



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ECONOMÍA

LA TEORÍA DEL DINERO EN MARX.
APROXIMACIONES HACIA UNA TEORÍA
DE LOS EQUIVALENTES GENERALES

TESIS
PARA OBTENER EL GRADO DE
LICENCIADO EN ECONOMÍA

PRESENTA
RICARDO REYES AMEZCUA

ASESOR
ALEJANDRO FERNANDO GONZÁLEZ
JIMÉNEZ



CIUDAD UNIVERSITARIA, MÉXICO, FEBRERO
DE 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Más que un aspecto protocolario de todo trabajo, los agradecimientos muestran que una obra nunca es una aventura solitaria, sino al contrario, siempre es resultado de una compleja red de esfuerzo comunitario, que incluso trasciende nuestro momento histórico. Reconocer aquel desgaste que muchas veces no es posible constatar en un texto como éste es deber del autor, aunque muchas veces no logramos mirar toda la actividad humana que nos precede. Por eso en las líneas de ésta tesis, todos aquellos sujetos individuales o comunitarios que tuvieron una influencia en mí están de alguna u otra manera organizados de acuerdo a un criterio personal, y por ello es de mi entera responsabilidad. Interpretamos así ésta parte que muchas veces resulta cotidiana.

En primer lugar quisiera entenderme como parte de la gran comunidad que son los universitarios y eso implica agradecer a la Universidad Nacional Autónoma de México, la cual ha sido parte de mi vida, mi segundo hogar, desde ya hace algún tiempo. Agradecido no sólo por todas aquellas condiciones necesarias proporcionadas para mi formación académica y desarrollo individual, sino también por ese espacio casi único en el mundo, que permitió darle un enfoque *humano* y *universal* a mis preocupaciones. En éste mismo sentido agradezco a la Facultad de Economía por ser la cede en la cual pude experimentar la pertenencia a éste proyecto universitario.

En segundo lugar quisiera entenderme con una comunidad al interior de la universidad que son todos los maestros que de alguna manera me ayudaron a caminar.

Agradezco a mi maestro, camarada y amigo, Fernando González, no sólo por sus enseñanzas que me ayudaron a descubrir e inventar (juntos) los fundamentos del pensamiento crítico y científico, sino también por ser un ejemplo de trabajo y dedicación puesto al servicio de los demás; de igual manera agradezco su sincera amistad, la cual fue muy peculiar, pues no tenía precedente de un lazo amistoso que tuviera como fundamento un proyecto más allá de lo privado.

Al maestro Luis Arizmendi, por sus enseñanzas en clase que me permitieron ampliar el horizonte, y descubrir que un proyecto teórico y político no sólo se juega en el salón de clases.

Al profesor Antonio Mendoza no sólo por la lectura de ésta tesis y sus sugerentes comentarios, sino por ser un ejemplo teórico y práctico, el cual siempre tuve presente.

En tercer lugar quisiera entenderme con mis camaradas y amigos que fueron parte importante en la formación de éste trabajo.

Agradezco a mis amigos de *Tiempos Equívocos, la Teoría Crítica desde la Periferia*, Perla Valero, Victor Hugo Pacheco y Jaime Ortega, quienes fueron no sólo camaradas sino también maestros, pues ellos han mostrado que las mejores enseñanzas trascienden el salón de clases, sus puntos de vista, resonaban en mi cabeza a la hora de elaborar ésta tesis. Del mismo modo agradezco al Maestro Alfonso Ocho Hofmann, coordinador de *Grado Cero*, sin el cual no hubiera sido posible ese espacio de discusión, y también por la generosa ayuda para la conclusión de mis estudios.

A mis amigos del *Colectivo Ruy Mauro Marini*, Héctor León, Frida Villalobos, Josué Veiga, Cristóbal Reyes, David Ricardo, Eduardo Garibay, Gustavo y Marco Márquez, no sólo por ser esos camaradas con quien siempre se dialoga, sino también por convertir ese azaroso encuentro en una finalidad común, la cual se refiere a la prefiguración de un mundo humano.

A mi entrañable amigo Mitchell Cardona, quien lleva mucho tiempo acompañándome, y a Jorge Ortiz, que en particular para la elaboración de ésta tesis, han puesto las preguntas desde un enfoque diferente al mío, las cuales derivaron en interminables discusiones, que recordé a menudo. Ustedes representan esa parte de la generación que aún no se conforma con éste mundo.

Agradezco de manera especial a las tres F: Fernando Petatán (Pet), Francisco Desentis y Fernanda González, con quienes comparto una muy singular amistad. A Francisco por su paciencia a la hora de escuchar y dialogar, y por ser un ejemplo de estudio y disciplina; a Pet por entablar un diálogo que siempre mira y apunta lejos, y me recuerda que hay mucho que hacer; y a Fernanda, que me ha mostrado la pertinencia de siempre juzgar un argumento en el aquí y ahora, lo cual me lleva al acto mismo.

Por último quisiera entenderme como parte de esa comunidad natural a la que uno pertenece: la familia.

A mis hermanas, por su amorosa compañía a lo largo de mi vida, y por ser siempre ese lugar en el que uno se olvida de todo y comienza reír sin explicación alguna. Gracias por soportarme.

A mi madre, de quien aprendí a mirar a los otros y a reconocer lo comunitario, gracias por enseñarme esa sensibilidad hacia los demás. A mi padre, de quien aprendí el papel que tiene “lo nuevo” para avanzar, así también por mostrarme la disciplina y un punto de vista crítico de la realidad, desde una manera muy peculiar: el arte y la lectura. De alguna u otra manera sus preocupaciones están aquí, yo sólo intenté extenderlas a mi manera. Gracias por su amor incondicional. ¿Qué sería de un edificio sin cimientos? Eso son para mí, sin ustedes nada de esto hubiera sido posible.

LA TEORÍA DEL DINERO EN MARX

Aproximaciones hacia un teoría de los equivalentes
generales

*Dio mío, si tú hubieras sido hombre,
hoy supieras ser Dios:
pero tú, que estuviste siempre bien,
no sientes nada de tu creación.
Y el hombre sí te sufre: el Dios es él*
Cesar Vallejo

Cuando entró en el templo, al que acudían todos los habitantes de Judea para elevarse por encima de los pequeños intereses de la vida en adoración comunitaria de la divinidad y acercarse a ella, se topó con una multitud de mercaderes que especulaban con la religiosidad judía vendiendo todos los artículos que usaban los judíos para sus sacrificios y haciendo negocio en el Templo con la afluencia multitudinaria de todas las religiones de Judea durante las fiestas. Jesús, indignado de este espíritu mercantil, arrojó a los mercaderes del Templo
G.W.F. Hegel

*amar es combatir; si dos se besan
el mundo cambia, encarnan los deseos,
el pensamiento encarna, brotan las alas
en las espaldas del esclavo, el mundo
es real y tangible, el vino es vino,
el pan vuelve a saber, el agua es agua,
amar es combatir, es abrir puertas,
dejar de ser fantasma con un número
a perpetua cadena condenado
por un amo sin rostro;
el mundo cambia
si dos se miran y se reconocen,
amar es desnudarse de los nombres:
"déjame ser tu puta", son palabras de Eloísa,
mas él cedió a las leyes,
la tomó por esposa y como premio
lo castraron después;
mejor el crimen,
los amantes suicidas, el incesto
de los hermanos como dos espejos
enamorado de su semejanza,
mejor comer el pan envenenado,
el adulterio en lechos de ceniza,
los amores feroces, el delirio,
su yedra ponzoñosa, el sodomita
que lleva por clavel en la solapa
un gargajo, mejor ser lapidado
en las plazas que dar vuelta a la noria
que exprime la substancia de la vida,
cambia la eternidad en horas huecas,
los minutos en cárceles, el tiempo
en monedas de cobre y mierda abstracta*
Octavio Paz

*—¿No habrá una especie aparte de la humana —dijo ella enfurecida arrojando el periódico al bote de la basura— a la cual poder pasarse?
—¿Y por qué no a la humana?— dijo él*
Augusto Monterroso

*¡Hay que dar el perfume
que encierran nuestras almas!
Hay que ser todo cantos,
todo luz y bondad.
¡Hay que abrirse del todo
frente a la noche negra,
para que nos llenemos de rocío inmortal!*
Federico García Lorca.

Dedicado a las nuevas generaciones, a las de Huequi y Paqui, pues son la posibilidad de un mundo verdaderamente nuestro.

LA TEORÍA DEL DINERO EN MARX	5
Aproximaciones hacia un teoría de los equivalentes generales	
INTRODUCCIÓN	13
La cotidianidad del dinero y su concepto	
PLAN DE LA OBRA	17
PRIMERA PARTE	19
El concepto de dinero de Marx	
Capítulo 1	21
La génesis del dinero	
I. La mercancía	21
A. La mercancía	21
B. El doble carácter del trabajo	25
II. La forma de valor	28
A. Forma simple o singular de valor	29
B. Forma desplegada o total de valor	35
C. Forma general de valor	37
D. Forma de dinero	48
III. El fetichismo de la mercancía	50
A. Los sentidos de la palabra “fetiche”.	51
B. El fetichismo mercantil	51
C. “Des-naturalización” de la forma de mercancía.	56
Capítulo 2	67
Dinero y proceso de intercambio	
I. Distribución, intercambio y circulación	67
A. La producción en general	68
B. La distribución	69
II. Definición de proceso de intercambio y el carácter fetiche de la mercancía	71
A. Las mercancías y sus poseedores	71
B. Definición de proceso de intercambio	72
III. El proceso de intercambio	74
A. Desdoblamiento del intercambio: proceso individual y social general	74
B. Intercambio directo de productos e intercambio de mercancías.	78
IV. El carácter fetiche del dinero	86
Capítulo 3	91
El dinero, o la circulación de mercancías	

I. Definición de circulación	91
II. El dinero como sujeto	95
III. Medida de los valores: el momento ideal o general	100
A. Medida de los valores	101
B. Patrón y unidad de medida	102
C. La forma de precio desarrollada	103
D. Los límites de la forma de precio.	107
IV. Medio de circulación: el momento de la mediación	108
A. Metamorfosis de las mercancías	109
B. El curso del dinero, o la primera autonomía del valor	118
C. La moneda.	130
V. El dinero como dinero: la concreción material de la riqueza, o el momento singular del dinero.	141
A. La contradicción entre el dinero como dinero y el dinero como fin en sí mismo.	141
B. El dinero como dinero, el momento singular.	149
Conclusiones	179
Primera parte	
SEGUNDA PARTE	183
Aproximación hacia una teoría de los “equivalentes generales” desde el concepto de dinero de Marx	
Capítulo 4	185
La teoría de los “equivalentes generales” en el joven Marx: Análisis de Sobre la cuestión judía de 1843	
I. El texto de Marx	186
II. La emancipación religiosa: la premisa de toda liberación	188
A. La crítica de la religión, el inicio de toda liberación	188
III. La emancipación política: la liberación mediada por el Estado	194
A. La relación entre la emancipación religiosa y la política	194
B. El Estado “imperfecto”	196
C. El Estado pleno y la emancipación política	198
D. La escisión entre el Estado y la sociedad burguesa: la forma religiosa se conserva	200
E. Los derechos del hombre y del ciudadano, o la relación entre la emancipación política y la humana.	207
IV. La emancipación humana: la recuperación del mundo humano	208
A. La forma social religiosa persiste en el Dios secular de los judíos	209

B. La emancipación “judaica”	210
C. La sociedad burguesa, el dinero y la emancipación humana	213
Capítulo 5	217
Sobre los “equivalentes generales” y la igualdad	
I. La forma religiosa	218
A. El politeísmo	219
B. El monoteísmo	220
II. La forma de Estado, la burguesía y el proletariado	222
A. El Estado moderno y la burguesía	223
B. El proletariado y la extinción del Estado	227
III. La forma de dinero y la igualdad	230
A. Los bonos horarios y los bonos “consignados”	231
B. El tiempo de trabajo y la economía de tiempo	236
Conclusiones	241
Segunda parte	
Conclusión	243
General	
Bibliografía	245

INTRODUCCIÓN

La cotidianidad del dinero y su concepto

¿Qué situación más cotidiana puede haber hoy que el uso del dinero? Pareciera que no existe momento más tosco, burdo y ordinario, que su uso. Todos los días se contabiliza, pasa de una mano a otra, se ensucia, nos ensuciamos en él, se “lava”, se guarda, desaparece sin dejar huella, pero sabemos que está ahí; viaja con nosotros y a veces uno se ve imposibilitado de satisfacer una necesidad cuando su presencia no alcanza nuestros bolsillos, y entonces nos tornamos desesperados ante su ausencia. Nos esforzamos para poder acumular una suma determinada para luego obtener una cosa “cara”. Las personas se casan (mantienen un contrato) y se divorcian cuando existe un suma considerable de por medio. A veces es tanto, que no se sabe que hacer con él. Cuando se tiene puede ser la sustancia de la vida, de igual modo, puede ser el criterio que lleva a un sujeto vivo a la muerte. Tiene la cualidad de guiar estudios, sensibilidades, gustos y principios. Se torna el criterio de la belleza, de la sexualidad y finalmente deviene amor.

La primera preocupación de éste trabajo es precisamente *la cotidianidad del dinero*, es decir ese acercamiento inmediato a la cosa dinero. Al nivel cotidiano los individuos lo personifican, hacen un inquietante rodeo para comprender sus más exactos movimientos, se detienen para pensarlo y formulan leyes del sentido común: “el dinero va y viene”, “el tiempo es dinero”. Lo sensible prevalece siempre en el dinero.

Y hemos dicho preocupación, pues el primer motivo para hacer ésta tesis sobre el dinero fue precisamente pensar lo más inmediato que existía en lo que se suele llamar ciencia económica, y pensamos en aquel momento en el dinero. Impresión que resultó totalmente falsa cuando descubrimos su concepto pero eso fue mucho después. La idea aquí fue encontrar lo más cotidiano en la economía, debido a cierto enfoque político sobre la *crítica de la vida cotidiana* que teníamos en ese momento

Por aquel entonces el dinero no sólo era lo más cotidiano para mi, sino que había como una especie de furor por las temáticas monetarias y dinerarias, por parte de mis compañeros de generación de la Facultad de Economía, quienes a unos años de ocurrida la crisis que tuvo su estallido en 2008, comenzamos a interesarnos por “lo financiero”, lo cual tenía una doble perspectiva, por un lado era como el diablo, pues eran los “grandes intereses financieros” aquellos que habían provocado la crisis, por el otro lado era como el

paraíso en la tierra, pues ahí está la fuente de la cual emanaba a borbotones la riqueza individual, y entonces todos dedicados a ello de una u otra manera; era el tema de moda, que tenía su punto central en el dinero.

De igual manera comenzaron las alternativas a estos enfoques. Por un lado fuimos parte de una iniciativa por parte de unos profesores a formar una moneda o vale que nos permitiera un intercambio de actividades y productos. Era un “dinero propio” al cual denominamos *Fausto*, que se basaba en un principio de equivalencia. Ésta misma iniciativa, la fuimos a ver en un pueblo veracruzano, el Espinal, en donde efectivamente tenían vales, que servían para rebajar en una cierta cantidad los precios de las mercancías, y con ello hacerlas más baratas. En algunas ocasiones se podía comprar el producto entero. Lo interesante aquí, es que la idea de dinero, seguía como centro.

Por último en nuestras clases de Economía Política, había aparecido una discusión en torno al dinero y los “equivalentes generales”, en donde no sólo se abordaba al dinero, sino que podía derivarse de allí toda una teoría que podía unificar al Estado, la religión y otras tantas discusiones más. Por ese tiempo, nos habíamos propuesto junto con algunos amigos a investigar en torno al plan de los seis libros de Marx. Y para ello había elegido el Estado. De ésta manera con una sola problemática matábamos dos pájaros de un tiro.

Así pues, decidimos centrarnos en una cierta teoría del dinero, del hombre que para algunos es el hijo del diablo, y para otros la segunda venida del señor: Karl Heinrich Marx. No nos interesaba Marx por Marx mismo, ni siquiera por su prestigio legendario, o por ser el hombre que todo joven, por su “radicalidad natural” debería leer; sino que el interés venía porque sus desarrollos teóricos eran suficientemente convincentes para explicar la realidad.

Descubrimos allí que todo el camino que habíamos recorrido en torno al dinero, seguía siendo desde el criterio de la cotidianidad, de lo inmediato, seguíamos preso de un no-distanciamiento del objeto de estudio. Nos faltaba concepto. Si queríamos seriamente entender el problema y tener cierta postura científica, había que saber lo que el dinero era, y saber lo que el dinero era implicaba desarrollar su concepto. Y el concepto que buscábamos estaba en Marx.

El problema no era decidirse leer a Marx y tratar de decir algo coherente respecto a su concepto de dinero, el problema es que conocer sus preocupaciones en torno al dinero era irnos hasta sus escritos de 1843, y de ahí hasta *El capital*. Leer a Marx se convirtió en la verdadera dificultad, pues eso exigía se quisiera o no por lo menos, leer todos y cada unos de los argumentos que se encontraban en la primera sección del tomo I de *El capital*, y en nuestro primer intento fracasamos.

Eso nos llevó a irnos más atrás y descubrir textos como la *Contribución a la crítica de la economía política*, los *Grundrisse*, *Sobre la cuestión judía*, los *Extractos a James Mill*, la *Miseria de la filosofía*, por mencionar algunos. Y al leer los primeros escritos de Marx sobre el dinero (*Sobre la cuestión judía* y los *Extractos a Mill*), encontramos algo fascinante: un principio ordenador que pudiera unificar una gran parte de las preocupaciones de Marx, eso que ya habíamos tomado en cuenta a medias: los equivalentes generales.

Ya teníamos la idea de como regresar a Marx y ésta vez pudimos emprender la tarea. Sin embargo la idea de “equivalente general” no es la panacea, al contrario, es sólo el *principio* en el doble sentido de que apenas es el comienzo, y que constituye un fundamento, algo todavía muy abstracto. De ésta manera emprendimos el viaje hacia el dinero y su concepto; no pudimos *regresar* a nuestro interés primero que era la cotidianidad del dinero, pero ahora ya teníamos el concepto de dinero de Marx, y la intención primera, tendrá que esperar.

Regresar a nuestra preocupación primera es “desmontar”, comenzar a movernos por los laberintos de la vida cotidiana, con el sentido de su transformación. Es toda una actividad política dicho acercamiento, cuando la actualidad de transformaciones radicales como una Revolución o la avanzada hacia la izquierda del Estado, parecen lejanas, aunque no inconcebibles.

Desde nuestro punto de vista hacer un intento de cómo se entiende el dinero desde la cotidianidad, es pretender hacer una crítica misma de la vida cotidiana, y dicha crítica se empalma con el descubrimiento de “lo político”. O sea, los individuos ante una posición crítica de lo que hacen todos los días con la cosa dinero, ante el distanciamiento (crítica) del día a día, abren la posibilidad de decidir sobre los asuntos de la vida social, desde su individualidad. Esto es, poder entender su vivencia personal como vivencia común, comunitaria. Se abren los horizontes para entrelazar los múltiples proyectos personales con un proyecto de sociedad, entonces el proyecto personal deja de ser un proyecto privado. Poner en las cuerdas la cotidianidad del dinero nos permite politizar la vida cotidiana y con ello la esperanza de poder aún decidir sobre el movimiento ajeno a los individuos. Para realizar esa tarea se requiere un trabajado arduo que es la elaboración de conceptos, o sea el trabajo científico, y en éste sentido está elaborada ésta tesis.

Quizá esto justifica más estas líneas. Quizá, éstas reflexiones que nos llenan de vida, también sacudan a nuestros lectores, que los queremos pensar como individuos comprometidos (o a comprometerse) con un proyecto que pretenda llevarnos por fin a ser humanidad y por ello capaces de ir transformando su cotidianidad.

PLAN DE LA OBRA

La obra consta de dos partes. La primera es *El concepto de dinero de Marx*, que es una revisión minuciosa de la sección primera de *El capital*; justificamos su estudio al sostener que toda esa sección nos muestra la *estructura lógica* más acabada del dinero que elaboró Karl Marx. Podemos encontrar otros desarrollos mucho más ricos, como por ejemplo “El capítulo del dinero” en los *Grundrisse* o *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, o algunos pasajes más profundos en torno al *material* del dinero en la *Contribución a la crítica de la economía política*, pero es en su obra cumbre en donde se ponen los elementos suficientes y en el orden adecuado. Es ahí, pues, en donde encontramos como en un rompecabezas muy bien armado, *el concepto de dinero*.

