es una relación entre vendedores y compradores de mercancías. De ahí nace el deudor y el acreedor. No de que alguien presta dinero. Y además hay que tener en cuenta esto respecto de la función del dinero como tesoro: el préstamo de dinero no es atesoramiento. El préstamo de dinero todavía no apareció. Atesoramiento es me lo guardo abajo del colchón. Entonces, el crédito aparece simplemente como un crédito comercial que brota del movimiento de las mercancías en la circulación. Bueno, entonces tenemos esto de que el dinero funciona acá como un medio ideal de compra, es decir, como una promesa de pago que se va a cumplir en algún momento, y por lo tanto, el deudor ahora se enfrenta a la situación de que necesita vender, no para satisfacer una necesidad personal suya, porque esa necesidad ya está satisfecha de antes (ya compró, ya consumió, ya retiró a la esfera del consumo), sino que necesita vender para satisfacer una necesidad que es pura y exclusivamente de su condición de personificación. Tiene que vender para pagar. Y tiene que, entonces, en lo contrario del atesorador, mientras el atesorador tiene que vender para retirar el dinero de la circulación, el deudor tiene que vender para poner el dinero en la circulación. Pero, de todas formas, lo que nos encontramos es, de vuelta, tanto en el atesorador como en la función del dinero como medio de pago, con un movimiento que tiene por objeto final el representante general del valor. Y por lo tanto, no se cierra con una compra, sino que se cierra con una venta. Y entonces, hay un movimiento en el cual el dinero aparece al final, cerrando este movimiento.

Todavía no aparece el interés...

No, acá no aparece en absoluto. Acá es un crédito en el cual, simplemente, lo que se está haciendo es: el dinero funciona como una promesa de pago por el valor de la mercancía que se produjo. No apareció ninguna otra determinación. Y no puede aparecer otra determinación, porque uno lo que está mirando es el movimiento de las mercancías en la circulación. Que apareciera una diferencia de valor por esto, se da de patadas con el movimiento de las mercancías en la circulación, porque lo que se cambian son equivalentes.

¿Quién dice que apareció? [No se entiende, el compañero dice algo sobre el crédito sin interés]

Ya vamos a ver cuando aparece. Todavía acá fijate que es esto: lo que uno está mirando... Fijate cuál es la respuesta a esto. Yo lo que estoy mirando es la función del dinero como medio de pago. Es una promesa de pagar. ¿Por qué tengo, en la determinación más simple, que prometer que voy a pagar? Porque yo compré sin haber vendido. No estoy mirando si tengo que pagar más o tengo que pagar menos. Hasta acá sé que tengo que pagar el valor de la mercancía. Y esto es lo que tengo delante. Y si todavía no me pude contestar por todas las determinaciones del dinero como medio de pago, mal me puedo contestar por cosas que trascienden el que yo tengo que pagar, y que empiezan a ser "tengo que pagar porque además de esto, tengo que pagar otras cosas". Algunas de esas otras cosas van a aparecer ahora, pero no la que vos querés del interés.

Igual puede ser sin interés, no es necesario...

Pero hasta acá no aparece.

...porque si vos vas a la carnicería y pedís fiado, es sin interés.

Tiene más complejidades, porque puede ser que el interés esté implícito en lo que es el precio de la venta. Pero no importa, olvidémonos. Hasta acá, todavía no nos contestamos cómo funciona el dinero como medio de pago, mal nos podemos contestar cómo funciona... (...) Esto está en el Tomo III también, así que dejémoslo para cuando lleguemos a eso.

Una pregunta. En esto de que necesariamente el dinero como medio de pago, el movimiento del medio de pago expresa una conexión social preexistente...

Porque primero se compró, y ya es esta atadura que quedó entre las personificaciones del deudor y del acreedor.

Claro... Ahora, ¿eso de nuevo está garantizado por el Estado?