La segunda parte es sólo una *aproximación* hacia una teoría de los “equivalentes generales” desde el concepto de dinero de Marx, y con ésta perspectiva, nos aventuramos a exponer lo que probablemente sea una “solución” o “propuesta” para superar aquello que tiene como resultado a la forma de dinero. Por ello la segunda parte está dividida a su vez en dos capítulos.

El primero es el capítulo 4, que es un análisis del artículo *Sobre la cuestión judía* de 1843, en el cual ponemos como *hipótesis de trabajo* que desde ese texto es posible observar los primeros fundamentos para una teoría sobre los “equivalentes generales”, o mejor dicho, para encontrar elementos comunes en las formas sociales que ahí se exponen y ello nos permitan tener un principio ordenador de las temáticas recurrentes no sólo de Marx sino en general de lo que denominamos “ciencias sociales”. La única tarea allí fue rastrear los *elementos comunes*. El capítulo 5 más que un análisis es sólo una sugerencia para desarrollar una teoría que se base en la idea de “equivalente general”, lo cual es una consecuencia lógica de nuestros anteriores capítulos; de la misma manera, se presentan ciertos elementos para relacionar nuestra hipótesis de trabajo con el tema de la igualdad.

PRIMERA PARTE

El concepto de dinero de Marx

Ésta primera parte tiene tres intenciones: 1) exponer el *concepto de dinero* de Marx que se encuentra en su forma más acabada en toda la sección primera “Mercancía y dinero” del tomo primero de *El capital*; 2) mostrar cómo dicha elaboración conceptual puede ser la estructura lógica de cualquier otra “forma social” que pueda tener ciertos elementos en común con un *equivalente general*¹; en otras palabras, el dinero presenta el movimiento *par excellence* de un equivalente general; usando la famosa metáfora del mono y el hombre, podemos decir que la anatomía del dinero nos da la clave de la anatomía de cualquier otra forma social que se parezca, o que tenga elementos comunes con el equivalente general; y 3) presentar las premisas e hipótesis de trabajo hacia nuestra segunda parte: Marx va elaborando un concepto de equivalente general por lo menos desde 1842-43; la razón de ello es que éste concepto es el fundamento de unos de los principios formales de la moderna sociedad burguesa: la igualdad.

La estructura de ésta parte primera consta de tres capítulos:

- Capítulo 1. La génesis del dinero
- Capítulo 2. Dinero y proceso de intercambio
- Capítulo 3. El dinero o la circulación de mercancías

Cada capítulo es un análisis de los capítulos de la sección “Mercancía y dinero” de *El capital*, sin embargo la diferencia está en que aquí intentaremos considerar como “sujetos” al dinero y al equivalente general, o lo que es lo mismo, serán el objeto de análisis y estudio; así pues, el trabajo teórico expuesto en éste texto no tiene la forma de comentario, lo cual no significa que no intentemos entender rigurosamente lo que dijo Marx, lo expuesto literalmente en su obra. En éste largo principio buscamos elementos fundamentales que nos permitan poner las condiciones necesarias y suficientes de nuestro argumento de la manera más exacta posible. Trataremos de lograr una

¹ Goux destaca que la génesis del dinero que propone Marx es el principio de una “ciencia de los valores”: “...fue Marx el primero que sentó las bases de una ciencia de los valores. <<La génesis de la forma dinero>> es el relato... de un procedimiento general: el de la toma de poder por un representante y el de la institucionalización de su papel. Este procedimiento... y las funciones del representante... nos remite a una estructuración capital... en la que se puede descifrar el todo de una cultura –la genealogía de sus valores, las formaciones de su economía” (Véase Goux, Jean-Joseph, *Los equivalentes generales en el marxismo y el psicoanálisis (Numismatiques)*, ediciones Caldén, Argentina, 1973, pág. 16)

argumentación simple (no por ello fluida), entendible a cualquiera que tenga la paciencia de seguirla .

Capítulo 1

La génesis del dinero

Éste capítulo primero expone la demostración de Marx acerca de la génesis del dinero, lo cual supone revisar todos y cada uno de los puntos del capítulo uno del tomo primero de *El capital*, “La mercancía”. Como ya hemos aclarado no será un comentario de dicha producción marxiana, sino que adecuaremos dicho contenido para que nos muestre cómo deduce nuestro autor *la forma de dinero*, la cual resulta el punto de partida del trabajo.

I. La mercancía

El dinero es en primer lugar una mercancía. La anterior aseveración debería parecer evidente a la racionalidad moderna, sin embargo es necesario enfatizarla, pues según algunas teorías contemporáneas sobre el dinero hemos pasado de un “dinero-mercancía”, al “dinero-signo”, o el dinero siempre fue una “deuda”²; pero dejemos para otro momento esa discusión, basta con subrayar el hecho. Sostenemos que el fundamento del dinero es la mercancía y por ello lo primero es analizarla; Marx sugiere que ésta tiene tres modos de existencia: como valor de uso, como valor y como mercancía.

A. La mercancía

La mercancía es el punto de partida de *El capital*, la cual es la *forma elemental* en que se presenta la *riqueza* en la sociedad donde domina el modo de producción capitalista. Por forma elemental debemos entender *forma social concreta más simple* de los productos del

² Sólo para indicar la discusión véanse las siguientes obras: 1) Keynes, John Maynard, “Libro I: La naturaleza del dinero” y “Libro II: El valor del dinero”, en *Tratado sobre el dinero*, Madrid España, Editorial Síntesis, 2009, págs. 17-124; 2) Graeber, David, “Capítulo 2. El mito del truco”, en *En deuda. Una historia alternativa de la economía*, Barcelona España, Editorial Ariel, 2012, págs. 33-58; un libro sintético que puede ayudarnos en el debate es: 3) Levy, Noemi, “Primera parte. Dinero y créditos bancarios: tres visiones teóricas” en *Dinero, estructuras y financiarización: un debate teórico-institucional*, México D.F., Editorial Itaca y FE-UNAM, 2013, págs. 19 -105.

trabajo en dicha sociedad³. Por lo tanto éste inicio es doble: Marx intenta exponer primero, la forma celular en que se presenta la *riqueza* ⁴, y segundo, el modo cómo se presentan los productos del trabajo, ambos en en la sociedad burguesa; en ésta, entonces, los productos del trabajo son riqueza, pero determinados de una manera específica, como *mercancías*.

La *primera determinación* de la mercancía es estar como un *cuerpo* que tiene características específicas para satisfacer necesidades; esto es, un objeto exterior a los individuos que tiene un uso, un modo de uso y se encuentra en una cantidad determinada. Ésta *utilidad* se realiza en el consumo. Los valores de uso constituyen el *contenido material* de la riqueza. Así pues, el primer modo de existencia de la mercancía es tener una corporalidad que le sirve para el uso, para su consumo humano. Ésta objetividad, éste objeto sensible⁵ en la sociedad burguesa *porta* un valor de cambio.

Las mercancías llevan, portan, en su corporalidad un valor que les viene dado por el cambio, es decir un cierta capacidad para ser intercambiadas; sin embargo esto no nos dice mucho sobre cómo una mercancía está como valor de cambio. Para ello va a ser necesario que analicemos cómo es que ésta puede intercambiarse, lo cual implica dos cuerpos mercantiles que en algo son comunes para poder ser tomadas como equivalentes y luego cambiarse.

³ "De donde arranco es de la forma social más simple en que toma cuerpo el producto del trabajo en la sociedad actual, que es la <<mercancía>> ... yo no divido el valor en valor de uso y valor de cambio, como términos antitéticos en que se descomponga la abstracción <<valor>>, sino que digo que la forma social concreta del producto del trabajo, la <<mercancía>>, es por una parte valor de uso y por otra parte <<valor>>, no valor de cambio, puesto que éste es una simple forma de aparecer y no su propio contenido" (Marx, Karl, *Notas marginales al "Tratado de economía política" de Adolph Wagner*, Cuadernos Pasado y Presente, págs. 48-49)

⁴ La riqueza es el inicio y uno de los objetos de estudio de la Crítica de la Economía Política: "El libro de El capital de Marx pretende ser una explicación <<científica>> de lo que es la riqueza en la sociedad moderna [...] Construir una imagen conceptual de la riqueza moderna que, debido a su grado adecuado de abstracción constituya el instrumento intelectual más efectivo para quienes intentan comprender, y no justificar, los fenómenos de la historia cotidiana que tienen que ver con ella" (Echeverría, Bolívar, "Esquema de El capital", en *El discurso crítico de Marx*, México D.F., Ediciones Era, 1986, pág. 51). También véase como éste inicio sobre la riqueza puede ser entendida desde una "ontología", en el sentido que se ha interpretado el "Libro IV", de la Metafísica de Aristóteles: "La <<riqueza>> es aquello que <<se tiene>> en cuanto que uno es <<rico>>. Y <<rico>> es aquel que <<tiene>>. La <<riqueza>> es, pues, lo que <<se tiene>>, lo que <<hay>>. Y <<lo que hay>>, es <<lo que es>>, o sea: lo ente [...] En otras palabras Marx se propone, en el comienzo de su obra filosófica fundamental, la cuestión de una ontología, pero ésta es de un carácter determinado, porque Marx habla de la riqueza <<de las sociedades en las que impera el modo de producción capitalista>>" (Martínez Marzoa, Felipe, "Sobre el capítulo primero de <<El capital>>", en *Revolución e ideología*, Barcelona España, Editorial Fontamara, 1979, págs. 12-13)

⁵ Como bien dice Marx la existencia sensible de la mercancía y su valor de uso coinciden: "Esta existencia de la mercancía en cuanto valor de uso y su existencia natural, palpable, coinciden...El valor de uso sólo tiene valor para el uso..." (Marx, Karl, "La mercancía", en *Contribución a la crítica de la economía política*, México, D.F., Siglo XXI Editores, 2011 pág. 9. En adelante sólo *Contribución*)

Así pues, el intercambio entre dos mercancías puede ser expresado mediante una ecuación: $x_A = y_B$, la cual denota que determinada cantidad (x), de una mercancía A, se cambia por determinada cantidad (y) de otra mercancía B. Ambas suponen algo en común que para determinarlo, es necesario reducir esa expresión a su fundamento, $A = B$, en la cual no se pondrá todavía de manifiesto su valor de cambio, pues éste es sólo una forma de expresión de ese común. Marx nos dice que lo que las hace *iguales*, no puede encontrarse en su corporalidad, en su objetividad para el uso. Entonces, hacemos abstracción de sus cualidades sensibles, y nos queda que ambas son *productos del trabajo*.

Marx entiende a los productos del trabajo que son mercancías en dos modos: como aquellos objetos que son resultado de trabajos concretos y útiles, y a su vez como *mero residuo* puro trabajo abstracto, resultado de abstraer las características sensibles que hacen que ese objeto sea útil. Si consideramos el primero modo, se muestra que un objeto para el uso está referido a dos sistemas, uno de necesidades y otro de capacidades; al primero, cuando refiere que una mercancía es valor de uso y se hace efectiva en el consumo; al segundo cuando hace mención que una mercancía es producto de un trabajo concreto y útil, o sea que es resultado del acto productivo. Podemos decir entonces que cada objeto para el uso está referido a la producción y al consumo como esferas particulares de la producción en general de manera *inmediata*, esto es, está en referencia inmediata tanto a la producción como al consumo.

Luego Marx aclara que no todo valor de uso es producto del trabajo (como por ejemplo el aire), esto es, son objetos que no están transformados por el trabajo humano. Existiría otra posibilidad en que no habría coincidencia entre valor de uso y producto del trabajo, como por ejemplo cuando una tonelada de aguacates no se venden en el tiempo determinado, y entonces pierden su valoración para el uso hasta constituir, un desecho, un no-valor de uso, y sin embargo seguirían siendo productos del trabajo. Pero veamos esa forma de entender el producto del trabajo como residuo.

Considerar el trabajo que tiene como resultado valores de uso, tal y como lo aclaramos en los párrafos anteriores, no nos permite encontrar *lo común*, pues éste determina las cualidades diferentes de cada objeto. Entonces hay que abstraer del mismo modo esas diferencias del trabajo, y nos queda uno general, un trabajo humano que se encuentra *en un modo abstracto*, o que es *abstractamente humano*. Considerar éste carácter del trabajo, es reconocer que cada valor de uso es “objetivación” o

“materialización”⁶ de fuerza de trabajo en general, o sea, que cada mercancía es mero gasto de fuerza de trabajo, sin determinación alguna, pura.

Así, lo común en ambas mercancías, es que son objetivaciones de trabajo indiferenciado, y a eso Marx le llama *valor*, el cual resulta su *segunda determinación o modo de existencia*⁷. El valor es reconocer a cada mercancía como gasto de fuerza de trabajo en general, es decir su *sustancia* es el trabajo abstracto. Una vez que se mostró su determinación cualitativa, éste debe tener una determinación cuantitativa, pues sino tendríamos una tautología en la expresión $A = B$. Por eso cada objeto es cierta cantidad de trabajo abstractamente humano, un gasto de fuerza de trabajo medido por su duración.

Con lo anterior tenemos la magnitud de valor, la cual es la medida de ese gasto de fuerza de trabajo humana. Y a ésta, se la debe considerar como social, como una sola. La existencia cuantitativa del trabajo se mide en tiempo⁸, por ello, dice Marx que la magnitud de valor se mide por el tiempo de trabajo que socialmente es necesario para la producción de un objeto. La existencia de la mercancía como parte alícuota del gasto social de fuerza de trabajo, es considerarla como valor medido, esto es *magnitud de valor*.

Se puede decir que la mercancía, es un objeto que en su *corporalidad* se encuentran dos modos de existencia: la capacidad de satisfacer necesidades y que es

⁶ Véase, *ibíd.*, pág. 11

⁷ Hay que resaltar que cuando nos referimos al valor como “objetivación” del trabajo humano abstracto, nos referimos a una muy peculiar. El maestro Porfirio Miranda subraya que el valor es un “ente de razón”, una “operación mental colectiva” y por tanto su “objetividad” no está en sus cualidades físicas, es un ente irreal. El valor en Marx, según Miranda consiste en una comparación entre diversas mercancías y por tanto se establece en una “tabla de equivalencias”, en donde el principio que rige es el tiempo de trabajo. Lo que resalta muy bien es que el valor no es una propiedad “intrínseca” al valor de uso (que no de la mercancía), por tanto puede no ser una objetivación en el sentido riguroso del término: “Cuando decimos que el valor se objetiva o cosifica en una mercancía, estamos empleando lenguaje metafórico”; así también que tiene su fundamento en una “equivalencia” que sucede en el pensamiento. (Miranda, Porfirio, “Ontología del valor de cambio” en *Marx en México*, México D.F., Siglo XXI Editores, 1972, págs. 40-45). Otra acepción es considerar el valor como una abstracción que no tiene su fundamento en el pensamiento, tal y como menciona Alfred Sohn-Rethel: “... la esencia de la abstracción-mercancía reside en el hecho de que no es un producto del pensamiento, que no tiene su origen en el pensamiento de los hombres, sino en sus actos. Lo cual no quiere decir que el significado de este concepto sea puramente metafórico: se trata de una abstracción en el sentido más riguroso y literal del término. El concepto económico de valor que se deriva de ella se caracteriza por una absoluta ausencia de cualidad, por una diferencialidad puramente cuantitativa y por su aplicabilidad a todo tipo de mercancías y de servicios que pueda exhibirse en un mercado [...] Así como los conceptos de la ciencia natural son abstracciones del pensamiento, el concepto económico de valor es un abstracción real” (Sohn-Rethel, Alfred, “3. La abstracción mercancía” en *Trabajo intelectual y trabajo manual. Crítica de la epistemología*, Bogotá Colombia, Editorial Viejo Topo, 1980, págs. 26-27). Véase que para Miranda, el valor es una *metáfora*, y para Sohn-Rethel, no lo es.

⁸ “Así como la existencia cuantitativa del movimiento es el tiempo, así la existencia cuantitativa del trabajo es el tiempo de trabajo” (*Contribución*, pág. 12). “Dado que el trabajo es movimiento, su medida natural es el tiempo” (Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Vol. 1, México D.F., Siglo XXI Editores, 2011, pág. 140. En adelante sólo *Grundrisse 1, 2, o 3*, dependiendo del volumen de la edición usada).

fuerza de trabajo humana objetivada (éste reconocimiento sucede en el pensamiento, pero el origen de esa abstracción está en los actos humanos). Una mercancía, entonces, tiene dos determinaciones: la primera que es producto del trabajo útil y concreto y la segunda que es trabajo abstractamente humano materializado⁹.

Lo anterior es lo que entendemos cuando decimos que la mercancía en sí, está como valor de uso y valor; ahora es claro *el tercer modo de existencia* o determinación de la mercancía, la cual es como mercancía misma, es decir como *unidad* de su existencia sensible, corporalidad puesta para el uso y como “objetivación”, coagulación de tiempo de trabajo humano, o sea, valor (tomada en cuenta como sustancia y magnitud)¹⁰. Esa unidad, es la que constituye la forma concreta más simple de la riqueza en la sociedad que tiene como fundamento el modo de producción capitalista, la cual no existe como una sola mercancía, pues, la unidad básica mercantil son dos mercancías, pero antes de pasar a ese desarrollo debemos considerar el fundamento de su existencia, o sea, reducir las mercancías a trabajo.

B. El doble carácter del trabajo

Como ya se ha expuesto la mercancía es unidad de valor de uso y valor; el primero es un cuerpo que fue producto de un trabajo útil y concreto; el segundo es una coagulación de cierta cantidad de trabajo humano que se encuentra en un modo abstracto. Lo que sigue es analizar a profundidad el fundamento que permite la existencia de la mercancía, es decir el doble carácter del trabajo que la produce.

Comencemos por lo que Marx llama *trabajo útil y concreto*. Éste, es determinada actividad productiva, que tendría ciertos momentos: una finalidad clara, un modo de operar, un objeto, un medio y un resultado. *Es útil*, porque tiene como finalidad transformar el estado inadecuado en que se le presenta la naturaleza al ser humano, esto es, actúa conforme a las leyes de ésta para *humanizarla* o para transformar el *material*

⁹ Para Martínez Marzoa el trabajo humano que existe de modo abstracto no “produce” el valor: “En efecto, el <<trabajo humano igual>> no es ninguna actividad real, ni de él puede decirse que <<produzca>>; y el valor tampoco es ninguna realidad material, nada que pueda ser <<producido>>. La tesis correcta sería que el valor es <<trabajo humano igual>>. Pero, al mismo tiempo, ese valor es siempre el valor de tal o cual mercancía” (Martínez Marzoa, *ibíd.*, pág. 28). Sin embargo Marx se expresa así: “Por ello el trabajo que crea valor de cambio es trabajo general abstracto” (*Contribución*, pág. 11) Habría entonces que diferenciar entre creación y producción en Marx, lo cual sale de éste estudio.

¹⁰ “... hemos considerado a la mercancía desde dos puntos de vista: como valor de uso y como valor de cambio, y parcialmente en cada caso. Sin embargo, en cuanto mercancía es directamente una unidad de valor de uso y valor de cambio; al mismo tiempo, sólo es mercancía con referencia a las demás mercancías” (*Ibid.*, pág. 25)

natural con el fin de darle un carácter útil a los seres humanos¹¹. El resultado o producto del trabajo es un objeto para el consumo, *ergo*, el trabajo es útil. La utilidad del trabajo se representa en el valor de uso de la mercancía. Así, éste trabajo se identifica por su *efecto*.

Es concreto porque su resultado, es una síntesis de múltiples determinaciones¹², o sea que cada valor de uso es una multiplicidad de diversas capacidades objetivadas en un cuerpo, las cuales le permiten tener características naturales que pueden tener diversos usos¹³. Así cada objeto con utilidad es resultado de un trabajo que merced a sus diversas determinaciones permite diferenciarse. Ese sistema de diversas actividades concretas constituye una división social del trabajo, la cual es una forma del sistema de capacidades de una sociedad.

Ahora pasemos al *trabajo abstractamente humano*. Éste resulta, de no tomar en cuenta, precisamente la determinación útil y concreta del trabajo, con lo cual deducimos un trabajo sin más determinaciones que la de ser trabajo, o sea en general. El trabajo así considerado, es puro gasto de fuerza de trabajo¹⁴, puro desgaste de cuerpo humano en general. Como ya vimos, éste gasto se materializa en el valor de una mercancía. Dicha fuerza de trabajo humana debe ser considerada desde su unidad de medida, es decir, la que término medio tiene cualquier ser humano. Esa fuerza de trabajo es general, porque

¹¹ Marx nos habla incluso que el trabajo concreto es una condición de existencia en cualquier momento de la humanidad, pues resulta la mediación entre el ser humano y la naturaleza, o sea es lo que permite dicho metabolismo. Así el hombre sólo cambia de forma la naturaleza, transforma una determinada materia natural: "En su producción, el hombre sólo puede proceder como la naturaleza misma...El trabajo, por tanto, no es la fuente única de los valores de uso que produce, de la riqueza material" (Marx, Karl, *El capital*, t/1, vol.1, México D.F., Siglo XXI Editores, 2007, pág. 53. En adelante sólo *El capital* I/1, I/2 o I/3, dependiendo del volumen de la edición usada.)

¹² "Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, y, en consecuencia el punto de partida de la intuición y la representación" (Marx, Karl, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, México D.F., Cuadernos Pasado y Presente, 16ª edición, 1982, pág. 51. En adelante sólo *Introducción del 57*).

¹³ "El mismo valor de uso puede utilizarse de diferente manera. Sin embargo, la suma de sus aplicaciones útiles posibles se halla comprendida en su existencia en cuanto objeto con determinadas propiedades" (*Contribución*, pág. 9)

¹⁴ "Por fuerza de trabajo o capacidad de trabajo entendemos el conjunto de las facultades físicas y mentales que existen en la corporeidad, en la personalidad viva de un ser humano y que él pone en movimiento cuando produce valores de uso de cualquier índole" (Marx, "IV.Transformación de dinero en capital" en *El capital* I/1, pág. 203)

se reduce a una condición *simple*¹⁵, y además es considerada como *una sola*, social; todas las fuerza de trabajo particulares forman esa fuerza de trabajo en general.

En las mercancías ese gasto de fuerza de trabajo está siempre en una determinada magnitud, o sea, ese gasto tiene una duración específica medida en tiempo. Lo que hace que varíe la magnitud de valor objetivada en una mercancías es la fuerza productiva del trabajo, sin embargo no lo hace de manera directa, sino indirecta. Observemos como.

La fuerza productiva del trabajo está referida siempre al trabajo útil y concreto, y por ello sólo afecta la masa de valores de uso. Se puede decir que esa fuerza productiva del trabajo, sólo hace más efectivo, más “productivo” al trabajo útil. ¿Qué significa esto? Significa que en un mismo espacio de tiempo se producen más valores de uso¹⁶ que antes. En éste sentido, sí ha aumentado la masa de objetos para el uso y la magnitud de valor se ha mantenido constante, quiere decir que se ha gastado la misma fuerza de trabajo social, para producir una cantidad mayor de valores de uso.

La influencia indirecta hacia la magnitud de valor está, en que al incrementar la masa de objetos para el uso, y la magnitud es constante, en un mismo espacio se abrevia el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de ese objeto. Marx encuentra aquí un movimiento antitético entre la magnitud de valor y la masa de valores

¹⁵No debe tomarse a la ligera la condición simple de la fuerza de trabajo, pues es aquí en donde Marx propone que cabe la posibilidad de hablar de una “abstracción” que tiene existencia real: “Esta reducción [de las mercancías a tiempo de trabajo] aparece como una abstracción que se lleva a cabo a diario en el proceso de la producción social. La reducción de todas las mercancías a tiempo de trabajo no es una abstracción mayor, pero a la vez no es una abstracción menos real (subrayado nuestro) que la reducción de todos los cuerpos orgánicos a aire. El trabajo, medido de esta suerte por el tiempo, no aparece de hecho como el trabajo de diversos sujetos, sino que los diferentes individuos que trabajan aparecen, antes bien, como meros órganos del trabajo. O bien el trabajo, tal como se manifiesta en valores de cambio, podría expresarse como trabajo humano general. Esta abstracción del trabajo humano general existe en el trabajo medio que puede efectuar cualquier individuo medio de una sociedad dada, un gasto productivo determinado de músculo, nervio, cerebro humano, et. Se trata de trabajo simple, para el cual puede adiestrarse a cualquier individuo medio, y que éste deberá efectuar de una u otra forma. El carácter de este trabajo medio difiere a su vez en diferentes países y diversas épocas de la civilización, pero aparece como dado en una sociedad dada. El trabajo simple constituye, con mucho, la mayor parte de todo el trabajo de la sociedad burguesa, como es posible persuadirse a partir de cualquier estadística” (*Contribución*, pág. 13). Nuestro autor hasta ha sugerido el lugar en donde se presenta esa abstracción en su máximo desarrollo: “La indiferencia hacia un trabajo particular corresponde a una sociedad en la cual los individuos pueden pasar fácilmente de un trabajo a otro y en la que el género determinado de trabajo es para ellos fortuito, y por lo tanto, indiferente. El trabajo se ha convertido entonces, no sólo en tanto categoría, sino también en la realidad, en el medio para crear la riqueza en general y, como determinación, ha dejado de adherirse al individuo como una particularidad suya. Este estado de cosas alcanza su máximo desarrollo en la forma más moderna de la sociedad burguesa, en los Estados Unidos. Aquí, pues, la abstracción de la categoría <<trabajo>>, el <<trabajo en general>>, el trabajo sans phrase, que es el punto de partida de la economía moderna, resulta por primera vez prácticamente cierta.” (*Introducción del 57*, pág. 54-55).

¹⁶ A lo cual podríamos agregar que la fuerza productiva del trabajo no sólo se expresa en una mayor masa de valores de uso, sino en una mayor calidad, es decir en una mayor adecuación de las cualidades naturales del objeto a las necesidades humanas.

de uso que es resultado del carácter bifacético del trabajo que produce mercancías. El movimiento se expresa así: la masa de valores de uso está en razón directa, y la magnitud en inversa, al incremento de la fuerza productiva del trabajo¹⁷.

Con la anterior Marx concluye su argumento, y cierra mencionando que todo trabajo es gasto de fuerza de trabajo *general*, o trabajo humano en un modo abstracto, el cual constituye el valor de la mercancía. Por otro lado ese gasto de fuerza de trabajo tiene un aspecto *particular*, es decir orientado a un fin, es pues trabajo útil concreto que *produce* valores de uso.

II. La forma de valor

Ya hemos puesto de manifiesto las dos condiciones para hablar del equivalente general deducido por Marx, o sea, la doble objetividad de la mercancía, valor de uso y valor, y el doble carácter del trabajo que tiene como resultado esa objetividad doble, el trabajo abstractamente humano y el útil y concreto. La mercancía, como *unidad*, y su reducción a trabajo, igualmente como *unidad*, son las premisas del despliegue de la mercancía misma, es decir de su existencia efectiva. Por ello la *forma de mercancía* sólo se logra si posee una *dualidad de forma*, forma natural y forma de valor; ésta última apenas la desarrollaremos.

Se ha dicho que la mercancía en sí es valor de uso y valor, y no se ha dicho casi nada del valor de cambio, del cual, sólo hemos mencionado que es una forma de expresión de ese algo común entre dos mercancías que es el valor. Para comprender el *valor de cambio* o *forma de valor*, hay que entender que las mercancías en tanto que valores son expresiones, de una misma unidad social, el trabajo humano en un modo abstracto. Al ser una objetividad *puramente social*, ésta sólo se pone de manifiesto en la relación social entre mercancías; si la forma en que se expresa el valor, es el valor de cambio, entonces la relación social de las mercancías, su valor, se manifiesta en su valor de cambio. La mercancía para sí, esto es, la relación de una mercancía consigo misma, es *valor de uso* y *valor de cambio*.

Seguir el desarrollo del valor de cambio o forma de expresión del valor de una mercancía, nos conduce a la forma de dinero, y cuando lleguemos a ésta, será totalmente

¹⁷ Que en los *Grundrisse 1* lo podemos rastrear como “.. ley económica general de que los costos de producción disminuyen constantemente y de que el trabajo vivo deviene constantemente más productivo...” (pág. 60) o como “... la ley de la productividad creciente del tiempo de trabajo...” (pág. 64)

claro el concepto de equivalente general. Las formas de valor expuestas por Marx son cuatro, las cuales serán la siguiente exposición.

A. Forma simple o singular de valor

La forma simple de valor es el fundamento de toda forma o expresión de valor, y se puede escribir bajo la ecuación ya mencionada, $x_A = y_B$, que indica que (x) cantidad de la mercancía A es igual, y por tanto intercambiable a (y) cantidad de la mercancía B. La relación no es fortuita, pues cada mercancía desempeña un papel diferente.

La mercancía A cumple el papel activo, pues ésta expresa su valor; mientras que B adquiere el rol pasivo, pues ésta sólo pone su cuerpo, es el “material” en el que se expresa el valor de A. Cuando nos referíamos a una mercancía en sí, éste era valor de uso y valor, ahora que A expresa su valor en *otra* mercancía, *su valor es relativo ¿relativo a qué?* al cuerpo de la mercancía B. Estas dos funciones son *polaridades*, lo cual implica que son extremos excluyentes y al mismo tiempo inseparables e interconectados, y Marx las denomina *forma de valor relativa* (mercancía A) y *forma de valor equivalente* (mercancía B). Que en una relación mercantil, una mercancía sea forma relativa o equivalente, sólo depende de la posición en la cual se encuentra, por el momento A será nuestro polo activo, cuyas determinaciones se expondrán en los siguientes puntos.

1. La forma de valor relativa

Como ya se dijo la forma relativa de valor es el polo activo de la relación, es decir el que *expresa su valor*. Es la mercancía que requiere otros cuerpo para darle forma a su valor; esto es, *pone fuera de sí* su magnitud de valor que le regresa en términos cuantitativos de un valor de uso diferente de su forma natural. Así obtiene su *valor de cambio*, y adquiere una doble forma, su corporalidad o forma natural, y su forma de valor o su valor en términos de otro cuerpo. Ésta tiene una doble determinación, cualitativa y cuantitativa.

a) Determinación cualitativa

La primera determinación de la forma de valor relativa se refiere a su cualidad, es decir a su contenido, por lo que tendremos que hacer abstracción de su determinación cuantitativa, tal y cómo se hizo anteriormente, y considerar entonces sólo $A = B$. Como también ya se mencionó, la mercancía A y la B, no ejercen el mismo rol. Dice Marx, que el

cuerpo de B es la *forma de existencia del valor* de A, por lo tanto el valor de A depende de B, es *relativo*. Como se puede observar sólo si A y B son *valores* pueden intercambiarse, y nuestro autor expresa esa relación diciendo que el “ser de valor” de A se expresa en la mercancía B, que se constituye como “cosa que es valor”.

Éste desdoble del valor es importante. Al principio vimos que considerar a las mercancías en tanto que valores era considerarlas analíticamente como resultado del trabajo abstractamente humano. Sin embargo esa cualidad común de las mercancías no les confiere ninguna forma de valor, es decir una forma que sea distinta de sus formas naturales.

Para que el valor de la mercancía A tome *existencia*, es decir deje de ser valor en sí, es necesario que esté en forma de “expresado”¹⁸, es decir que la mercancía A proyecte su valor en *otro ser*. Y sólo en la relación de equivalencia entre mercancías se puede observar el carácter específico del trabajo formador de valor, pues los trabajos concretos que tienen como resultado mercancías heterogéneas, se ven reducidos a su común, y luego son considerados también como equivalentes.

Como se ve en la relación $A = B$, se encuentran considerados los trabajos concretos como equivalentes por su reducción a trabajo indiferenciado; son pues comprables y equivalentes dichas mercancías porque en ambas hay gasto de fuerza de trabajo en general. Pero en la mercancía A ese gasto representado por su valor, se distingue de su cuerpo, su forma natural, y luego se expresa en otra forma natural B, mediante la cual (a través de un *rodeo*) obtiene su *forma de expresión o valor de cambio*. Pero no olvidemos que para que B pueda ser expresión de valor, debe cumplir la condición de ser considerado como resultado de un gasto equivalente de fuerza de trabajo en general. Sólo por esto se logra la igualación entre A y B.

En la relación $A = B$, el trabajo concreto que produjo a A reducido a su común, trabajo abstracto, representado en el valor de la misma, adquiere concreción material, existencia, expresándose en el cuerpo de B. La sustancia del valor de A sólo tiene forma (valor de cambio) en *otro* cuerpo que le es equivalente en contenido.

¹⁸ Bolívar Echeverría nos recuerda que el valor sólo existe si está “expresado”: “... el valor sólo puede constituirse efectivamente como tal ... dejando de ser meramente sustancia del valor... si se halla en estado de expresado” (Echeverría, *op.cit.*, pág. 83)

b) Determinación cuantitativa

La segunda determinación es la cuantitativa, y por ello hay que dejar de considerar el fundamento $A = B$, y agregar una determinada cantidad (x) de A, equivalente a una determinada cantidad (y) de B: $x_A = y_B$. Ya no sólo se tiene en cuenta una equiparación de cualidades de A y B, es decir que ambas son *valores*, sino que ahora hay una cantidad específica.

Esto sucede porque es tautológico considerar que A exprese valor “en general” en B. Para que esa sustancia del valor tenga *finitud* es preciso considerarla en una magnitud determinada. La magnitud como ya vimos es fluente con la variación de la fuerza productiva del trabajo que afecta la duración del gasto de fuerza de trabajo en general que insume una masa de valores de uso determinada. Marx considera cuatro casos, que no repasaremos uno por uno aquí; el resultado al que llega nuestro autor es a diferenciar la *magnitud de valor* de una mercancía en sí, con una *magnitud de valor relativa*, es decir ya expresada en otra mercancía; existe pues una *incongruencia estructural* entre la magnitud de valor y su forma expresada, lo que nos dice que la forma de manifestación del valor en una mercancía equivalente nunca será idéntica en términos cuantitativos al valor, su contenido.

La determinación cuantitativa de la forma de valor relativa muestra que la duración del gasto de fuerza de trabajo humana representada en el valor de una mercancía A nunca es idéntica a su expresión en otra mercancía B.

2. La forma de valor equivalente

Ahora consideremos la forma de valor equivalente. Lo fundamental de ésta forma está en que, cuando A expresa su valor en B, ésta última presta su forma natural sin tomar una forma diferente de sí misma. Por ello B es la *forma directamente intercambiable* de A. Véase que B no expresa su valor, sólo presta su cuerpo para representar el valor de A, y es por ello que la forma de equivalente *no tiene determinación cuantitativa*, pues la magnitud de valor que expresa, es la de A; en otras palabras, sí la forma equivalente expresara cantidades, será una mera masa de valores de uso, que sería equivalente a la magnitud de valor de A.

a) Peculiaridades o determinaciones de la forma de equivalente

La forma de equivalente tiene más determinaciones, que Marx las denomina “peculiaridades” y son cuatro, de las cuales tres de ellas están expuestas en la segunda edición de *El capital*, y hubo una que eliminó, o mejor dicho dejó de tomarla en cuenta como peculiaridad; ésta se encuentra expuesta en el texto “La forma de valor”¹⁹, que era una apéndice que estaba en la primera edición a la obra anteriormente mencionada. Revisemos las cuatro.

- La *primera peculiaridad* es que el valor de uso, cuerpo o forma natural de la mercancía equivalente deviene su contrario, es decir *valor*; en términos más precisos, la *forma natural* de la mercancía se convierte en *forma de valor* (forma de expresión de valor). Sucede porque ninguna mercancía puede ser su propio equivalente, y ninguna mercancía puede expresarse su valor. Así pues, aquellas cualidades sensibles del cuerpo de la mercancía equivalente están como propiedad *supranatural* (suprasensible) de las cosas o como algo puramente social que es el valor.
- La *segunda peculiaridad* es que la mercancía equivalente es encarnación de trabajo humano indiferenciado y producto de un trabajo útil y concreto, y éste segundo cuenta como forma *efectiva* del primero. Esto es, todas las propiedades concreto-sensibles de la mercancía que funciona como equivalente, están puestas sólo para *darle cuerpo* al trabajo abstracto; el trabajo concreto deviene expresión de su contrario el trabajo indiferenciado²⁰.
- La *tercera peculiaridad* viene del carácter privado del trabajo concreto que tiene como resultado el cuerpo de la mercancía equivalente, pues éste al ser la *coporificación* de ese algo puramente social, que es el valor, entonces deviene en su contrario, es decir una forma directamente social. Por lo tanto, el trabajo útil de carácter privado que produce a la mercancía equivalente adopta la forma de trabajo directamente social.

¹⁹ “La forma de valor” en *El capital* I/3, págs. 1017-1042.

²⁰ Lo términos se invierten: “ Esta inversión por la cual lo concreto-sensible cuenta únicamente como forman que se manifiesta lo general-abstracto, y no, a la inversa, lo general-abstracto como propiedad de lo concreto, caracteriza la expresión de valor”. (*Ibid.*, pág. 1026)

- Ciertamente la *cuarta peculiaridad* está en el texto de Marx de la segunda edición pero no como peculiaridad, sino sólo como un argumento más entre la primera y la segunda peculiaridad²¹. En el texto “La forma de valor”, dice así: “... *el fetichismo de la forma de mercancía es más ostensible en la forma de equivalente que en la forma relativa de valor*”²². A lo que hace referencia aquí es a que al ser la mercancía equivalente, el cuerpo del valor, las propiedades sensibles aparecen como si fueran por naturaleza las propiedades de la forma equivalente. O sea que la forma natural del equivalente se presta más al fetichismo, que la forma relativa, puesto que ésta última al tener que expresar su valor en *otra* mercancía, no es cuerpo del valor.

3. La forma de valor simple en su conjunto

Ya hemos expuesto los elementos de la forma simple o singular de valor, que en palabras de Marx resulta la más difícil de dilucidar, y como ya se dijo ésta es el fundamento de las demás, así ahora podemos considerarla en su conjunto.

Una mercancía, dice Marx, considerada en sí, es valor de uso y valor, puesto que no posee una forma de manifestación propia de su valor, no tiene pues *forma de valor*. Para hacerlo necesita desdoblarse en una relación. Por ello, en la ecuación $xA = yB$, la mercancía A expresa su valor en el cuerpo de B, y el valor ha adquirido forma, o sea *valor de cambio*, un valor relativo. Para sí, la mercancía es valor de uso y valor, pero éste último con una forma, es decir es valor de uso y valor de cambio, *forma natural* y *forma de valor*. Dualidad que sólo es puesta en la forma simple o singular de valor.

Esto es importante, porque la mercancía oculta una antítesis interna entre el valor de uso y el valor, que sólo se muestra de forma externa, es decir, en la relación simple entre dos mercancías como antítesis entre valor de uso y valor de cambio. Así la forma simple o singular de valor es la forma simple en que se manifiesta la antítesis entre el valor de uso y el valor.

Con esto podemos cerrar el argumento, no sin antes mencionar que Marx concluye de una manera que no puede ser mejor:

²¹ *Ibíd.* I/1, págs. 70-71

²² *Ibíd.*, I/3, pág. 1029.

Bajo todas las condiciones sociales el producto del trabajo es objeto para el uso, pero sólo en una época de desarrollo determinada – aquella que presenta el trabajo gastado en la producción de un objeto útil como atributo <<objetivo>> de éste último, o sea como su valor – transforma el producto del trabajo en mercancías. Se desprende de esto que la forma simple de valor de la mercancía es la vez la forma mercantil simple adoptada por el producto del trabajo, y que, por tanto, el desarrollo de la forma de mercancía coincide también con el desarrollo de la forma de valor²³

Como se ve es un cierre que resume nuestras discusiones. *Primero*, bajo todas las condiciones sociales el producto del trabajo es un valor de uso; *segundo*, sólo en la época en que el trabajo gastado se presenta como “objetividad” (una muy peculiar, como ya vimos una abstracción real) del producto del trabajo, éste se transforma en mercancía; *tercero*, el desarrollo de esa “objetividad” del gasto de fuerza de trabajo en los productos del trabajo, es decir del valor, *coincide*, con el desarrollo de la forma de mercancía. Así pues cuando estudiamos la forma simple del valor, también desarrollamos la forma simple de cómo los productos del trabajo son mercancías. *Forma mercancía y forma de valor coinciden en su desarrollo.*

4. Transición a la forma desplegada

La transición a la siguiente forma de valor está en relación a la forma peculiar de equivalente que adquiere la forma relativa de valor simple. Aclaremos que el carácter *simple* de ésta forma viene dado, por un lado, por ser el fundamento de las demás formas, esto es, todas las ulteriores son sólo desarrollos de ésta, y *sólo en éste sentido* es la forma más abstracta y general. *Es simple* también porque constituye la forma más elemental en que la mercancía expresa su valor, y al mismo tiempo la forma más básica en que el valor de una mercancía se pone fuera de sí, se libera de su forma natural. Es el grado más simple o el germen del valor como autónomo.