Es una relación directa que tiene carácter privado entre deudor y acreedor. A diferencia del dinero como medio de circulación que tiene una ligazón universal (no liga a éste con éste, sino que liga a cualquier comprador con cualquier vendedor), como medio de pago ésta es una ligazón específica entre dos individuos: uno que es el deudor y el otro que es el acreedor. Perdón, entre dos personificaciones. (...) justamente, yo lo traté de remarcar antes. Por primera vez aparece que en un lugar donde no hay ningún vínculo directo específico, se engendró un vínculo directo específico. No entre personas, sino entre personificaciones. Digamos, hasta acá, el vínculo directo que había era instantáneo: yo compré, vendí, chau. Se terminó. Compré, pagué, vendí, cobré. Se terminó el vínculo. Y en ese vínculo ni se pone de manifiesto quién es la personificación. De hecho, yo puedo comprar y vender sin saber ni siquiera quién es el que me está vendiendo o me está comprando. Cuando yo compro a crédito o vendo a crédito, importa quién es el que me está comprando y quién es el que me está vendiendo. Yo, si no recuerdo mal, para los tres colegas que estamos acá adentro, había un principio de contabilidad que decía “no hay deudor sin acreedor, ni acreedor sin deudor”. Pero no decía “no hay comprador sin vendedor, ni vendedor sin comprador”. Lo que decía era eso. ¿Por qué? Porque entonces uno tiene que reflejar una relación que permanece en el tiempo. Y entonces ya no lo puede reflejar como una simple compra-venta, sino que lo tiene que reflejar de una manera que es distinta.

[Una compañera hace un comentario, no se entiende]

Tiene que ver con que uno está descubriendo qué eso con lo que arrancó, si se hubiera detenido con lo que arrancó, se hubiera detenido en una apariencia. Hubiera dicho: “en esta sociedad nunca hay ningún vínculo directo permanente entre las personificaciones”. Ahora que uno miró la función del dinero como medio de pago, lo primero que se encontró es esto: todo el desarrollo... Lo que voy a plantear es totalmente abstracto... Todo el desarrollo del Tomo I es esto. Todo lo que uno arrancó en el punto de partida, después lo que se va dando cuenta es que esto no era así. Que esto que aparecía así, en realidad encerraba un contenido que no era simplemente el que manifestaba, pero que para poder descubrir ese contenido uno sólo podía arrancar por el lugar donde parecía que tenía un contenido que es distinto al que tiene. Esto creo que lo planteé alguna vez. Hay un lugar donde Marx dice: “Si esto es así, ¿por qué no empezamos por esto en lugar de empezar por donde empezamos?” Y la respuesta que va a dar es: “Porque esto nunca aparece así. Lo que uno ve es una relación... La forma más simple es esta compra-venta de mercancías, un cambio de mercancías, etc.”. Entonces, lo que empieza a aparecer es que allí donde no hay organización del trabajo social como tal, porque todo es un trabajo privado y, por lo tanto, no hay vínculos directos... Sí lo hay, pero nacen de la inexistencia de los vínculos directos; están engendrados por la inexistencia de los vínculos directos, eso genera vínculos directos. De vuelta hago la aclaración, no entre personas sino entre personificaciones.