Su carácter de *singular* está en referencia a que el cuerpo en que toma cuerpo el valor es *único*, lo que significa que tiene que ser sólo una clase de mercancías. Sin embargo, tener en cuenta como en nuestro ejemplo, que la forma en que se expresa el

²³*Ibíd.*, I/1, págs. 75-76

valor de la mercancía A es el cuerpo único de B, es ya el inicio de una forma ulterior de expresión de valor.

Así toda forma simple de expresión de valor le corresponde un equivalente singular. O sea, la forma de intercambiabilidad directa de la clase de mercancías A es la clase singular de mercancías B. Sin embargo, para decir que una clase de mercancías funcionan como equivalentes *singulares*, es necesario la existencia de *otras* mercancías diferentes. Con ello, nuestro autor menciona que cuando A encuentra múltiples *equivalente singulares*, la singularidad misma deja de serlo.

Entonces, el *primer momento del concepto de equivalente general* de Marx, es el de *equivalente singular*

B. Forma desplegada o total de valor

Como se dijo más arriba, una clase de mercancías A al encontrar múltiples equivalentes singulares (la cuales en ese momento dejan de ser singulares), y no sólo a la clase de mercancías B, se pasa a otra forma de valor, que Marx denomina desplegada o total, y que puede ser expresada en las ecuaciones: $x_A = y_B$, o $= z_C$, o $= w_D$, o $= \dots n_X$, que designan que determinada cantidad (x) de la mercancía A, puede expresar su valor, o sea, ser igual y por lo tanto intercambiable, a (y) cantidad de la clase de mercancía B, o a cualquier otra mercancía X, en determinada cantidad (n). Una especificidad más de ésta forma de valor es que la proporción en la que se intercambian las mercancías, ya no es fortuita, como sucedía con la forma simple, sino que ahora la magnitud de valor puede adquirir un carácter constante.

1. La forma relativa de valor desplegada

La forma relativa aquí es total, pues ahora la expresión de valor está en la totalidad del conjunto de mercancías existente. Esto es, la mercancía A puede representar su valor en cualquier *otra* mercancía diferente de sí misma, por lo que nos dice Marx que aquí el trabajo que constituye al valor tiene su *manifestación auténtica*, pues la cantidad determinada de trabajo indiferenciado que está coagulado en A es equivalente a cualquier otra cantidad determinada de ese mismo trabajo. La mercancía A (y por tanto el trabajo que la produjo) mantiene una relación social con el mundo de las mercancías, pues ahora tiene una serie infinita de expresiones, de formas de su valor.

2. La forma de equivalente particular

La forma particular de equivalente refiere a que el valor de una clase de mercancías A toma forma en cualquier *otra* mercancía, y es por ello que cualquier mercancía *diferente* de A es un cuerpo de expresión de valor; cada forma natural que no es A, adquiere el papel pasivo, entonces nuestra mercancía B es sólo un *equivalente particular* junto a otros múltiples equivalentes particulares (es decir, ya no son singulares). Sí esto sucede con las mercancías, sabemos que Marx hace lo mismo con los trabajos concretos, pues aquellos que producirían las mercancías no-A sólo serían formas particulares de efectivización o de expresión del trabajo puro y simple.

Con ello podemos decir que *el segundo momento del concepto de equivalente general* de Marx es su *término particular*.

3. La forma desplegada en su conjunto y sus deficiencias

La forma relativa total de una mercancía A es aquella que permite expresar el valor de ésta en cualquier otra mercancía y como es indiferenciado el cuerpo en que se expresa, su forma equivalente es particular o que cualquier mercancía puede ocupar su lugar. Ésta forma considerada en su conjunto es mejor expresada por las *deficiencias* que presenta en cuanto a la forma de expresión del valor de una mercancía, y también en cuanto a la forma de mercancía de los productos del trabajo. Marx identifica tres deficiencias:

- La primera dificultad es que la forma desplegada de valor está incompleta pues no reconoce límite preciso; en otros términos, los cuerpos en los que el valor de la mercancía A son infinitos, o sólo están delimitados por el número de mercancías existentes. Por ello el encadenamiento entre mercancías se prolonga indefinidamente. Así el valor relativo de cada mercancía se expresa en una serie infinita de formas naturales.
- La segunda dificultad está en la forma equivalente, pues cada mercancía es un posible cuerpo de expresión del valor; y como cada forma natural es posible corporización del valor, la forma de equivalente particular resulta una restricción. Los equivalentes particulares se excluyen mutuamente como formas naturales puestos para la forma de valor.

- La tercera dificultad es que el trabajo concreto que tiene como resultado los valores de uso de las mercancías equivalentes, es sólo una forma particular, y no exhaustiva, de manifestación del trabajo abstractamente humano.
- Las tres anteriores nos dan como resultado la deficiencia general, que consiste en que el trabajo abstracto representado en el valor de las mercancías se expresa en el conjunto global de equivalentes particulares, por lo que no tiene una forma unitaria de manifestación. El reconocimiento exhaustivo del trabajo abstracto nunca encuentra su unidad; la forma de expresión del valor de una mercancía se encuentra en una situación de “ambivalencia”²⁴. El valor toma existencia en todas las mercancías.

4. Transición de la forma desplegada a la forma general

Como ya vimos, a la forma relativa desplegada del valor les corresponde la forma de equivalente particular, pero hay que recordar que ésta expresión del valor se compone de una suma de expresiones simples $A = B$, $A = C$, etc. Ahora lo que hace Marx es invertir el papel que tenía nuestra clase de mercancías A, del polo relativo al polo equivalente, con lo que nuestra ecuación pasa de $x_A = y_B$, $o = z_C$, $o = w_D$ o $= \dots$, nX , a la expresión: $y_B = x_A$, $Z_c = x_A$, $w_D = x_A$, \dots , $nX = x_A$, y aquí ya tenemos la forma general de valor, resultado de una “forma inversa” o “refleja” de la anterior forma de valor²⁵

C. Forma general de valor

Como ya se dijo la forma general de valor puede ser puesta en una serie de ecuaciones, en donde determinada cantidad (n), de cualquier clase de mercancía X, es igual, y por tanto intercambiable, a (x) cantidad de la mercancía A: $y_B = x_A$, $z_C = x_A$, $w_D = x_A$, \dots , $nX = x_A$.

Lo *general* de ésta forma consiste en que ahora todas las mercancías expresan su valor de manera *simple y unitaria*, es decir en *una sola* ($y_B = x_A$, $z_C = x_A, \dots$, $nX = x_A$), y la *misma* mercancía (x_A). El cuerpo de expresión de valor ahora es *común* a todas las

²⁴ Expresión de Jean-Joseph Goux, *op.cit.*, pág. 21

²⁵ *El capital* I/3, págs. 997-1005

mercancías. Para poner las características de ésta forma con exactitud hay que compararlas con las anteriores, y ver sus diferencias específicas.

1. La especificidad de la forma relativa general de valor

La diferencia específica de la forma de expresión general del valor va de la mano con la comparación de ésta con las demás formas. Así también el análisis debe poner de manifiesto a qué nivel de desarrollo corresponde en la conversión de los productos del trabajo en mercancías, lo que resulta de comparar la forma de mercancía general, respecto de los otros momentos menos desarrollados.

En la primera forma se daba que el valor de una mercancía A se expresaba en un cuerpo diferente del suyo, digamos B. El valor relativo de A está expresado por el equivalente singular B, de manera simple. Dice Marx que en la práctica sucede cuando los productos del trabajo se intercambian o son mercancías de manera ocasional.

En la segunda forma tenemos que la contradicción entre valor de uso y valor, se expresa mejor, pues el valor de *una* mercancía cualquiera se contrapone a cualquier forma natural posible. En la práctica sucedería cuando *uno* sólo de los productos del trabajo se intercambia de manera habitual, es decir constantemente se transforma en mercancía.

En la tercera forma tenemos que una mercancía ha sido *excluida, separada* de las demás mercancías, para ser el cuerpo en el cual toda mercancía exprese su valor. Lo que tiene que suceder para que *un cuerpo* sea excluido de los demás, es que el valor de cualquier mercancía se separe de su propia forma natural, y de la forma natural de las demás, excepto de una. *El valor de todas las mercancías se ha separado de todo valor de uso, y obtiene su forma, de la mercancía separada como equivalente general.* En la práctica sucedería cuando hay una conversión generalizada de los productos del trabajo en mercancías.

Como se ve, las primeras dos formas lo que lograron fue que el valor de una clase de mercancías se separara efectivamente de la forma natural, ya sea que se expresara en un sólo cuerpo o en una multiplicidad de ellos. En ambos el proceso de expresión de valor, es decir aquel mediante el cual el valor se da una forma, ocurría de manera "privada", sin la influencia de las demás mercancías. En la tercera lo que observamos es que la forma de valor es una obra común, depende de todas las mercancías.

En otros términos, el valor de una mercancía toma forma porque las demás mercancías expresan su valor en el mismo equivalente de manera unitaria. Ahora se

puede expresar el valor de todas las mercancías en una sola, y es por ello que cada valor que se ha expresado en esa mercancía separada, toma su forma general, que depende de una *vigencia social*, porque sólo cuando todas las mercancías expresan su valor en una misma y de manera simple, se alcanza la forma general de valor.

2. La forma de equivalente general

Ésta forma de valor relativa general como ya se dijo corresponde con una forma de equivalente general; así, la forma natural de la mercancía que adquiere el polo pasivo (A) cuenta como la forma general en que toma cuerpo cualquier valor, y es entonces la forma de intercambiabilidad directa de toda mercancía, es entonces una *forma social*. Lo mismo sucede con el trabajo concreto que la produjo, pues éste trabajo *particular* (y privado) cuenta como la *forma social general* con la que se igualan todos los demás trabajos.

Esto es, sí el cuerpo de la mercancía A es la *forma social de expresión del valor* de todas las mercancías, el trabajo concreto que produjo esa forma natural, es la *forma social de manifestación* de ese común que tienen todos los trabajos particulares, del trabajo indiferenciado, abstracto. La duración del gasto de fuerza de trabajo humana que se constituyó en el valor de A, es la *regla* mediante la cual todos los demás gastos de fuerza de trabajo se comparan y miden. Es por ello que dice Marx que la forma general de valor “hace visible” el carácter general del trabajo humano como *social*.

Es importante mencionar aquí, que ésta es la forma en que los trabajos contenidos en las mercancías adquieren un carácter social sin romper con sus formas particulares y privadas. Se forma pues una socialidad privada, una socialidad “asocial”. La forma directamente social de todas mercancías, o sea el cuerpo en el que toma existencia cualquier valor, de cualquier mercancía, es una mercancía privada.

La forma de *equivalente general* es el *tercer momento* del concepto de equivalente general; ya tenemos el momento en que el equivalente general se determina como tal, sin embargo faltan momentos para su concepto, como vamos a ver en seguida.

3. La forma general de valor en su conjunto o la relación de desarrollo entre forma relativa y forma equivalente.

La forma general de expresión de valor de una mercancía puede ser estudiada en su conjunto observando cómo es la relación global entre la forma relativa y la forma equivalente de las anteriores formas de valor. En todos estos desarrollos, el fundamento

es la forma relativa, mientras que lo fundado es el polo equivalente. La diferencia específica aquí es observar la antítesis entre los dos polos.

En la primera forma tenemos que la forma relativa simple de valor convierte a su equivalente en singular, pues es una relación *aislada*; aquí la antítesis entre ambas formas no es fija, pues en el intercambio $A = B$, cualquier mercancía puede ser polo relativo o equivalente, según su posición.

Luego, la forma relativa desplegada de valor le da a su polo pasivo el carácter de equivalente particular, ya que sólo una clase de mercancías expresa su valor en el cuerpo de todas las demás; la antítesis entre ambos polos ya es fija, pues una mercancía ocupa el relativo y las demás el rol equivalente, al invertir las tenemos *otra* forma de valor.

Por último, la forma relativa social-general de valor determina al polo pasivo como equivalente general; y es por ello que en ésta, una mercancía que es excluida de las demás, toma la forma de intercambiabilidad directamente social, y las demás mercancías por tanto son formas de intercambiabilidad indirectamente sociales, es decir requieren ser *mediadas* por el equivalente general.

Fácilmente puede observarse que aquella mercancía que ofrece su forma natural como *modo sensible de manifestación general del valor* de cualquier mercancía, no puede expresar su valor, pues tendríamos que invertir la ecuación de la forma general de valor, y lo que obtendríamos sería que el valor de esa mercancía encontraría el material de su expresión en el conjunto global de mercancías, es decir nos encontraríamos nuevamente con la forma desplegada, por ello dice Marx, que *la forma relativa desplegada de valor es la forma específica en que se expresa el valor de la mercancía que es equivalente general*.

Ésta característica anterior es importante y reza así: *el material de expresión del valor de la mercancía excluida como equivalente general, serían el conjunto global de cuerpos de las mercancías*. Considerada así, tenemos que todas las mercancías sólo estarían *puestas* como *representación* del valor de la mercancía que funge como equivalente general.

4. Transición a la forma de dinero

En la transición entre forma general de valor y forma dinero encontramos una argumentación sumamente compleja. Nuestra sugerencia es que la forma de equivalente general, tiene tres momentos los cuales constituyen un silogismo en todos sus términos:

habría un momento general, uno particular y uno singular²⁶. Es decir en la transición hacia la forma de dinero encontramos los momentos del equivalente general en cuanto tal; podríamos decir que son “formas de la socialidad”, o sea, modos de existencia de una socialidad “asocial”²⁷. Para comenzar nuestro punto será necesaria una extensa cita de Marx :

*La forma de equivalente general es una forma de valor en general. Puede adoptarla, por consiguiente, cualquier mercancía. Por otra parte, una mercancía sólo se encuentra en la forma de equivalente general (forma III) porque todas las demás mercancías la han separado de sí mismas, en calidad de equivalente, y en la medida en que ello haya ocurrido. Y tan sólo a partir del instante en que esa separación se circunscribe definitivamente a una clase específica de mercancías, la forma relativa unitaria de valor propia del mundo de las mercancías adquiere consistencia objetiva y vigencia social general.*²⁸

Véase que Marx menciona que la forma de equivalente general es una forma de valor *en general*; luego menciona que en ésta misma forma III hay un momento en que la separación es definitiva para una clase de mercancías específica, la cual constituye la forma unitaria. ¿Cuál sería el momento particular del silogismo, es decir la mediación entre esa “forma de valor en general” y la “separación definitiva”? Éste momento particular se encuentra en el texto “La mercancía”²⁹, la cual es una versión original del capítulo 1 de *El capital* en su segunda edición. Marx ahí la denominó “Forma IV”. Para nosotros constituye un momento particular de la forma III.

Lo primero que habría que resaltar es que estamos hablando del *equivalente general*, lo cual quiere decir que los momentos se centrarían en el polo pasivo de la relación. La condición para hablar de que existen tres momentos en el equivalente general, es que la forma relativa de valor es, por decirlo de alguna manera, la misma en las tres. Más claro, la forma en que las mercancías expresan su valor *no se modifica*

²⁶ Véase *Introducción del 57*, pág. 39

²⁷ Habría que advertir al lector que estos “momentos del equivalente general” no están en Marx, y por lo tanto asumimos la responsabilidad de ellos. No queremos mal interpretaciones, y por tanto no diremos que están en Marx de manera “implícita”. Pensamos, sin embargo que pueden desarrollarse de ciertos argumentos de nuestro autor.

²⁸ *El capital I/1*, pág. 85

²⁹ “La mercancía”, en *ibíd.* I/3, págs. 971-1016

sustancialmente, pues las mercancías han excluido una mercancía en la cual todas al mismo tiempo van a expresar su valor en una y la misma mercancía en un momento dado. Es por ésta razón que estos tres momentos del *equivalente general* en cuanto equivalente general no constituyen una nueva forma de valor, pues lo único que se modifica en términos sustanciales es la forma de valor equivalente. Hecha la aclaración, organicemos y desarrollemos nuestro punto de la siguiente manera

- a) El equivalente general en general.

La forma de equivalente general entonces, tendría tres momentos. El primero de ellos es una forma de valor *en general*, como bien señala Marx. Es pues el término general de nuestro silogismo. Lo que sucede en ésta forma, es que una vez que los productos se intercambian de manera regular, es decir constantemente se convierten en mercancía, necesitan excluir a una de ellas, para que la corporalidad de ésta pueda expresar el valor de todas las demás. Es *en general* porque cualquier mercancía puede estar como equivalente general. Tendríamos pues un conjunto de ecuaciones:

$$1. \quad yB = xA, zC = xA, wD = xA, \dots, nX = xA$$

En el resultado de éste conjunto de ecuaciones, observamos que cualquier mercancía X en determinada cantidad (n), expresa su valor en una mercancía específica, digamos A , en una cantidad determinada (x). En la forma general, el que una mercancía u otra ocupe el lugar de equivalente general es indiferente, pero ese lugar debe ser ocupado por una en específico. Para simplificar diremos que el primero momento de la forma de equivalente general es $nX = xA$.

- b) La forma de equivalente general particular o indefinida.

Éste es el momento segundo de la forma III, o forma general de valor. Ya vimos pues la forma general de ésta, la cual puede expresarse como que cualquier mercancía X en determinada cantidad (n), puede expresarse en una mercancía excluida A en determinada cantidad (x), $nX = xA$. Resulta el término general pues las demás sólo serán desarrollos de ésta.

La forma particular del equivalente general implica que cualquier mercancía pueda ser equivalente general, pero no se circunscribe a una, sino que *todas* en el mismo

momento analítico son equivalentes generales. En la anterior forma tenemos *un sólo equivalente general*, en ésta cabe la posibilidad de una multiplicidad de equivalentes generales. Ahora, ¿qué sucede cuando todas las mercancías se enfrentan como equivalentes generales?; observémoslo en un sistema de conjuntos de ecuaciones:

1. $y_B = x_A, z_C = x_A, w_D = x_A, \dots, nX_1 = x_A$
2. $x_A = y_B, z_C = y_B, w_D = y_B, \dots, nX_2 = y_B$
3. $x_A = z_C, y_B = z_C, w_D = z_C, \dots, nX_3 = z_C$
4. $x_A = w_D, y_B = w_D, z_C = w_D, \dots, nX_4 = w_D$

Entonces:

$$nX_1 = x_A, nX_2 = y_B, nX_3 = z_C, nX_4 = w_D, \dots, nX_n = nX$$

Como podemos observar sólo agregamos conjuntos³⁰ de mercancías que excluyen a cierta mercancía como equivalente general. Así cualquier de ellas del conjunto de mercancías 1 (nX_1), expresa su valor en A; luego, cualquier mercancía del conjunto de mercancías 2 (nX_2), expresa su valor en B; y así hasta el conjunto 4. Lo que hay que subrayar es que la mercancía que es equivalente general, en el conjunto 1, por ejemplo, *no lo es* en los demás conjuntos; en estos, no presta su corporalidad para darle una forma al valor, sino que ella expresa su valor en el equivalente general de ese otro conjunto de mercancías, por ejemplo el 2, en el cual es B. Eso podemos decir de las demás mercancías que ha sido excluidas como equivalentes generales.

La segunda anotación es que la mercancía que está como equivalente general, por ejemplo en 1, si quiere expresar su valor en el propio conjunto que la excluyó como tal, lo haría bajo la forma desplegada de valor; pero sí lo hace en otro orden, en otro acomodo específico de mercancías, por ejemplo en el 4, pondría su valor fuera de sí en la mercancía que funciona como equivalente general, que es D. Esto se extiende a cualquier conjunto de mercancías.

El resultado al que arribamos es que, si la mercancía A expresa su valor en B, C y D, en el sistema de conjuntos de mercancías, entonces, A expresa su valor, en cualquier mercancía (nX); la mercancía B, hace lo propio, y expresa su valor en cualquier mercancía (nX) del universo de mercancías, y así hasta D. Deducimos que cualquier mercancía de cualquier conjunto de mercancías (nX_n), expresa su valor en cualquier

³⁰ Por conjunto también podríamos entender orden o acomodo de mercancías, que podrían referirse a esferas de intercambio que han elegido a su propio equivalente general.

mercancía, con la condición obvia, de que sea diferente de sí misma. Podríamos sintetizar el momento particular así: $nX_n = nX$. Marx lo nota muy bien y lo expresa de la siguiente manera:

... si cada mercancía contrapone su propia forma natural a todas las demás como forma general de equivalente, todas las mercancías se excluyen de la forma general de equivalente y por tanto se excluyen a sí mismas de la representación socialmente válida de sus magnitudes de valor³¹.

Parece que hemos regresado a la forma desplegada de valor, lo cual resulta cierto desde un punto, pero falso desde otro. Es falso, porque todas las mercancías excluyen a una como su equivalente general, pero a su vez todas las mercancías son equivalentes generales. Sucede que una mercancía A se contrapone como equivalente general, es decir, tiene la forma de intercambiabilidad general en un acomodo específico de mercancías. A su vez una mercancía B igualmente se define como forma de equivalente general en otro orden; y así hasta D. Pero cuando éstas se contraponen como equivalentes generales en el universo de mercancías ninguna mercancía tiene la forma general de equivalente.

Como se ve ya tenemos que tener claro lo que es una forma de valor equivalente general, por ello es falso que sea trate de la forma II. Sin embargo el resultado, de la relación entre ordenes o acomodos de mercancías que han elegido a una como equivalente general es el mismo de la forma II, es decir no hay un equivalente general, pues al contraponerse todas las mercancías como equivalentes generales, se excluyen a sí mismas de la representación social. Terminan por decirlo así, “degradándose” a equivalentes particulares, o sea formas de valor equivalentes junto a otras mercancías que fungen como equivalentes particulares. Es por ello que aquí la forma de equivalente general es particular, es indefinida. Ésta tiene su expresión en $nX_n = nX$.

c) El equivalente general definitivo o singular

Una vez aclarado el momento particular ahora podemos comenzar a pensar en el momento singular. Desde nuestro punto de vista, éste momento también podría ser desdoblado en tres niveles: el nivel general, el particular y nuevamente el singular, lo cual

³¹ *Ibíd.*, págs. 1005-1006

no es un intento por “aplicar” a cada rato un silogismo, sino que responden a la estructura de la cosa, tal y como se puede derivar de Marx, lo cual implica que esto no lo desarrolló así.

(1) Momento general o “fijo”

El momento general del equivalente general singular es cuando un conjunto de mercancías excluyen una mercancía como equivalente general de manera *fija*. Esto es: $y_B = x_A$, $z_C = x_A$, $w_D = x_A$, ..., $nX = x_A$. Es parte del singular, porque la mercancía equivalente general es única; y es el general de éste momento porque esa fijación en una mercancía del equivalente general, puede ser cualquier mercancía. Véase pues, que las peculiaridades del equivalente general en general y el momento general del equivalente general en singular coinciden. Son iguales.

(2) Momento particular o “circular”

La mediación o término particular de éste momento es cuando un conjunto de mercancías excluyen a una como su equivalentes general y existe por lo menos otro conjunto de mercancías que han excluido a una mercancía como su equivalente general. Lo que estamos diciendo es que cabe la posibilidad de que coexistan dos equivalentes generales *fijos* y definitivos en lugares y/o momentos diferentes (lo cual no sucedía con la forma indefinida del equivalente general, pues ahí todas las mercancías resultaban al mismo tiempo equivalentes generales, y por ello ninguna lo era), pero que tengan alguna relación. Así tenemos una relación *circular* en un conjunto de ecuaciones.

1. $z_C = y_B$, $w_D = y_B$, $x_A = y_B$, ..., $nX_1 = y_B$

2. $z_C = x_A$, $y_B = x_A$, $w_D = x_A$, ..., $nX_2 = x_A$

Si

$$x_A = y_B, \text{ o } y_B = x_A$$

Entonces

$$nX_1 = y_B, \text{ o } nX_1 = x_A; nX_2 = y_B, \text{ o } nX_2 = x_A; \dots, nX_n = y_B, \text{ o } nX_n = x_A$$

Es una relación circular en el sentido de que cuando un equivalente general por ejemplo A requiere expresar su valor, puede hacerlo en términos de *otro* equivalente

general. En otras palabras, cuando dos o más mercancías coexisten como equivalentes generales fijos, uno puede expresar su valor en términos del otro equivalente general de forma simple (como en la forma I), y no necesita pues de la forma desplegada para expresar su valor³². Ésta es una peculiaridad, porque si A quiere expresar su valor puede hacerlo en términos de B, y viceversa. Pero si ambos necesitan expresar su valor al mismo tiempo, necesariamente tiene que hacerlo como forma desplegada en sus conjuntos de mercancías. El ejemplo que podríamos poner aquí es el del bimetalismo, quien el mismo Marx reconoce como dos mercancías que funcionan en el mercado mundial como equivalentes generales, es decir la relación entre el oro y la plata³³. Si hablamos de una teoría de los equivalentes generales, cabe la posibilidad de la coexistencia de más de dos fijos.

El resultado al que llegamos es diferente del momento particular del equivalente general: $nX_n = xA$, o $nX_n = yB$. Lo cual nos indica que cualquier mercancía de cualquier conjunto (nX_n), tendría dos o más formas (dependiendo del número de equivalentes generales existentes) de expresar su valor de manera general, en la mercancía A, o en la mercancía B, en nuestro ejemplo. Esto es, cualquier mercancía del universo de mercancías (nX), tendría dos o más expresiones generales de su valor, y mantiene el estatus de general, porque todas las mercancías no se excluyen como equivalentes generales.

Lo que queremos decir es que cabría la posibilidad de que cualquier mercancía, de por ejemplo, un conjunto 1 (nX_1), pueda adquirir una forma general de su valor en dos o más mercancías, de un universo de mercancías; bastaría con que el equivalente general del orden de mercancías al que pertenece, en nuestro caso B, ocupe como equivalente singular, al equivalente general de otro orden de mercancías ($yB = xA$).

Véase que es una relación circular entre equivalentes generales fijos, pues entre ellos se pueden referir como formas simples, lo que trae como consecuencia que cualquier mercancía del universo de mercancías pueda tener varias formas generales de expresión *sin dejar* de ser un equivalente general: $nX = yB$, o $nX = xA$. La anterior expresión no puede ser extendida al número infinito de mercancías, porque una mercancía cualquiera se refiere a *una* o a *otra* como su equivalente general, sin embargo aquí aún no tenemos una jerarquía.

³² Véase que la relación entre mercancías que funcionan como equivalentes generales en conjuntos diferentes de mercancías sólo puede establecerse si una ocupa un polo relativo y otra el polo equivalente.

³³ *El capital* I/1, "III. El dinero, o la circulación de mercancías", pág. 174

(3) Momento singular o “definitivo”

El término singular del equivalente general en singular implica una jerarquía entre equivalentes generales, y con ello se puede llegar a uno de modo *definitivo*. La jerarquía entre estos puede ser en una sola dirección (relación unidireccional) y en cadena o dando un rodeo; ésta última se reduce a la primera; intentemos ponerlas en un sistema de conjunto de mercancías:

Universo de mercancías:

1. $y_B = x_A, z_C = x_A, w_D = x_A, \dots, nX_1 = x_A$
2. $x_A = y_B, z_C = y_B, w_D = y_B, \dots, nX_2 = y_B$
3. $x_A = z_C, y_B = z_C, w_D = z_C, \dots, nX_3 = z_C$
4. $x_A = w_D, y_B = w_D, z_C = w_D, \dots, nX_4 = w_D$

Forma unidireccional:

Si: $x_A = w_D, y_B = w_D, z_C = w_D$

Entonces : $nX_1 = w_D, nX_2 = w_D, nX_3 = w_D, nX_4 = w_D, \dots, nX_n = w_D$

Forma en cadena:

Si: $x_A = z_C, y_B = z_C, y, z_C = w_D$

Entonces $x_A = w_D, y_B = w_D, z_C = w_D$

Por lo tanto: $nX_1 = w_D, nX_2 = w_D, nX_3 = w_D, nX_4 = w_D, \dots, nX_n = w_D$

La forma unidireccional nos dice que un conjunto de mercancías (nX_1) se expresan en una mercancía A como su equivalente general; de igual manera otro conjunto de mercancías (nX_2) excluyen como equivalente general a B, y así hasta la mercancía equivalente general D. Luego, si las mercancías A, B y C (siendo equivalentes generales en su conjunto de mercancías, pero ahora en su papel activo entre ellos) a su vez eligen como equivalente general a D, lo que tenemos es, que el mundo o universo de mercancías (nX_n) expresan su valor en D.

La forma en cadena nos dice que las mercancías A y B toman como su forma de equivalente a C, luego ésta se expresa en D como su polo equivalente; ergo, A y B, en su condición de equivalentes generales de cierto orden de mercancías, cuando expresen su valor, al hacerlo en C, éste las referirá a D. Así, la forma en cadena se reduce a la forma unidireccional, como se nota en nuestro sistema de ecuaciones. Véase que aquí, la

relación entre la mercancía C y D, es la relación circular ya mencionada anteriormente, o sea es una expresión simple de valor, y además perpetuamente se refieren como equivalentes singulares, dependiendo de su lugar en la relación.

Sí la relación en cadena, se reduce a la relación unidireccional, ésta es la última forma del equivalente general. La especificidad de éste momento, es que hay en el universo de mercancías una forma de valor equivalente general *definitiva*; lo que quiere decir que una mercancía funciona socialmente como forma de equivalente general, o sea su *única función social específica* es esa, y por tanto no acepta otro equivalente. En ese sentido tiene un *monopolio* de la expresión de los valores del universo mercantil.

Definitiva significa, que es absolutamente fija, o que ella ya no puede referirse de ninguna manera a otra, sino que su forma de expresión de valor no puede ser más que la forma desplegada del valor en el universo mercantil. Así pues, establece no sólo un orden *único* de mercancías, sino además una jerarquía, lo que le abre la posibilidad de una norma, una legalidad social; por ello cuando su lugar como equivalente general en el orden de las mercancías se fusiona con su funcionamiento social, establece un monopolio de la expresión del valor. Cualquier mercancía puede obtener su forma de valor en una y la misma mercancía de manera simple; es pues singular definitiva: $nX = wD$.

D. Forma de dinero

La forma de dinero claramente se movería en la última forma de existencia del equivalente general, o sea en su momento singular definitivo. Marx nos menciona aquí, que la forma natural de una clase específica de mercancías (en nuestro caso D) se fusiona socialmente con la forma de equivalente, y entonces ésta mercancía funciona como *dinero* o es la mercancía dineraria³⁴.

³⁴ Marx entiende al dinero como última figura del equivalente general, lo que implica la existencia de otras figuras: "Por eso, en economistas que coinciden por entero en cuanto a medir la magnitud de valor por el tiempo de trabajo, se encuentran las ideas más abigarradas y contradictorias acerca del dinero, esto es, de la figura consuma que reviste el equivalente general" (*Ibid.*, pág. 99, a pie de página)

El hombre de Tréveris nos dice que *históricamente*³⁵ la mercancía que ha fusionado socialmente su *forma natural* con la función social específica de equivalente general es el *oro*. Un metal precioso que por sus cualidades naturales puede fungir como dinero. Sí decimos que la mercancía D, es oro, pero modificando su simbología para diferenciarla del oro como mercancía particular, y el oro como mercancía dineraria, tenemos:

$$yB = d\Omega, zC = d\Omega, wD = d\Omega, \dots, nX = d\Omega$$

El resultado al cual arribamos quiere decir que cualquier mercancía en determinada cantidad (nX) adquiere su expresión general de valor en determinada cantidad de oro ($d\Omega$). Si observamos la ecuación resultante, se nota que la variación no fue esencial, sólo se ha fijado de manera absoluta el equivalente general, lo cual le da su estatus de dinero. Esto es, el oro se enfrenta a las demás mercancías como dinero. Ahora se puede decir que las mercancías comunes siempre son el polo relativo, y el dinero, o la mercancía dineraria siempre funge como polo equivalente.

La diferencia específica de la forma dinero, con la anterior forma de valor, es que la expresión relativa simple de valor de cada mercancía, por ejemplo B, en la mercancía dineraria es la *forma precio*. O sea que el precio de la mercancía B en determinada cantidad (y), es determinada cantidad de oro ($d\Omega$). El universo mercantil ahora tiene una manera de determinar el valor de cambio, o sea el valor ha adquirido su primer forma autónoma, respecto aquella forma que lo parió la forma mercancía. El valor asume su

³⁵ Históricamente significa que hasta ese momento no ha habido otra mercancía que su forma natural y su función social como equivalente general coincidan. Lo cual no cierra el debate de si Marx está "rebasado por la historia" porque el patrón oro dejó de funcionar en 1971. Esa discusión requiere otras mediaciones más, que ni siquiera pueden elaborarse ni plantearse de manera completa en éste nivel de elaboración teórica. Para ello se requiere, llegar al concepto de capital, y además afinar las categorías de "material del dinero" y "material del capital", que Marx usa repetidas veces. En cuanto al *material del dinero*: "Las cualidades que posee la mercancía como valor de cambio, y respecto a las cuales sus cualidades naturales son inadecuadas, expresan los requisitos que exigen de aquellas mercancías que constituyen por excelencia el *material del dinero*" (subrayado nuestro) "Por lo menos en el estado del cual hasta ahora podemos hablar, tales requisitos son satisfechos en grado máximo por los metales preciosos" (Grundrisse 1, pág. 102). En cuanto al *material del capital*: "Ricardo confunde aquí el capital con el material del capital. La riqueza es sólo la materia del capital. El capital es siempre una suma de valores destinada nuevamente a la producción, no sólo una suma de productos, y tampoco destinada a la producción de productos, sino de valores" (Marx, Karl, "Notas y extractos sobre el sistema de Ricardo. Marzo-abril de 1851", en *ibíd.* v/3, pág. 50). Se pueden diferenciar ambos "materiales" y mostrar la relación entre ambos: "El capital es dinero... Pero ya no es dinero como sustancia particular, y por tanto excluida de las demás sustancias de valores de cambio que existen junto a ella, sino que al recibir su determinación ideal existe en todas las sustancias, en los valores de cambio de toda forma y modo de existencia del trabajo objetivado" (*ibíd.* v/1, pág. 238). Como se ve el capital ya no se refiere a una sustancia particular "metales preciosos", sino a toda la riqueza, lo cual hace más compleja la discusión sobre el "patrón oro".

autonomía respecto de su origen, tiene vida propia; así se encamina a su primera etapa independiente: ser dinero.

III. El fetichismo de la mercancía³⁶

A ésta altura de su investigación, Marx intentará mostrar toda la problemática que lleva consigo el que la forma mercantil de los productos del trabajo sea su *forma social*. En otras palabras, ésta parte dedicada al fetichismo de la mercancía está dedicada a mostrar cómo es que el trabajo privado es trabajo social, cómo los productores en sus actividades privadas logran al fin constituir una socialidad, aunque como ya hemos dicho, es “asocial”, y tiene un carácter sumamente contradictorio. La mercancía es analizada aquí en tanto que relación social.

La argumentación de nuestro autor está dividida en dos, en la primera se pregunta ¿qué es el fetichismo de la mercancía?, ¿en qué consiste?, ¿cuál es su fundamento?. Aquí logra desentrañar el “misterio” que ha torturado a aquellos que han intentado el análisis de la misma. En un segundo momento, se pregunta ¿por qué la forma social mercancía se presenta como dada, o sea con cierto grado de fijeza “natural”?, ¿por qué se eterniza la forma mercantil de los productos del trabajo?, ¿qué ha logrado al respecto la economía política de su tiempo?.

Nos parece que estos puntos plantean el problema, y es así como irá la exposición de nuestro texto. Aunque habría que decir que el tema del fetichismo termina con el fetichismo del dinero, el cual tiene su última argumentación en el capítulo segundo, “El proceso de intercambio”. Pero no adelantemos ideas, basta con exponer aquí el fetiche de la mercancía.

³⁶ Consideramos como hipótesis de trabajo que el paragrafo “4. El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”, tiene su versión primitiva en un pasaje de los Grundrisse 1, págs. 84-93 “[El dinero como relación social]”. Podríamos jugar con los términos y decir provisionalmente que la parte de *El capital*, “El carácter fetichista de la mercancías”, bien podría llamarse “La mercancía como relación social”; de igual modo en los *Grundrisse* la parte “[El dinero como relación social]” podría ser “El carácter fetichista del dinero”. Haremos a pie de página algunas anotaciones al respecto.

A. Los sentidos de la palabra “fetiche”.

Parece pertinente que antes de hablar sobre el fetichismo mercantil, aclaremos los sentidos etimológicos que puede tener la palabra “fetiche”³⁷ (en alemán Marx usa: “fetischs”). Ésta proviene del portugués *feitiço* que significa “hechizo” o “mágico”; fue usada por navegantes lusitanos en el siglo XVII para nombrar los objetos religiosos de los pueblos originarios; tiene también una derivación hacia el francés como *fétiche* que prácticamente designa lo mismo. Otra formulación viene latín, *facticius* la cual refiere a algo “inventado” o “artificial”, pues como se ve, deriva del verbo *facere* que significa “hacer”; éste último sentido es de los cristianos que era usado para referirse a objetos “no naturales”.

En todos los sentidos, la palabra fetiche está íntimamente ligado con lo religioso, lo sobrenatural, lo mágico, lo sagrado o divino. Puede significar algo que no proviene de la naturaleza, y por tanto es un producto humano, pero que tiene características que resultan enigmáticas o sin ninguna justificación aparente para los seres humanos. También puede ser un objeto al cual los seres humanos le designan atribuciones fantásticas diferentes a la constitución real de la cosa, sea que provenga del hacer humano o ya esté “dada” por la naturaleza. Es una significación de ciertos objetos “por encima” de su realidad efectiva.

B. El fetichismo mercantil

Cuando Marx se refiere al *fetichismo mercantil* en cierta manera hace alusión a los anteriores sentidos etimológicos de la palabra fetiche. Sin embargo para él tiene determinaciones precisas y un significado específico, pues desde nuestro punto de vista aquí está toda una teoría de la “enajenación”, si quisiéramos referirnos al Marx de 1844. Observemos sus argumentos.

La primera pregunta que se hace nuestro autor es *¿de qué modo de existencia proviene el carácter fetiche de la mercancía?*. Como ya vimos, la mercancía tiene tres formas de existir: como objeto para el uso, como valor y como unidad de las anteriores o como mercancía. Marx alude que el carácter enigmático de la mercancía viene de la

³⁷ Hemos consultado diversas fuentes para rastrear el término “fetiche”. Véase: Real Academia Española, <http://dle.rae.es/?id=HpHhvVa>, consultado:; Diccionario de español de México, COLMEX, <http://dem.colmex.mx>, consultado:; un artículo, “El lugar del fetiche en el discurso de Freud y Marx a la luz de la época actual: <<posmoderna>>”, en Facultad de Psicología, UBA, Anuario de Investigaciones, Vol. XVIII, <http://www.scielo.org.ar/pdf/anuinv/v18/v18a63.pdf>, consultado:; Wikipedia en español, <https://es.wikipedia.org/wiki/Fetichismo>, consultado:.

forma de mercancía misma, es decir considerada como una forma social de la riqueza. Repasemos.

En primer lugar, aquello misterioso de la mercancía, no puede derivarse de su modo de existencia natural que coincide con su objetividad para el uso. En cuanto valor de uso nada de misterioso tiene; es completamente claro que la sociedad en su actividad altera la forma de la naturaleza, para satisfacer sus necesidades mediante el producto de su trabajo. No hay nada mágico cuando se dice que la existencia natural de la mercancía, en cuanto está dirigida al uso, refiere a un sistema de necesidades sociales, y en cuanto es producto de un trabajo útil y concreto, refiere a un sistema social de capacidades.

Lo sobrenatural de la mercancía tampoco puede derivarse del *contenido* de las determinaciones de su existencia como valor, o sea del trabajo. En cuanto a la sustancia del valor, resulta ahora comprensible que todo trabajo útil constituye desde el punto de vista fisiológico, gasto humano; y en cuanto al fundamento de la magnitud de valor, se distingue la cantidad o duración del gasto de trabajo humano, de su calidad; tan es así, que el tiempo de trabajo que insume la producción de los medios de subsistencia fue un interés en todos los tipos de sociedad, aunque no con la misma forma en que se entiende en la sociedad productora de mercancías.

El carácter enigmático del producto del trabajo que asume la forma de mercancía, proviene de su tercera determinación, es decir de la forma social mercantil, o de la forma mercancía en tanto que forma social (unidad de valor de uso y valor). Dicho modo de existencia tiene tres características: 1) la igualdad de los trabajos humanos adopta la *forma material* de la igual objetividad de valor de los productos del trabajo; 2) la medida del gasto de fuerza de trabajo humano por su duración cobra la forma de magnitud de valor que alcanzan los productos del trabajo; y 3) las relaciones que establecen los productores en las cuales reconocen mutuamente sus actividades productivas como una fuerza social toman la forma de relaciones sociales entre sus productos del trabajo.