Entonces, observación que va a aparecer en esto es, bueno, acá está invertida la metamorfosis de la mercancía: primero, se convierte en este valor de uso para el que lo compra, que después tiene que producir algo que es un no-valor-de-uso para pagar. Y la observación que uno puede marcar a continuación es cómo se modifica la cuestión de la cantidad de dinero que hay en la circulación. Porque cuando el dinero funciona como medio de pago (que yo creo que la vez pasada lo hablamos), a eso hay que agregarle lo que no se paga porque vence después, fuera del período que se está tomando, y lo que hay que pagar porque viene de un período anterior, y vence en este período presente. Y entonces, esto depende de la magnitud del dinero que va a funcionar como medio de pago y cuánto duran los plazos de pago. Y entonces, lo que va a empezar a aparecer es que, de esta función del dinero como medio de pago, empieza a sustituir la necesidad de dinero para que funcione como medio de circulación. Porque ahora lo que va a empezar a aparecer es que se pueden compensar los créditos, todos son acreedores, todos son deudores, y el dinero que efectivamente tiene que cancelar las promesas de pago, no se corresponde a la masa total de deuda que hay, sino al saldo neto que queda entre unos y otros en un determinado lugar. Y entonces, lo que va a empezar a aparecer es que esta función del dinero como medio de pago permite disminuir la cantidad de dinero que hay que tener como medio de circulación. Y lo que no está puesto acá, pero que sí después aparece en el Tomo II respecto de esto (que nosotros lo vimos antes o mencionamos algo antes), es que, para producir el medio de circulación, cuando uno mira el oro, hay que gastar trabajo social que no se puede aplicar a la producción de valores de uso; que simplemente hay que aplicarlo a la producción de esto que va a intervenir en la circulación de las mercancías. Y entonces, el desarrollo de la función del dinero como medio de pago permite economizar, desde el punto de vista de la unidad de la producción social, trabajo que debería, si no, aplicarse a la producción de dinero (...) de circulación. Y esto es una razón para que se desarrolle el crédito, porque desde el punto de vista de la unidad del movimiento de esta circulación de mercancías, si se puede ahorrar trabajo aplicado a la producción de dinero, se multiplica la masa de mercancías, valores de uso normales. Entonces, justamente lo que está puesto es, la forma que está expuesto por Marx es: hasta acá, la única forma de ahorrar dinero era acelerar la circulación del dinero. Cuando funcionaba como medio de circulación, la única forma de ahorrar dinero es acortarle el tiempo de circulación, acelerarle la velocidad de circulación. Ahora apareció otra forma de ahorrar dinero, que es esta función como medio de pago. Pero lo que va a traer consigo, entonces, el desarrollo de esta función es que se sigue separando los dos polos que constituyen la unidad que nosotros veíamos antes. De esa separación entre los dos polos surgía la posibilidad de la crisis. Y ahora esto está agudizado y desarrollado porque, en el movimiento fluido de la circulación, el dinero se hace irrelevante, y cuando viene la crisis, cuando se separa y no se puede sostener, no hay dinero que esté funcionando en la circulación. Porque como se funciona sobre la base de promesas de pago, en el momento en que se empieza a interrumpir el flujo normal de las mercancías o el flujo fluido de las mercancías, se nota que hace falta dinero y no está el dinero en la circulación. Entonces, Marx va a hacer esta observación diciendo en los momentos de prosperidad, la conciencia del productor de mercancías que dice que no hay más dinero que la mercancía, lo único que importa es poder comprar y vender, y cuando se produce la interrupción del movimiento de las mercancías lo que aparece es que no hay más mercancía que el dinero. No quiero salir a vender y tener una promesa de pago, lo que quiero es quedarme con el representante general de la riqueza social. Y va a estar la observación de que esto ocurre, sea que el dinero tiene la forma del oro o sea que aparezca bajo la forma de signos de valor, y aparezca incluso bajo la forma de este dinero crédito, que es lo que él después va a aclarar que no se va a ocupar, en esta parte no va a desarrollar las funciones del dinero como medio de circulación que brotan de su función como medio de pago. Para ponerlo en términos modernos, esto es de eso no se va a ocupar. Es un dinero que sustituye al dinero en su función de medio de circulación, sustituye a los símbolos de valor, sustituye al oro y nace de su función como medio de pago. Pero cuando hace todo el desarrollo de esto va a plantear siempre que se va a referir sólo al oro y a los billetes comunes. (...) porque uno tendría que desarrollar lo que le inquieta a él de qué pasa con el crédito. Y si uno no desarrolló las determinaciones del crédito, de cómo del crédito puede surgir una función... hasta acá es una promesa de pago que se convierte en algo que sirve para la circulación de las mercancías, acá no se puede contestar. Entonces, esto va a aparecer desarrollado en el Tomo III después de que se haya explicado lo que a vos te inquieta que es el interés. Después de

que haya aparecido cómo es posible eso, va a aparecer la función del dinero como medio de pago surge que se convierte ese dinero en algo que sirve para la circulación de las mercancías.