La siguiente pregunta a resolver es *¿en qué consiste el fetiche mercantil?* La resolución está en que los productores no establecen ningún tipo de conexión directa, no hay más interés entre ellos que las mercancías. Es por ello que, a través de sus *cosas mercantiles*, los productores forman, sin tener la mínima intención de hacerlo, un *vínculo*

*socia*³⁸. El nexo que establecen es el de sus actividades productivas, esto es, llegan a construir una totalidad de trabajos (y por ende de necesidades), o un trabajo global. Pero ese trabajo global no se les presenta como una relación inmediata, por el contrario, sólo se *refleja* como una propiedad inherente a las mercancías, como si fuera una más de sus propiedades en su existencia natural. Esa aparente propiedad “social natural”, como se puede deducir, es la relación de valor entre productos del trabajo, que en realidad no es sensible.

Establecer un nexo social a través de objetos para el intercambio, hace que esa misma relación exista al margen de los productores, se les presente como ajena, esto es, como una *exterioridad* a su actividad misma³⁹; la “forma fantasmagórica” entre cosas, es más bien, la relación entre las actividades productivas de los individuos de manera enajenada. En cuanto figuras autónomas, Marx encuentra un paralelismo de las mercancías con el ámbito religioso, pues a éste último lo considera con movimiento propio y ajeno a los productos mentales humanos⁴⁰. Así pues, cuando la relación social entre las actividades productivas de los individuos toma la forma material de una propiedad más que se adhiere a los productos del trabajo en cuanto mercancías se llama *fetichismo*.

³⁸ “El carácter social de la actividad, así como la forma social del producto y la participación del individuos en la producción, se presenta aquí como algo ajeno y con carácter de cosa frente a los individuos; no como su estar recíprocamente relacionados, sino como su estar subordinados a relaciones que subsisten independientemente de ellos y nacen del choque de los individuos recíprocamente indiferentes [...] En el valor de cambio el vínculo social entre las personas se transforma en una relación social entre cosas; la capacidad personal, en una capacidad de las cosas” (*Grundrisse 1*, págs. 84-85)

³⁹ La idea de “exterioridad” (pág. 88) o “relación natural externa” (pág. 86), está en *ibíd.*

⁴⁰ Para ilustrar el paralelismo entre el reflejo religioso y el fetiche de la mercancía hemos elegido una cita de Ludwig Feuerbach: “Es objeto de la religión sólo, o principalmente, lo que es objeto de los fines y de las necesidades humanas, al menos una vez que el hombre se ha elevado por encima de la limitada arbitrariedad, desorientación y causalidad del *fetichismo en sentido estricto* (Subrayado nuestro). Los entes naturales más necesarios para el hombre fueron también aquellos que gozaron de una veneración más universal y elevada. Lo que es objeto de las necesidades y fines humanos es por eso mismo también objeto de los deseos humanos. La lluvia y el sol son necesarios para mí porque las semillas que siembro han de crecer. Durante una prolongada sequía lo que deseo es que llueva; si lo que hay son continuas lluvias, lo que deseo es que salga el sol. Es el deseo una aspiración cuya satisfacción...no está en mi poder, es una voluntad sin el poder de transformarse en acto. A lo que de ninguna manera llega mi cuerpo o mi fuerza, llega precisamente el deseo. Aquello a lo que aspiro, aquello que deseo lo hechizo, lo entusiasmo con mi deseo {Nota del texto: 10. Wünschen [deseo] significaba en antiguo alemán lo mismo que Zaubern [hechizar, encantar, embrujar]}. En el furor (y sólo en el furor, el sentimiento, enraiza la religión) el hombre sitúa su esencia fuera de sí, trata lo inerte como si fuera animado, a lo necesario como arbitrario; con sus suspiros anima al objeto porque le resultaría imposible dirigir sus afectos hacia ningún ente que careciera de sentimientos...La naturaleza <<hechizada>> por el sentimiento humano, la naturaleza tal como es deseado por el sentimiento humano, correspondiente al sentimiento, asimilada a el y de este modo naturaleza sensitiva, es la naturaleza que resulta ser objeto de la religión, el ente divino. El deseo es el origen, la esencia misma de la religión. La esencia de los dioses no es otra cosa que la esencia del deseo” (Feuerbach, Ludwig, *La esencia de la religión*, Madrid España, Editorial Páginas de Espuma, 2005, págs. 59-60). Si seguimos a Feuerbach, la pregunta que se abre sería: ¿qué “desean” los individuos en el fetichismo mercantil, qué “hechizan”?

Se ha dicho que el fetiche de la mercancía consiste en una cosificación de las relaciones sociales, ahora toca preguntar *¿cuál es el fundamento del fetichismo de la mercancía? ¿cuál es su origen?* La respuesta de nuestro autor está relacionada con el peculiar carácter social del trabajo que tiene como resultado mercancías.

Sí hay un fetiche de la mercancía es porque los objetos para el uso que adquieren la forma de mercancía, son resultado de actividades productivas o trabajo útiles y concretos, que fueron ejercidos de manera privada o independientemente los unos de los otros, sin acuerdo. Considerados en su conjunto, son un trabajo social global, pero como ya se dijo, el contacto social entre productores no se da, sino mediante cosas, por lo que todos los atributos sociales del trabajo, ahora son atributos de las cosas mercantiles, que lo reflejan en el intercambio.

Por eso los trabajos privados no tienen una realidad social inmediata, ésta sólo les viene dada a través de las relaciones de intercambio que establecen los individuos para relacionar sus productos del trabajo como mercancías. Y es mediante el intercambio de las cosas mercantiles, como los trabajos adquieren una realidad social:

A éstos [a los productores], por ende, las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les *ponen de manifiesto* como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como *relaciones propias de cosas* entre las personas y relaciones sociales entre las cosas⁴¹.

El filtro mediante el cual los trabajos privados se convierten en un trabajo social global, es el intercambio de mercancías. Así pues, sólo a través de ese filtro, los productos del trabajo adquieren de manera efectiva, una doble objetividad: una *sensorialmente diversa*, que se refiere al uso; y otra *socialmente uniforme*, que se refiere al valor. Dicha división ya mencionada antes, se logra prácticamente cuando el intercambio tiene la extensión y profundidad como para que existan objetos útiles que son exclusivamente para el intercambio. Aquí es cuando Marx, nos explica a toda luces, la necesidad de la escisión de la mercancía en valor y valor de uso.

Si la forma de mercancía consiste en un objetividad para el uso y otra objetividad para el cambio, es porque el trabajo privado que es su fundamento, tiene un *doble carácter social*; lo que intentamos decir es, que el fundamento de la doble forma que tiene

⁴¹ El capital I/1, pág. 89

la mercancía, es que el trabajo privado cuando adquiere una forma social, lo hace de manera doble.

Las actividades productivas ejercidas de manera privada tienen un doble estrato social, y éste consiste en ser un trabajo útil y concreto, que es la especie, y un carácter de igualdad, el cual es el género. En cuanto trabajo útil y concreto es *social* porque su resultado satisface una necesidad social determinada y además es parte de la división social del trabajo. Por otra parte ese trabajo privado necesita satisfacer una necesidad particular, o sea la del individuo privado que lo ejerce; así pues, nuestro individuo privado produce un objeto con utilidad, que en realidad no necesita para consumirlo inmediatamente, sino que lo requiere para ser intercambiado por otro objeto, que fue resultado a su vez de un trabajo privado, y que mediante esa relación de cosas, adquirió un carácter *equivalente*.

La *igualdad* de todos los trabajos es lo que permite que sean *equivalentes*. Y sólo mediante una *abstracción de la desigualdad real* de todos los trabajos diversos, es posible que sea iguales, y por tanto equivalentes. A su vez la igualdad implica reducirlos a su común; así, todos son gasto de fuerza humana de trabajo en un modo abstracto. Éste elemento general a todos los trabajos privados, es lo que constituye su segundo carácter social, porque es lo que permite que sean considerados como un trabajo social global, como uno sólo. Su socialidad existe de manera abstracta, como trabajo general, sin más determinaciones que ser trabajo, gasto de fuerza de trabajo.

El doble carácter social del trabajo privado, esto es, satisfacer una necesidad social por ser integrante de una división social del trabajo, y la reducción a su elemento común, para ser considerados como un trabajo social global, se *refleja* en el pensamiento de los productores privados sólo como el movimiento práctico de sus objetos para el intercambio. Para un productor privado *el carácter socialmente útil* de su actividad productiva se refleja en la utilidad para otros de su mercancía; y *el carácter social de igualdad*, se refleja en su pensamiento como el valor, o lo que es común a los productos del trabajo materialmente diferentes, el cual le permite medir y luego satisfacer sus propias necesidades.

Véase que nos estamos moviendo en dos ámbitos al mismo tiempo, el de la realidad efectiva y el del pensamiento de los productores privados. Lo que sucede en el primero se *refleja* en el segundo bajo determinadas condiciones. Para que eso suceda es importante la *intencionalidad* de los productores que van al mercado a intercambiar sus mercancías. A estos les incumbe en la práctica sólo saber cuánto producto ajeno

obtendrán por el producto propio, esto es, en qué proporciones se intercambiarán sus productos; su *interés es privado*, no tienen, pues, un *interés general*.

Por eso, cuando van al mercado a intercambiar sus productos del trabajo y los equiparan estos entre sí como valores, equiparan al mismo tiempo los diversos trabajos como trabajo humano, que es su fundamento. Y como no es del interés práctico de los productores *saber* lo que el valor es, y a su vez este no lleva la información de lo que es, todo el producto social se transforma en un *jeroglífico social*, un objeto que tiene un *código específico*, el cual requiere ser descifrado.

Si a los productores privados sólo les interesa la magnitud de valor, porque es la forma efectiva del valor, no sirve de nada saber que los productos del trabajo en cuanto valores son sólo meras expresiones con el carácter de cosas del trabajo humano empleado en su producción, aunque éstos constituya un descubrimiento si precedentes en la historia humana; si la humanidad no se propone superar esa forma cósmica que asumen sus relaciones sociales, no tiene ninguna importancia conocer científicamente lo que la forma social mercancía es.

Sin la intencionalidad para superar el fetichismo de la mercancía, las magnitudes de valor, o sea las proporciones de intercambio entre productos del trabajo, presentarán un movimiento de cosas que somete a los humanos. A los productores privados se les *reflejan* sus relaciones sociales en las cosas; sólo a través de las cosas mercantiles, un productor privado puede pensar su relación con los otros; su pensamiento es *cósmico*, y lleva implícito el fetiche de la mercancía.

C. “Des-naturalización” de la forma de mercancía.

La cuestiones revisadas arriba nos dicen en qué consiste el fetiche de la mercancía y cuál es su fundamento; ahora toca explicar cómo y por qué en la época en que domina el modo de producción capitalista se presentan todas las condiciones para su conocimiento racional. Marx aquí, atiende tres argumentos: 1) resuelve por qué en el modo de producción capitalista puede observarse el fetiche de la mercancía; 2) atiende una pretendida “eternización” de la forma mercantil de los productos del trabajo; 3) expone cómo la Economía Política de su tiempo pensó las categorías económicas correctas sin dar cuenta del fetichismo, es decir se “dejaron llevar” por la apariencia objetiva de las mercancías, y no pensaron su fundamento.

La cuestión general a la que responde nuestro autor es: *¿por qué en el modo de producción capitalista puede observarse el fetiche de la forma de mercancía?*; su

respuesta tiene que ver precisamente con la *forma de dinero*. En ésta sociedad mencionada, el dinero ha llegado a su concepto, y sólo a partir del *fetichismo del dinero* puede observarse su forma más simple, el *fetichismo de la mercancía*, y su fundamento, el trabajo ejercido de manera privada. Pero vayamos más lento.

En el anterior apartado llegamos a la conclusión de que los productores privados, en la práctica, sólo tienen un interés privado, es decir, saber cuánto trabajo ajeno, en forma de productos del trabajo, podrían adquirir con el propio. Por ello su intención era sólo la magnitud de valor. También vimos como el movimiento de las magnitudes de valor domina a los productores, y no al revés.

Lo que le interesa a Marx es mostrar cómo y por qué el movimiento azaroso de las magnitudes de valor de las mercancías tiene un principio racional, o sea una *ley reguladora* a la cual se reduce todo el movimiento aparentemente fortuito del intercambio de mercancías. En este sentido, el principio de necesidad que rige el intercambio es que todos los trabajos privados se reducen a una medida social, y adquieren una proporción respecto de ésta. Éste principio se impone como una *ley natural* o sea como un movimiento no dominado por la actividad humana. El resultado es que las proporciones en que se intercambian los productos del trabajo se regulan por el tiempo de trabajo socialmente necesario que insume la producción de cada uno.

Así el valor relativo de cada mercancía tiene su fundamento en la determinación de la magnitud de valor por el tiempo de trabajo. La comprensión científica de que las proporciones en que se intercambian las mercancías están regidas por una ley natural no pudo observarse, ni reflexionarse en cualquier momento de la historia de dicha ley. Su análisis científico sólo es posible cuando tenemos los resultados últimos de su desarrollo, esto es *post festum*. El nivel de desarrollo de la *ley del valor* que permite su estudio es la forma de dinero.

Así pues el análisis de los precios fue el comienzo para llegar a su fundamento, las magnitudes de valor; de igual modo, el análisis de la forma de dinero fue el inicio para desentrañar el carácter de valor de las mercancías. En este sentido, la *circulación de mercancías* implica que la forma de mercancía de los productos del trabajo ya sucede con cierta naturalidad, ha adquirido cierta fijeza o se ha hecho cotidiana; lo cual es un hecho antes de que los humanos intenten dotar de sentido histórico a dichas formas.

En otras palabras, antes de delimitar históricamente la forma de mercancía tuvo que haber adquirido cierta fijeza natural, por lo que se le pretendía *eterna*. Dicha “naturalización” de la forma mercantil es evidente cuando se desarrolló la forma de dinero. Ésta juega un papel muy peculiar, puesto que al mismo tiempo que muestra la relación

entre trabajos privados y su carácter social, la oculta, no deja ver su fundamento, el valor. Tan en así, que sólo una reflexión científica puede poner en términos racionales las bases de la forma de dinero.

Nuestro autor considera que ésta forma de desarrollo es similar al que siguen las categorías de la economía burguesa, ya que son *formas de pensar* socialmente válidas o que tienen efectividad en el modo de producción social de mercancías, pero que no atienden sus límites históricos y por tanto no llegan a preguntarse por qué, por ejemplo, la medida del trabajo asume la forma de magnitud de valor. Así pues, Marx intentará mostrar cuán equivocado es el juicio que pretende “naturalizar” o *eternizar* la forma social mercantil de los productos del trabajo incluyendo sus formas de analizarla. Al llegar hasta aquí, las cuestiones son: *¿es un elemento común en las formas de sociedad que preceden a la sociedad productora de mercancías la cosificación de sus relaciones sociales y la naturalización que engendra en sus formas de pensamiento? ; ¿hay formas coexistentes a la forma mercantil que no sean fetichistas?; y ¿será el fetichismo un elemento común entre la sociedad productora de mercancías y una sociedad futura?*⁴²

1. Formas que preceden a la sociedad productora de mercancías.

Marx analiza el carácter social del trabajo en la Edad Media europea, con el cual pretende mostrar que aquí no había nada oculto en sus relaciones sociales, y por tanto el que éstas se adhieran a los productos del trabajo como una de sus propiedades, no aplica para éste tipo de sociedad.

El primer rasgo que resalta nuestro autor es que aquí los sujetos están ligados por lazos de *dependencia personal* ⁴³; así pues, tanto los siervos de la gleba y los terratenientes, los vasallos y grandes señores, como los seglares y clérigos mantiene sus

⁴² En los Grundrisse 1 se analiza ésta parte como “fases del desarrollo de la individualidad” (págs. 84-93). Un estudio que resalta éste modo de proceder es el de Gould, Carol, *Ontología social de Marx. Individualidad y comunidad en la teoría marxista de la realidad social*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1983. En particular véase el capítulo 1, “La ontología de la sociedad: individuos, relaciones y desarrollo de la comunidad” (págs. 25-73). También encontramos un paralelo de éstas “fases” con la propuesta de “sociedades de escasez” en el trabajo de González J. Fernando A., *Hacia un concepto histórico de crisis económica*, México D.F., Tesis de licenciatura UNAM, 2012; en particular revisar “Capítulo 2. La crisis en particular o la crisis económica”: véase cómo “las relaciones de dependencia personal” tendrían su paralelo con las “sociedades de escasez de tipo 1”; “las relaciones de independencia basadas en una dependencia material”, con las “sociedades de escasez de tipo 2”; y por último “la individualidad universalmente desarrollada” con las “sociedades de adecuación” de tipo 1 y 2.

⁴³ “Las relaciones de dependencia personal (al comienzo sobre una base del todo natural) son las primeras formas sociales, en las que la productividad humana se desarrolla solamente en un ámbito restringido y en lugares aislados” (*Grundrisse 1*, pág. 85)

relaciones sociales por lazos personales. Que los sujetos construyan sus relaciones cara a cara, supone que sus trabajos y los productos que son su resultado no tienen que asumir ningún tipo de forma fantástica diferente de su realidad. En cuanto el mecanismo social es personal, los trabajos y productos son directamente sociales y toman forma como servicios directos y prestaciones en especie. El carácter social del trabajo no requiere reducir las formas particulares de trabajo a su generalidad, basta la forma natural. En este sentido, todo trabajo particular tiene una forma directamente social.

Si el trabajo particular es directamente social, una prestación personal (trabajo particular) ejercido por el siervo, no oculta que ese gasto de fuerza de trabajo sea para su señor. Así también el diezmo muestra que es un producto del trabajo. Las relaciones sociales entre sujetos son iguales que las relaciones personales, y no necesitan tomar una forma material, y establecerse como una relación entre cosas. Con lo cual nuestro autor responde, y menciona que el fetichismo de las mercancías no es un elemento común a ésta forma de sociedad, sino que se restringe a los momentos en donde la sociedades producen mercancías.

Pero unos párrafos más adelante nuestro autor parece hacer una advertencia a la hora de hacer estudios sobre las sociedades que preceden a la sociedad productora de mercancías y compararlas, pues aunque ellas presentan relaciones sociales más diáfanas y sencillas, ésta presenta un fenómeno muy parecido al fetiche de la mercancía, o si se quiere el fetiche de la mercancía, como ya se dijo, se parece mucho a éste: *el reflejo religioso*. En éste sentido surgen algunas preguntas: *¿la sociedad productora de mercancías presenta un reflejo religioso? ¿por qué?; ¿qué tienen en común, y en qué se diferencian el reflejo religioso con el fetiche de la mercancía?; ¿puede desaparecer la forma religión?*

Como ya se ha sugerido, en la sociedad productora de mercancías, la *relación social general de producción* consiste en que los productos del trabajo son considerados como *valores* en tanto que son mercancías, lo cual tiene su fundamento en que los trabajos son ejercidos de manera privada y por lo tanto se relacionan entre sí como trabajo humano indiferenciado bajo la *forma de cosas*; ésta forma abstracta de relación entre las actividades productivas individuales, hace que la forma de religión más

adecuada sea el cristianismo, pues éste hace culto al hombre abstracto⁴⁴. Como se ve, la sociedad productora de mercancías se adecua con un reflejo religioso, y éste es el cristianismo, una religión monoteísta.

El reflejo religioso también aparece en modos de producción en donde la producción de mercancía no tiene un papel preponderante por la fuerza de las *entidades comunitarias*⁴⁵; lo que sucede es que el intercambio existe en los límites de las comunidades, en los intersticios entre ellas, o se presenta en la fase de decadencia de las mismas. Estos organismo sociales de producción son más sencillos y diáfanos que la sociedad productora de mercancías, porque su bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo *condiciona* relaciones restringidas de hombres entre sí dentro del proceso material de producción de su vida y de éstos con la naturaleza. Dicha *restricción real* se refleja “en las religiones populares de la Antigüedad” de un modo ideal en el *culto a la naturaleza*, o sea en un tipo de religión que tiene como su objeto de veneración aquello que no puede dominar: la naturaleza⁴⁶.

Véase que lo que tienen en común el reflejo religioso de éstas religiones y el carácter fetiche de la mercancía, como ya mencionamos, es que ambos conciben sus productos (del trabajo en el caso de las mercancías, de la mente en el caso religioso) como *figuras autónomas*, o sea, que tienen movimiento propio e independiente respecto de los mismos seres humanos que las originaron. Siguiendo el paralelo con la forma de religión podríamos preguntar ¿qué clase de restricción real sería el fundamento del fetiche mercantil? Lo cual nos mostraría la diferencia entre uno y otro.

⁴⁴ “Si los cristianos no rinden culto a la naturaleza se debe únicamente al hecho de que, según su creencia, la existencia del hombre no depende de la naturaleza sino de la voluntad de un ente independiente de la misma y, considerado este ente divino, le rezan como a un ser supremo porque lo consideran el autor y el conservador de sus existencias, de sus vidas. De esta forma el culto a Dios depende sólo del culto que el hombre se tiene a sí mismo, siendo únicamente aquel una manifestación de este” (Feuerbach, *op.cit.*, pág. 26)

⁴⁵ “Cuanto menor es la fuerza social del medio de cambio, cuanto más está ligado todavía a la naturaleza del producto inmediato del trabajo y a las necesidades de aquellos que intercambian, tanto mayor debe ser la fuerza de la comunidad que vincula a los individuos, la relación patriarcal, la comunidad antigua, el feudalismo y la corporación” (*Grundrisse 1*, pág. 85)

⁴⁶ “El ente distinto e independiente de la esencia humano o Dios..., el ente que no posee esencia humana, propiedades humanas, individualidad humana no es otro, en realidad, que la naturaleza. El sentimiento de dependencia del hombre es el fundamento de la religión; el objeto de dicho sentimiento de dependencia y, por tanto, del que el hombre depende y se siente dependiente no es otro originariamente que la naturaleza. Es la naturaleza el primer y originario objeto de la religión, como la historia de todas las religiones y de todos los pueblos prueba abundantemente” (Feuerbach, *op.cit.*, pág. 23). “Todos los atributos o predicados de Dios, aquellos que hacen de él un ente objetivo y real, no son más que propiedades abstraídas de la naturaleza y que la presuponen y expresan, propiedades, por tanto, que quedan suprimidas si se suprime a la naturaleza.” (*Ibid.*, pág. 49)

Las “religiones populares de la Antigüedad” por un lado, reflejan una *relación de dependencia* o *restricción real* de los seres humanos respecto de la naturaleza de un modo ideal en su culto a la naturaleza; el carácter fetiche sería de igual manera una *restricción real* pero ya no sería hacia la naturaleza, sino hacia los productos del trabajo, una dependencia hacia las cosas mercantiles, en otras palabras una *relación de dependencia material*; dicha relación de dependencia se reflejaría en el pensamiento como una autonomía de las mercancías, como una *abstracción*⁴⁷ o reducción de determinaciones de la actividad humana, o sea que sólo se enfoca en los productos del trabajo; por ello no se reducirían determinaciones para llegar a la esencia del fenómeno, sino que tomaría elementos *aparentes* como su fundamento, habría una *mistificación*, un “*quid pro quo*”, como gustaba decirlo Marx.

Aunque la reducción de determinaciones nos remite inmediatamente a una forma que sucede en el pensamiento, nuestro autor nos advierte que el fetichismo es “prosaicamente real”:

El hecho de que una relación social de producción se presente como un objeto existente fuera de los individuos, y el de que las relaciones determinadas que los individuos entablan en el proceso de producción de su vida social se presenten como atributos específicos de un objeto, esta reversión y esta mistificación, que no es imaginaria, sino *prosaicamente real*⁴⁸, caracteriza todas las formas sociales del trabajo que crea valor de cambio. Sólo que en el dinero se manifiesta de una manera más chocante que en la mercancía⁴⁹

Por lo tanto, el fetichismo de la mercancía y la forma de religión tienen en común dos elementos: 1) ambas conciben los productos de la actividad humana (del trabajo, en el primer caso, y del pensamiento en el segundo) como *figuras autónomas*, son pues

⁴⁷ “La independencia personal fundada en la dependencia respecto a las cosas es la segunda forma importante en la que llega a constituirse un sistema de metabolismo social general, un sistema de relaciones universales, de necesidades universales y de capacidades universales” (*Grundrisse 1*, pág. 85). El carácter de cosas se presenta como una abstracción: “Estas relaciones de dependencia materiales, en oposición a las personales (la relación de dependencia material no es sino [el conjunto de] vínculos sociales que se contraponen automáticamente a los individuos aparentemente independientes, vale decir, [al conjunto de los] vínculos de producción recíprocos convertidos en autónomos respecto de los individuos) se presentan también de manera tal que los individuos son ahora dominados por abstracciones, mientras antes dependían unos de otros. La abstracción o la idea no es sin embargo nada más que la expresión teórica de esas relaciones materiales que los dominan” (*Ibíd.* pág. 92)

⁴⁸ Subrayado nuestro

⁴⁹ *Contribución*, pág. 33

productos enajenados que tienen su fundamentos en una reducción de determinaciones del objeto real; y 2) ambas reflejan una relación de dependencia o restricción real, de la naturaleza en el caso de las religiones paganas; de su actividad productiva o trabajo en el caso del fetichismo mercantil.

La *diferencia específica* es sólo una: en el caso de la religión la relación dependiente se refleja en el pensamiento de modo ideal, no tiene pues *efecto* real sobre la vida práctica; en el caso del fetiche de la mercancía dicho reflejo sucede de manera real, lo cual implica que tiene un *efecto* sobre la vida cotidiana. Esto incluso nos puede dar la clave para diferenciar el reflejo religioso cristiano y el reflejo de las relaciones sociales de producción bajo una forma de cosas: el primero refleja un hombre abstracto de manera ideal, no tiene efecto sobre la realidad; el segundo refleja ese mismo hombre abstracto bajo forma de cosas.

Es propio de las sociedades que tienen una dependencia hacia la naturaleza reflejarla en el pensamiento, a través de una abstracción ideal y luego una mistificación de la misma. Es propio de las sociedades productoras de mercancías que tienen una dependencia material hacia sus actividades productivas, reflejarla en sus productos del trabajo (que se aprehende por el pensamiento), a través de una abstracción real y luego una mistificación de la misma.

2. Formas sociales paralelas a la forma de mercancía

Al parecer el hombre de Tréveris, no sólo quiere indicar que hubo sociedades pasadas en donde las relaciones no se presentaban como una relación entre cosas, sino que propone un ejemplo paralelo en donde existe el *trabajo colectivo* y que por lo tanto no presenta relaciones sociales cosificadas; su argumento es que si se quiere observar el trabajo colectivo no se requiere regresar a la forma natural y originaria de éste que se encuentra como fondo de todo pueblo civilizado; sugiere entonces, el análisis de una industria patriarcal, rural y familiar que produce para su subsistencia. Como se ve no se remonta a la historia, sino que es un tipo de trabajo que puede *coexistir* con la sociedad que produce mercancías.

El núcleo aquí es el trabajo familiar. Los productos entonces no se enfrentan como mercancías, pues aquellos diversos trabajos que los generaron, en su forma natural ya son directamente sociales, pues son funciones de la familia. Aquí hay una división natural del trabajo, que junto con las condiciones naturales del trabajo regulan la distribución del producto y el tiempo de trabajo dentro de la familia misma.

Como se nota, las fuerzas individuales del trabajo tiene una determinación social en cuanto actúan como funciones del trabajo familiar; sólo con formar parte del trabajo colectivo de la familia, esas actividades productivas son directamente sociales. Entonces, no existe nada oculto, sus relaciones sociales son sus relaciones familiares. Éste tipo de trabajo social, puede coexistir con trabajo que produce mercancías; Marx, entonces, muestra cómo pueden estar relaciones sociales que no se establezcan mediante cosas junto a sociedades que producen mercancías.

3. La “asociación de hombre libres”

La última cuestión nos menciona Marx es “imaginaria”, pues nos lleva a reproducir mentalmente una “asociación de hombres libres”⁵⁰, esto es, sujetos que trabajen con medios de producción colectivos y ejerzan sus fuerzas de trabajo individuales como una sola fuerza de trabajo social. Desde nuestro punto de vista, aquí se “adelantan” algunas propuestas para superar el dinero. Veamos como lo piensa.

Si todas las actividades productivas individuales se consideran como un trabajo global, y los medios de producción son colectivos, entonces el producto del trabajo de dicha asociación es directamente social, son pues directamente objetos de uso para la asociación misma.

De éste modo se puede pensar la *distribución* de ese producto social, la cual podría variar con el tipo particular de organismo social de producción y además estar acorde con el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas. Dice Marx que sólo para “mantener el paralelo” con la producción de mercancías, la participación de cada productor en los medios de subsistencia tendría que estar regida por el *tiempo de trabajo*. Sin embargo ésta propuesta no sólo es para hacer un “paralelo” con la producción de mercancías, sino que es una fase necesaria para una “asociación de hombres libres”; es decir, resulta toda una *propuesta política*⁵¹.

El *tiempo de trabajo* en una “asociación de hombres libres”, nos propone, tendría un doble papel: 1) su distribución socialmente planificada regularía la proporción adecuada entre el sistema social de capacidades y el de necesidades; y 2) sería la

⁵⁰ Se encuentra también en los *Grundrisse 1* como “Individuos universalmente desarrollados”, pág. 89

⁵¹ Véanse los sugerentes pasajes de Marx en torno a los bonos consignados en Marx, K. y Engels F. “Glosas marginales al Programa del Partido Obrero Alemán” en *Obras escogidas*, Moscú, Editorial Progreso págs. 333-334 (en adelante sólo *Glosas marginales*); también sus reflexiones en torno al tiempo de trabajo como equivalente general en *Grundrisse 1*, págs. 99-102. Estos puntos serán desarrollados más adelante.

medida de la participación individual del productor respecto del trabajo común, y por lo tanto regularía también su proporción al consumo.

Con esto lo que quiere nos quiere sugerir es que, en una sociedad en la que hubiera un acuerdo entre sujetos libres y que por lo tanto dominaran su propia fuerza de trabajo, no habrían relaciones sociales cosificadas, pues tanto la producción como la distribución sería totalmente diáfanos. Como se ve, el fetichismo que presenta la sociedad que produce mercancías, no se presentaría en una *imaginaria* sociedad futura.

4. Los límites de la economía política clásica en torno a las relaciones sociales mercantiles

Marx cierra su argumentación del fetichismo de la mercancía mostrándonos cómo la economía política clásica analiza el valor y la magnitud de valor y llegan a su fundamento, pero no logran preguntarse por qué éstos contenidos toman una forma material en el producto del trabajo, para ser considerados como mercancías.

Para nuestro autor, la economía política clásica puede ser entendida y definida de la siguiente manera:

... entiendo por economía política clásica toda la economía que, desde William Petty, ha investigado la conexión interna de las relaciones de producción burguesas, por oposición a la economía vulgar, que no hace más que deambular estérilmente en torno de la conexión aparente, preocupándose sólo de ofrecer una explicación obvia de los fenómenos que podríamos llamar más bastos y rumiando una y otra vez, para el uso doméstico de la burguesía, el material suministrado hace ya tiempo por la economía científica.⁵²

Como se nota hace una diferencia entre la *economía política clásica o científica* y la *economía vulgar*: la diferencia entre ambas reside sólo en el hecho de que la primera atiende la “conexión interna”, o sea los *fundamentos*, mientras que la segunda sólo observa la “conexión aparente”, lo *fundado*, la *apariencia*. En la economía política clásica Marx encuentra tres límites, los cuales determinan la forma en la que entendieron las relaciones sociales de producción.

⁵² *El capital* I/1, pág. 99

El alcance general que tuvo la economía política clásica, que tiene su mayor exponente en David Ricardo, es que pudo encontrar el fundamento del valor y la magnitud de valor: el trabajo, y la medida de su duración en tiempo. La deficiencia general está en que no llegó a cuestionarse por qué dichos *contenidos*, el trabajo y su duración, asumieron las *formas* de valor y magnitud de valor de los productos del trabajo. Pudieron dar cuenta de *cuáles* eran los fundamentos, pero no pudieron decirnos *por qué*.

Éste límite general tiene que ver con la forma de pensamiento burgués, el cual concibe como “naturales” las formas económicas que constituyen la economía de la formación social donde el proceso de producción domina al ser humano. Esto es, no puede pensar por qué el trabajo y su medida se presentan como valor y magnitud de valor, precisamente porque toma como una necesidad natural y eterna a estas últimas.

El segundo es un límite particular, el cual tiene que ver con el análisis del valor en general. Dice nuestro autor que, David Ricardo aquí, aunque logra distinguir el fundamento del valor, como ya se dijo, no distingue claramente entre el trabajo que se representa en el valor de la mercancía, y el trabajo que se representa en el valor de uso; en otras palabras, no logra distinguir el carácter bifacético del trabajo: el trabajo abstractamente humano del trabajo particular.

El tercero es un límite igualmente particular, el cual consiste en que la economía política clásica partiendo de la mercancía y del valor, no puede formular la forma del valor, o la forma que hace del valor, un valor de cambio. Smith y Ricardo consideran a la forma de valor como una cosa exterior a la mercancía, lo cual tiene dos razones: la primera porque éstos enfocan su análisis principalmente en la magnitud de valor; y la segunda, porque la forma de valor es la forma más abstracta y general del producto del trabajo en el modo de producción burgués, lo cual implica determinar históricamente dicha forma, o sea reconocerla como un tipo de producción social, y no como un modo eterno de la producción.

Se puede decir con lo anterior que los economistas a los que se refiere Marx están fundamentalmente “presos” del fetiche de la mercancía, o sea sus análisis se centran en la *apariencia objetiva* de las determinaciones sociales del trabajo; si éstos teóricos no pudieron plantear en sus términos lo que Marx llama el fetiche de la mercancía, sus análisis en torno al dinero y el capital están de igual modo teorizados sin dar cuenta del fetiche del dinero y del capital. En otras palabras no explican las relaciones sociales que se ocultan en esas formas cosificadas.

De ésta manera, sólo queda redondear y recordar que el fetiche de la mercancía consiste en que la mercancía representa de manera objetiva aquellas relaciones sociales

de producción que los productores de mercancías mantienen sin saberlo. En éste sentido la relación social de producción que oculta el fetiche de la mercancía, es el trabajo enajenado, o sea las actividades productivas ejercidas independientemente unas de otras, o de manera privada. Sí el pensamiento burgués es cósmico, tiene que ver fundamentalmente con una socialidad que no se presenta más que en forma de cosa. El fundamento del fetiche de la mercancía, y por ende del dinero y del capital, es el trabajo enajenado; en otras palabras, éste trabajo que le deviene ajeno al ser humano se *representa en la forma social mercancía*.

Capítulo 2

Dinero y proceso de intercambio

El capítulo anterior cerró con el carácter fetichista de la mercancía, o lo que es lo mismo, de cómo la mercancía es la forma social que adquieren los productos del trabajo cuando además de sus formas naturales son valores. Éste segundo capítulo intenta exponer los argumentos de Marx del capítulo segundo de *El capital*, el cual lleva por nombre “El proceso de intercambio”. La exposición tiene tres partes fundamentales: comenzamos con el resultado del capítulo anterior “el carácter fetichista de la mercancía”; luego Marx desarrolla su argumento en torno al “proceso de intercambio”, responde a las preguntas ¿qué sucede ahí? ¿qué tipos de intercambio hay? y otras preguntas más; por último llegamos al “carácter fetichista del dinero”, el cual es el resultado de la argumentación marxiana, y constituye al mismo tiempo la premisa del siguiente capítulo. Pero antes de pasar a desarrollar las tres partes del argumento, habría que presentar la relación entre proceso de intercambio, circulación y distribución, pues es una condición necesaria para entender el primero.

I. Distribución, intercambio y circulación

Tanto la distribución como el proceso de cambio o intercambio y la circulación son momentos de la producción en general. Sin embargo son momentos distintos y en diferente grado de desarrollo. La producción en general desarrollada por Marx se puede encontrar en la *Introducción del 57*; ésta a su vez se particulariza en tres momentos: la producción, el consumo y la distribución; el primero, es el momento positivo y el término general, el segundo el momento negativo y el término singular, y el tercero el momento mediador y el término particular. De ésta manera, la distribución es una mediación entre la producción y el consumo, es decir, es lo que las une y las separa; la distribución es la mediación general, que a su vez se particulariza en distribución y cambio o proceso de intercambio; por último la circulación es el desarrollo del cambio como *totalidad*. Esto es, a grandes rasgos la relación entre los tres momentos, pero vayamos más lento y expliquemos el argumento paso a paso.

A. La producción en general

La producción en general es una abstracción y se refiere a los elementos comunes de toda producción. Es una *abstracción* porque al atender sólo a las determinaciones generales, elimina las específicas que cada producción social presenta. Refiere a los elementos comunes como *resultado* de un proceso de comparación entre las producciones sociales concretas, los fija y establece los momentos abstractos de la producción en general, con el fin de no repetirlos, así como para poder distinguir la unidad de estos con las formas particulares de producción social.

Los momentos particulares de la producción son la producción misma, la distribución y el consumo. El primero, como se ve, es considerado el punto de partida y a la vez el término dominante dentro de la relación; en cuanto producción en general es una abstracción, en cuanto momento particular se refiere al momento que *pone* los objetos que serán distribuidos y finalmente consumidos; para *poner* los objetos, la producción tiene que ser necesariamente un proceso de transformación de la naturaleza, es decir una apropiación y adecuación de la misma a las necesidades humanas, lo cual ya habíamos referido como su proceso de humanización.

El consumo es el momento final del proceso, como ya dijimos, pues es donde los valores de uso adquieren efectividad, es decir se realizan, satisfacen las necesidades individuales. El consumo es el fin de la actividad productiva ya que aquí los esfuerzos humanos se transforman en disfrute, en otras palabras, es donde los productos del trabajo cambian de forma a valores de uso. Por ello éste momento particular siempre se refiere a las necesidades humanas en tanto que las reproduce; Marx menciona que a su vez el consumo también puede condicionar la producción, y por ello se puede hablar de un consumo productivo⁵³. Así, el consumo es el término singular.

Hemos expuesto rápida y un tanto superflua la producción y el consumo con el fin de situar la distribución en su relación general con la producción; lo que nos interesa es ésta última, la cual vamos a atender separadamente, pues nos incumbe saber diferenciarla muy bien de la circulación y el proceso de intercambio.

⁵³ Véase *Introducción del 57*, págs. 38-44

B. La distribución

La distribución es el término particular del silogismo mediante el cual se puede entender a la producción en la unidad de sus momentos o en general; es la mediación general. ¿Qué es lo que une o separa? Separa y une el momento de la producción de la riqueza y su momento de consumo. A su vez, dicha mediación se *particulariza* en distribución e intercambio.

En cuanto momento particular, la distribución, nos dice Marx, es la que determina, de acuerdo a leyes sociales, la proporción en que los individuos participan en los productos del trabajo. Esto es, reparte los productos del trabajo, lo ya producido, mediante leyes sociales, y por eso asume la mediación entre producción y consumo a través de la sociedad hacia el individuo.

El cambio o proceso de intercambio en cuanto momento particular asume la mediación entre producción y consumo a través de los individuos hacia la sociedad. El cambio reparte aquellas proporciones ya repartidas por la distribución de acuerdo a las necesidades individuales. Este proceso sólo es *formalmente* social.

Como se ve lo que tienen en común la distribución y el proceso de intercambio es que ambos son momentos particulares de la distribución; la diferencia específica es que el primero tiene como punto de partida de la repartición de los productos del trabajo a la sociedad y tiene como término el individuo; mientras que el cambio opera en sentido contrario, tiene como punto de partida a los individuos y como término la sociedad; éste último es una modificación en la repartición ya sucedida mediante la distribución.

La circulación tiene una mayor complejidad respecto de las anteriores pues sería un momento *singular* dentro de dicho proceso de distribución. Tenemos pues a la distribución como la mediación general entre la producción y el consumo; luego como momentos particulares a la distribución y al proceso de intercambio; y por último la mediación singular, que es la circulación. La circulación resulta una forma de distribución singular, pues se desarrolla cuando el cambio *resulta* una *totalidad*⁵⁴. Despejemos el panorama.

El cambio o proceso de intercambio será definido más adelante con sus determinaciones precisas, pues es lo que incumbe a éste capítulo, sin embargo cabe

⁵⁴ “Desde el punto de vista de la comprensión, los extremos de la escala jerárquica se designan preferiblemente con las palabras universal y singular. La palabra <<singular>> designa al individuo, no en tanto que es <<un>> miembro de una especie, sino en tanto que totalidad y conjunto de cualidades. La palabra <<universal>> designa una totalidad de una clase, también ella, grupo de cualidades determinadas. Desde este punto de vista, lo universal y lo singular tienen en común que designan una totalidad” (Lefebvre, Henri, *Lógica formal, lógica dialéctica*, México D.F., Siglo XXI Editores, 2012, pág. 162)

señalar aquí dos características: consiste en un intercambio de materiales, de objetos y/o productos del trabajo que se lleva a cabo entre propietarios privados, que los truecan de acuerdo a sus necesidades individuales⁵⁵. Se lleva a cabo mediante compras y ventas, o sea mediante la forma mercantil de los productos del trabajo.