Juan, la primera posibilidad que se abría la crisis era la diferencia entre oro y...

Entre dinero... es la separación ésta, que es que se puede vender y no comprar. Entonces, esa separación entre los dos polos empezaba a crear la posibilidad de que no se cerrara la unidad del proceso de metabolismo social. No sé si el término es preciso, pero bueno, que no se cerrara esa unidad. Ahora que esto funciona sobre la base de promesas de pago, la cosa está multiplicada. De repente puede ocurrir que cuando hay que convertir las mercancías en dinero, nadie tiene el dinero para hacer esa conversión. Y entonces, mercancías que se habían vendido y que parecía haberse realizado el valor de esas mercancías, lo que se pone de manifiesto es que nunca se realizó ese valor.

Sería la contradicción entre valor de uso y valor...

...Es el desarrollo de la contradicción entre valor de uso y valor. Porque, además, en esta función del dinero como medio de pago, esto, en realidad, mirando simples productores de mercancías es muy limitado. Por eso tampoco se puede desarrollar acá. Pero, en principio, el que vendió y vendió a crédito, va y compra crédito. Con lo cual, vuelve a estar en condiciones de producir. Y, entonces, la producción se sigue multiplicando sin que aparezca en frente una necesidad social solvente. Y, entonces, cada vez se separa más. Entonces, el crédito multiplica esa posibilidad.

Lo que no entendí de lo que dijo ella es esto deja ver la contradicción entre valor de uso y valor...

Esto nace de la contradicción esa. ¿Por qué es esto? Si fueran simplemente valores de uso, entonces se producirían las cosas que la sociedad necesita consumir. Y, entonces, la crisis no puede brotar de la forma en que se organiza el trabajo social. Lo que le puede pasar a la sociedad es que entre en una situación de crisis que no le permita reproducirse normalmente, qué sé yo, porque está sujeta a condicionamientos naturales. En cambio, acá lo que aparece es, de la forma en que se organiza la producción social, eso genera la posibilidad de la crisis. Genera la posibilidad de que, como no hay una unidad inmediata... Cosa que está expresada en que no basta con que sean valores de uso que satisfagan necesidades humanas: tienen que satisfacer necesidades humanas que se corresponden con una necesidad social que se puede representar a través del dinero, se puede representar a través del valor, y esto brota del carácter privado del trabajo social... Todo esto se va separando.

[La compañera repregunta sobre la contradicción entre valor y valor de uso, lo relaciona con el carácter privado e independiente del trabajo, no se entiende]

...que es la contradicción entre valor y valor de uso. ¿Se entiende por qué es la contradicción esa? Porque el trabajo social no se realiza de manera directamente social sino como un trabajo privado, es que la unidad de ese proceso se tiene que resolver a través de que ese trabajo que se realizó se represente como el valor de las mercancías. Que después de realizado sea reconocido como socialmente útil o inútil. Entonces, todo esto, la contradicción nace ahí. Y cada vez vemos que tienen más posibilidades de abrirse, de separarse cada vez más, que se están produciendo cosas que parecen valores de usos sociales y que, en realidad, en frente no hay una necesidad social solvente.

Bueno, ya prácticamente terminamos con esta función. Lo que va a empezar a aparecer es todas las formas de la relación social... la consecuencia del desarrollo de la producción de mercancías van a estar portadas en el dinero, y entonces, va a haber que pagar renta, va a haber que pagar impuestos, va a haber... que toda prestación en especie se va a convertir en una prestación en dinero, esto va a ser la moneda general de los contratos. Y todo, entonces, va a aparecer que el dinero funciona como medio de pago, no ya porque uno compró y ahora tiene que vender para pagar, sino porque uno tiene que vender para pagar. Simplemente es ese movimiento. Y, entonces, va a aparecer que hay una masa... como hay determinados plazos que se imponen

como normales... que Marx siempre va a hacer mucho hincapié que tiene que ver con condiciones materiales de la circulación, cuanto tiempo se tarda en llegar con la mercancía de un lugar a otro, cuánto tiempo se tarda en llegar con el pago... va a aparecer esto, una duración general de los plazos de pago, y entonces, va a aparecer la necesidad de esa función que antes aparecía del tesoro (hay que tener un pulmón de dinero para la fluidez de la circulación), ahora hay que tener una reserva de medios de pago para la fluidez de la circulación. Tiene que haber una masa de medios de pago que, justamente, va sustituyendo el dinero como tesoro... Es decir, el tesoro, bajo la forma de dinero, por la acumulación de medios de pago. ¿se entendió esto último?

Yo no entiendo a qué te referís por medios de pago.

Los medios de pago son promesas de pago. Ahora, para que la circulación fluya, como esas promesas de pago se usan para compensar movimientos en la circulación, tiene que haber una disponibilidad, una masa de promesas de pago, para que esto pueda fluir normalmente. Entonces, disminuye el tesoro y aumenta la reserva de medios de pago. Y con esto yo daría por terminado la función del dinero como medio de pago, y no sé si vamos a tener tiempo de desarrollar lo del dinero... la tercera función que va a plantear Marx acá, que es el dinero mundial.

[Una compañera hace una pregunta, no se entiende]

Ahora son cosas que son promesas de pago que están sujetas a que el movimiento fluya. Así como el signo de valor estaba sujeto a que el movimiento fluyera, esto está sujeto a que el movimiento fluya. Por eso cada vez más las posibilidades de la crisis, y la agudeza de la crisis es más grande. Cada vez se separa más los movimientos.

Antes de que cerraras, quería preguntarte por qué es necesario que fluyera ... (?) Para que funcione el dinero como signo de valor.

Para que funcione como signo de valor tiene que tener curso forzoso. Ésta es la determinación más simple que aparece hasta acá. Esto quiere decir que yo lo acepto como símbolo de valor porque a mí me lo van a aceptar como símbolo de valor. Si yo lo acepto como símbolo de valor y después no me lo aceptan, entonces yo no lo quiero. Es, porque yo lo voy a hacer pasar, a mí no me importa si encierra o no encierra valor. En el desarrollo éste, lo que va a empezar a aparecer es que el tesoro está formado por promesas de pago, con lo cual tampoco tengo el dinero como tal. Pero es sólo del desarrollo anterior que yo puedo dar cuenta de estas determinaciones. Y justamente, cuando nosotros entremos al dinero mundial, el desarrollo que hace Marx sobre el dinero mundial es un desarrollo que las formas concretas del dinero mundial han superado toda la exposición que hace Marx. Y el dinero mundial hoy aparece con formas que son todo lo contrario de lo que uno vio hasta acá.

Lo que va a decir Marx es en el mercado mundial el dinero se despoja de todas sus formas nacionales, vuelve a la forma de lingotes, y las transacciones se hacen con los lingotes. Eso yo creo que incluso no existía en la época en que Marx escribe esto. Yo tomo como ejemplo la historia argentina. Unos cuántos años antes de que Marx escribiera esto, la Argentina se endeuda, hace su primera deuda pública externa, la deuda pública externa está nominada en libras de oro, pero no en oro, sino en libras, que tienen un contenido de oro que es distinto al nombre que tienen como dinero. Y lo que tiene obligación de pagar son las libras, no el contenido de oro. Entonces, ya en esa época las transacciones internacionales se hacían bajo la forma de una moneda nacional que no había perdido su nombre por entrar en la circulación mundial... una moneda nacional, pero, hasta acá, de oro. Hoy uno mira las transacciones internacionales y, en primer lugar, operan monedas nacionales y no opera el oro. Desapareció de ese movimiento. Pero yo remarco esto, en todo caso la vez que viene arrancamos un poco con esto... cuando uno miró cuál era la condición para la circulación de los signos de valor, lo que decía es que la condición es que tengan curso forzoso. En el mercado mundial, los signos de valor nacionales no tienen curso forzoso. Y, sin embargo, funcionan en la circulación. Y, en cambio, en el ámbito nacional que emite esos signos de valor, esos signos de valor, muchos de ellos no funcionan como medios de circulación. Esto es, el billete de 100 dólares, que funciona en el mercado mundial, no funciona dentro de los Estados Unidos. No

se usa. Si uno aparece con un billete de 100 dólares es sospechoso de ser narcotraficante. Entonces, ha sido sustituido en la circulación interna por otras formas de dinero. Y, sin embargo, en ámbitos nacionales donde no tiene curso forzoso, hay transacciones que sólo se hacen en ese signo de valor. (...) en Estados Unidos los billetes de 100 dólares no es un billete de circulación normal. Obviamente lo podés hacer circular, pero te pasa eso, te miran como diciendo “¿qué sos vos que andás con billetes de 100 dólares encima? ¿por qué no tenés tarjeta de crédito? ¿por qué no tenés cheques? ¿por qué tenés billetes de 100 dólares? Si eso no es lo que normalmente...” y además la otra que te dicen es “no te voy a dar cambio”, porque el billete que se usa es el de 20 dólares como denominación en el movimiento cotidiano. Entonces, lo que uno se tiene que preguntar es qué pasó con la función del dinero como dinero mundial, cosa que nosotros no nos vamos a contestar más allá de la descripción. Vamos a mirar cómo funciona hoy, qué es lo que funciona como dinero mundial, y hacer alguna referencia a qué cosas tendríamos que ver antes de poder contestarnos por qué pasa todo eso. Que cuando uno mira el oro como dinero mundial, no necesita contestarse sobre todo eso, sobre todas esas otras determinaciones. La respuesta es inmediata, bueno, acá volvió al dinero en su forma más pura, porque como trascendió todo ámbito restringido de circulación, nadie tiene potestad para darle una forma particular. Y ahora es al revés, ahí pasa todo al revés de lo que uno podía ver como la determinación más simple del dinero como dinero mundial.

Una pregunta, pero, como vos decís, eso ya no pasaba en la época de Marx...

Por eso, a mi entender, cuando Marx hace este planteo, ya hay un cierto desfasaje respecto de las formas concretas.

No habla de la circulación de signos de valor...

No, dice acá el oro vuelve a la forma de lingote. Va a la fundición para poder salir al mercado.

Sin embargo, Juan, no entiendo por qué decís que ese signo de valor no tiene curso forzoso.

En Argentina no tiene curso forzoso. La ley no dice que vos tenés que recibir un billete de dólares como medio de pago.

Pero si yo quiero comprar mercancías al país de donde vienen, sí.

Pero en tu ámbito no tiene curso forzoso.

Pero el ámbito del que estamos hablando es el mercado mundial.

Pero el signo de valor es un signo de valor nacional, que funciona en el ámbito del mercado mundial y que funciona como medio de circulación (porque, estrictamente, en su determinación más simple, funciona como medio de circulación) en un ámbito nacional donde no tiene curso forzoso. Si yo voy con billetes argentinos, nadie se puede negar a recibir eso como pago, porque tiene curso forzoso. Si yo quiero comprar una propiedad, el que me vende la propiedad lo primero que hace es decirme “tendrá curso forzoso, pero yo no lo quiero, dame esto otro”, a lo cual yo podría ir a la justicia y decir “a mí me están rechazando esto que es de curso forzoso, hay alguien que no me lo quiere aceptar, y quiere que yo le pague con algo que no tiene curso forzoso”. Andá a la justicia a hacer eso y se van a reír.