La circulación sería considerar al cambio en tanto que un proceso continuo y fluido, el cual llega a constituirse como una *totalidad* ⁵⁶. El cambio y la circulación tendrían en común que ambos son procesos mediante el los cuales los propietarios privados intercambian sus productos del trabajo individualmente, y a través de una serie de compras y ventas, o sea mercantilmente. Lo que los distingue es que el intercambio no se presenta como un proceso continuo y permanente que llega a constituirse como totalidad, es decir una esfera por sí misma, sino que, dicho cambio de manos, sucede de manera fortuita; mientras que la circulación si logra diferenciarse de la producción y el consumo en tanto que esfera propia.

La cuestión de la circulación será aclarada de manera precisa en el capítulo tercero, por lo que aquí sólo queremos mostrar la relación general entre distribución, cambio y circulación, y cómo se relacionan además con la producción y el consumo. La distribución es la mediación general entre la producción y el consumo; luego se particulariza en distribución y cambio, siendo la primera una repartición mediante leyes sociales, y el segundo a través de necesidades individuales; la circulación es el desarrollo del cambio como un proceso fluido y continuo, y llega a constituirse una totalidad que media a la producción y al consumo. Ahora que tenemos claro cómo se diferencian, vayamos a la argumentación marxiana del capítulo segundo del tomo primero de *El capital*.

⁵⁵ Véase más adelante éste trabajo en la pág. 63

⁵⁶ “La circulación misma no es más que un momento determinado del cambio, o también es el cambio considerado en su totalidad.”(*Introducción del 57*, págs. 48-49). “Es una nota esencial de la circulación el que el cambio se presenta como un proceso, como un todo fluido de compras y ventas” (*Grundrisse 1*, pág. 130). “La totalidad de este proceso [el proceso de intercambio], que se presenta como un decurso de diferentes proceso, es la circulación” (*Contribución*, pág. 36)

II. Definición de proceso de intercambio y el carácter fetiche de la mercancía

Marx comienza la argumentación sobre el proceso de intercambio con el fetichismo de las mercancías, es decir con el último punto del capítulo anterior. Esto es así, porque la condición para reflexionar sobre el intercambio es conocer cómo y por qué las mercancías se mueven, cambian de lugar, y para ello se requiere analizar lo siguiente: las mercancías, las personas que realizan el movimiento de dichas cosas, y la relación entre ambas, que no puede ser de otra manera más que con un carácter fetichista. Una vez aclaradas las condiciones, se puede comenzar a definir el proceso de intercambio. Expongamos la argumentación marxiana.

A. Las mercancías y sus poseedores

Las mercancías son cosas, y es por ello que no pueden moverse por sí mismas e ir al mercado solas; para analizar su movimiento se requiere considerar a los *poseedores* de las mismas, quienes son los que logran conectar a una mercancía con otra. La condición para que un individuo pueda cambiar objetos, dotarlos de movimiento, es que sean personas cuya voluntad resida en dichas cosas mercantiles⁵⁷. Como se ve, la voluntad de las personas está cosificada, pues los individuos aquí son meros *custodios*. Las mercancías toman a los individuos, se “personifican”, mientras que las personas se “cosifican”. Las mercancías parecen poseer movimiento propio, mientras que los individuos aparecen como cosas. Eso es resultado del fetichismo mercantil.

A los poseedores de mercancías les interesa llegar a un acuerdo voluntario, *un acto común*, mediante el cual las personas puedan apropiarse de mercancías ajenas al enajenar las propias. En ese acto ambas personas deben reconocerse como propietarios

⁵⁷ Parece que Marx aquí refiere a la Filosofía del Derecho de Hegel. A propósito de dicha obra, Sergio Pérez Cortés nos aclara lo que se entiende por “persona”: “ Cada individuo concreto posee múltiples determinaciones: pertenece a una familia, realiza un trabajo específico, tiene afectos, sentimientos y manías propias. Liberado de todas estas determinaciones y definido únicamente por su igualdad jurídica y su derecho a ser propietario de cosas externas, una autoconciencia puede ser llamada <<abstracta>>. Universal y abstracta esto es la categoría de <<persona>> [...] La <<persona>> es una conciencia que se sabe y se afirma, pero es una conciencia finita y para superar su finitud, la persona tiene como propósito sustantivo poner su voluntad en cualquier objeto externo, apropiarse de esta y convertirse en propietario. Así comienza su libertad, por su capacidad de afirmarse en el mundo de las cosas externas. Esta capacidad descansa en una asimetría: está en la naturaleza de las cosas convertirse en propiedad de un ser humano, pues ellas no poseen ninguna forma de autoconciencia” (“Lógica y filosofía del Derecho. La metafísica militante de Hegel” en Pérez Cortés, Sergio y Rendón Alarcón, Jorge, *El telos de la modernidad. Dos estudios sobre la Filosofía Política de G.W.F. Hegel*, México D.F., UAM-I y Editorial Gedisa, 2014, págs. 136-137)

privados. El *contrato* es eso⁵⁸, una relación entre voluntades o relación jurídica, la cual dice Marx, tiene como contenido la relación económica de intercambiar mercancías.

Lo que resalta nuestro autor es que las personas aquí existen sólo como meros *representantes*; esto es, *lo representado* son las mercancías, *los representantes* son los poseedores; el fundamento de estos no proviene de sí mismos, sino de las cosas, de una dependencia material hacía las mismas. Sin embargo las mercancías no pueden moverse solas, no se auto-determinan, ni siquiera tienen *sensibilidad*. La carencia de ésta última en las mercancías, la ponen sus custodios, con lo cual se puede establecer la comunicación que las cosas mercantiles no pueden por sí mismas. Véase que aunque los objetos para el intercambio no tienen movimiento propio, pareciera que lo tienen, y esto es, porque reflejan el movimiento de los individuos; de la misma manera reflejan la sensibilidad, y entonces las mercancías aparentan sensibilidad⁵⁹.

Como se ve el proceso de intercambio se trata de la relación entre las cosas mercantiles y los poseedores de mercancías; el vínculo entre propietarios privados de mercancías se establece a través del contrato; el tipo de relación que establecen los poseedores con las cosas mercantiles es ajena y externa a su ser como individuos. Una vez aclarados los elementos es momento de definir el proceso de intercambio.

B. Definición de proceso de intercambio

La condición de posibilidad para el proceso de intercambio es, que un objeto no tenga ningún valor de uso inmediato para su poseedor, lo cual lo obliga a llevarla al mercado, en donde tiene un *valor de uso para otros*. En otras palabras, el único valor de uso directo que puede tener dicho objeto para su poseedor es el de ser portador de valor de cambio, o sea que el valor de cambio es un *uso*, el cual puede definirse como ser medio de

⁵⁸ “La relación dominante bajo el derecho abstracto entre esas conciencias simplificadas que son las <<personas>>, es el contrato: es a través del contrato que esas personas entran en relaciones de intercambio de objetos externos que son de su propiedad. La posibilidad de alienar a otro objeto poseído es lo que permite el tránsito de la propiedad personal al contrato” (*Ibíd.* pág. 138)

⁵⁹ Basta consultar cualquier noticia sobre economía o finanzas de cualquier índole para darse cuenta que todo parece indicar que las personas no son quienes presentan estados de ánimo, y por tanto sienten, sino las mercancías o “los mercados”: “La caída acumulada de 11.7% en la primeros cuatro días de operaciones del 2016 en la Bolsa de Valores de Shanghai, China —que ha contagiado de nerviosismo a todos los mercados financieros internacionales, provocando pérdidas globales— revive los temores de una debilidad de la economía mundial generada desde el sistema financiero, tal y como sucedió a finales del 2008, cuando cayeron los mercados bursátiles como consecuencia de la crisis subprime en Estados Unidos”. Así abre una noticia respecto a la baja en la actividad productiva manufacturera conglomerada en China en los inicios de éste 2016. Los mercados financieros están “nerviosos”, ante la posible crisis que se avecina éste año. (“China revive fantasmas de 2008”, De la Rosa, Gustavo, *El Economista*, México D.F., 7 enero de 2016. Consultado 8 enero de 2016: <http://eleconomista.com.mx/mercados-estadisticas/2016/01/07/china-reviven-fantasmas-2008>)

cambio. Ésta condición que permite el intercambio es que todas las mercancías son *no-valores-de-uso para sus poseedores*, y al mismo tiempo *son valores de uso para sus no-poseedores*. Por éste, los objetos tienen que cambiar de dueño, relacionarse recíprocamente como valores y realizarse en cuanto tales; esto último constituye su intercambio. Marx define más claramente dicho proceso en la *Contribución*:

El intercambio de las mercancías es el proceso en el cual el intercambio social de materiales, es decir el intercambio de productos particulares de los individuos privados, es al mismo tiempo creación de determinadas relaciones sociales de producción, entabladas por los individuos en este intercambio de materiales. Las relaciones progresivas de las mercancías entre sí cristalizan como determinaciones diferenciadas del equivalente general, y de este modo el proceso de intercambio es, al mismo tiempo, proceso de formación del dinero. La totalidad de este proceso, que se presenta como un decurso de diferentes procesos, es la *circulación*.⁶⁰

En efecto, ese cambio de dueño de las mercancías, su movimiento en tanto que intercambio de mercancías, se define por tres momentos: 1.- Es un intercambio social de materiales, o sea de productos del trabajo particulares entre propietarios privados; 2.- es un proceso de creación de relaciones sociales de producción entre los individuos que establecen el intercambio; y 3.- es un proceso de formación del dinero, pues las relaciones progresivas de la mercancía consigo misma se cristaliza en los momentos diferentes del equivalente general.

Como se puede observar los tres momentos tienen lugar en nuestra exposición. El primero es éste capítulo, en el cual se va a atender a éste intercambio social de materiales, ese cambio de dueño de las mercancías. El segundo se trata del carácter fetichista de la mercancías, o de analizarla como una *forma social*. El tercero es el párrafo tres del capítulo primero “La forma de valor o el valor de cambio”, y como ya vimos, cada momento del equivalente general constituye una relación progresiva de la mercancía consigo misma⁶¹. Estos tres elementos son los que componen el proceso de

⁶⁰ *Contribución*, pág. 36.

⁶¹ Si se quisiera diferenciar entre “la relación progresiva de la mercancía consigo misma”, y el proceso de intercambio, habría que destacar que el primero es una relación abstracta, o sea que le faltan ciertas determinaciones para constituir una relación real; mientras que al segundo no: “La relación mutua real de las mercancías es su proceso de intercambio” (*Ibíd.*, pág. 25).

intercambio: intercambio social de productos del trabajo, o sea un cambio de dueño; proceso de formación de relaciones sociales del producción; y proceso de formación de dinero.

Nótese que Marx diferencia la circulación del proceso de intercambio de mercancías; la especificidad de la primera, es que se presenta como un “decurso de diferentes procesos”, esto es, cuando los tres procesos mencionados presentan cierta continuidad y regularidad; como ya habíamos visto, el proceso de intercambio deviene circulación cuando se constituye como una esfera diferenciada, como totalidad.

Ya hemos expuesto, lo que a nuestro parecer, es la definición más exacta que presenta Marx; ahora toca responder a la preguntas: ¿qué sucede en el proceso de intercambio? ¿qué tipos de intercambio existen? ¿qué características tiene?. Se responderán éstas preguntas y además se presentarán ciertos argumentos que aluden a los tres procesos antes mencionados.

III. El proceso de intercambio

Lo anteriormente dicho fue que el proceso de intercambio mercantil es un intercambio de productos del trabajo entre propietarios privados, que al entablar un contacto sólo a través de sus cosas mercantiles, forman un vínculo social externo a sus actividades productivas individuales, el cual cristaliza en las relaciones de la mercancía consigo misma, hasta devenir forma de dinero. También se ha dicho, que la condición para que los poseedores de mercancías intercambien, es que todas las mercancías no sean valores de uso inmediatos para sus poseedores, y que al mismo tiempo tengan valor de uso para sus no poseedores, o sea que sea un valor de uso social. Ahora veamos cómo esto último hace que el intercambio sea individual y social.

A. Desdoblamiento del intercambio: proceso individual y social general

La condición de posibilidad antes mencionada hace que el intercambio se desdoble es dos procesos simultáneos: es por un lado un *proceso individual*, y por el otro, un *proceso social*. Sí la mercancía no tiene que ser un valor de uso inmediato para su poseedor, y ser un valor de uso para sus no poseedores, entonces esa mercancía *primero* tiene que realizarse como valor antes que realizarse como valor de uso; y al mismo tiempo tiene

que acreditarse, es decir, existir primero como valor de uso, antes de poder realizarse como valor. Parecería un argumento muy enredado, pero no lo es.

Por una lado, una mercancía para poder intercambiarse tiene que existir como un valor de uso, o sea que, tiene que presentar una corporalidad que está destinada a satisfacer una necesidad humana. Por otro lado, esa mercancía antes de *realizarse*, o sea, antes de efectivizarse en el consumo, tiene que realizarse como valor, efectivizarse en el proceso de intercambio. Esto es una contradicción.

Un poseedor privado tiene cierto producto del trabajo el cual no tiene ningún valor de uso inmediato para él, sólo lo usará como medio de cambio; éste producto del trabajo antes de entrar al mercado tiene que ser “demandado” por otros; *potencialmente* su corporalidad va a satisfacer necesidades sociales; a esto se refiere Marx cuando dice que la mercancía tiene primero que *acreditarse* como valor de uso.

Luego, esa mercancía que ya sabemos que puede satisfacer necesidades, es requerida en el mercado como valor, por lo tanto requiere tener ese carácter de igualdad social, que permite su equivalencia. En dicho proceso la mercancía se hace efectivamente valor, y su valor de uso queda suspendido. Una vez que ha cambiado de dueño, la mercancía deja de ser valor, y llega a manos (suponiendo sólo dos poseedores) de quien la va a consumir, y es aquí en donde su utilidad se hace efectiva. Como se ve, sólo el intercambio puede demostrar que un valor de uso, efectivamente satisface necesidades. La existencia de la mercancía aquí es: valor de uso potencial – valor (valor de cambio) – valor de uso efectivo.

Ésta secuencia de la mercancía desdobra el proceso de intercambio. Los poseedores de mercancías, cuya voluntad reside en dichas cosas, quieren intercambiar su mercancía por otra cuyo valor de uso satisfaga sus necesidades individuales. En éste sentido el intercambio es un *proceso individual* para los propietarios privados, pues se reduce a un medio para conseguir valores de uso que satisfacen sus necesidades individuales. Sólo requieren su mercancía como medio de cambio, para conseguir otra mercancía que puedan consumir.

Por otro lado, esos mismo poseedores para satisfacer sus necesidades individuales, necesitan la existencia de la mercancía como valor, pues requieren convertir su mercancía en cualquier otra que valga lo mismo, por lo que tiene que ser equivalente, y tener una forma que permita relacionarla socialmente. En éste sentido el proceso de intercambio es un *proceso social general*. Es social porque, por un lado, los poseedores deben tener un valor de uso que satisfaga necesidades sociales y no la propia; pero, por

otro lado, ese objeto sólo puede ser para otros, sí se asume como valor, cuya existencia le permite ser equivalente a las demás.

Nuestro autor aclara que el proceso de intercambio necesita ser la unidad de proceso social e individual al mismo tiempo para todos los poseedores, por lo que no puede ser sólo uno u otro. Esto es así, porque la mercancía de un poseedor es para él, equivalente general de todas las demás, y al mismo tiempo las mercancías ajenas son para éste mismo poseedor, equivalentes particulares de la suya. Lo último resulta obvio cuando se dice que la mercancía de todo poseedor es para éste, equivalente general.

La mercancía de un poseedor, para él, es equivalente general de todas las demás en el sentido de que la clase única de mercancías que posee para intercambiar, le sirve como medio para obtener cualquier otra clase de mercancías que necesite. Las clases de mercancías ajenas, diferentes de la suya, sólo son equivalentes particulares. Aquí claramente nuestro autor está pensando en la relación entre la forma II y la forma III de valor.

En éste último sentido, hay que notar que sí todos los poseedores consideran su propia mercancía como un equivalente general, ninguna lo es, tal y como ya se dijo en el momento particular del equivalente general. Cuando todas las mercancías se contraponen en cuanto equivalentes generales se anula éste, y el resultado es la forma II; la importancia radica en que cuando las mercancías *no tienen* una forma social general en la cual expresar su valor, no pueden relacionarse todavía como mercancías. En otras palabras, sólo cuando existe un sólo equivalente general, pueden las mercancías relacionarse en cuanto tales; cuando no lo hacen, sólo se enfrentan como productos o valores de uso:

Las mercancías, pues, en absoluto se enfrentan entre sí como mercancías, sino solamente como productos o valores de uso [...] Sólo pueden relacionar entre sí sus mercancías en cuanto valores [los poseedores], y por tanto sólo en cuanto mercancías, al relacionarlas *antitéticamente* con *otra mercancía cualquiera* que haga las veces de *equivalente general*. Éste es el resultado que se alcanzó en el análisis de la mercancía.⁶²

Las mercancías se relacionan en su tercera forma de existencia, o sea como forma social mercancía cuando hay un equivalente general, pues éste es producto de un acto

⁶² El capital I/1, págs. 105-106.

social. La forma de dinero permite darle una expresión social general al valor mercantil, y es por ello que la forma natural de una clase particular de mercancías se fusiona con las funciones del equivalente general. La mercancía se transforma en dinero cuando la forma natural de una mercancía excluida socialmente por las demás funciona sólo como equivalente general.

De ésta manera el producto necesario del proceso de intercambio es el dinero, mediante el cual, los productos del trabajo se transforman realmente en mercancías; dicho en otros términos: mientras se va consumando la transformación de los productos del trabajo en mercancías, se lleva a cabo la transformación de la mercancía en dinero. Esto ya lo habíamos expresado en el capítulo primero: el desarrollo de la forma de valor, y de la forma mercancía coinciden; en la misma medida en que el valor va tomando una forma autónoma en el dinero, los productos del trabajo toman la forma social mercantil. El desarrollo de la forma de valor, de la forma de mercancía y de la forma de dinero, coinciden.

Nuestro autor resalta que *históricamente* la expansión y profundización del intercambio hizo que se desarrollara la antítesis interna de la mercancía entre el valor de uso y el valor; luego para que se expresara exteriormente, fue necesaria una forma autónoma del valor mercantil, la cual llega a su completo desarrollo, en el desdoblamiento de la mercancía en mercancía y dinero.

Lo que sucede en el proceso de intercambio es que los productos del trabajo que poseen diversos propietarios privados cambian de dueño; ese proceso que relaciona diversos productos del trabajo como mercancías tiene un carácter doble, es un proceso individual en tanto que tiene como finalidad la satisfacción de necesidades individuales,; y es un proceso social general, en tanto que la forma de existencia requerida para que dos mercancías sean equivalentes y por ello susceptibles a ser intercambiadas, es el valor, el cual sólo llega a tener una existencia autónoma en el dinero; y éste es producto social de la progresiva relación de la mercancía consigo misma.

El resultado del intercambio es el dinero, y la forma de dinero coincide con el desarrollo de la forma de valor de la mercancía, y con la forma social mercantil de los

productos del trabajo⁶³. Sí se quiere analizar cómo el intercambio produce la forma de dinero, es menester concebir los dos tipos del proceso de intercambio. En éste sentido, primero se analizan los tipos de cambio, y luego su resultado, la forma de dinero

B. Intercambio directo de productos e intercambio de mercancías.

Marx analiza un tipo de intercambio que denomina “intercambio directo de productos”, lo cual nos llevaría a pensar que existe uno “indirecto”. Sin embargo éste último no aparece en su texto; lo que sí está mencionado, es un tipo de intercambio en donde se lleva a cabo un movimiento de mercancías reales, y como ya se vio, necesariamente está mediado por la forma de dinero. Así pues, la forma correcta de decirlo es que se analizan, primero, ese cambio directo de productos del trabajo, en cual sólo es la forma natural y espontánea del segundo, y luego el intercambio de mercancías, el cual presupone la forma de dinero.

1. Intercambio directo de productos

Comencemos con una cita en la que queda expuesto el modo contradictorio de éste tipo de intercambio:

El intercambio directo de productos reviste por una parte la forma de la expresión simple del valor, pero por otra parte no llega aún a revestirla. Dicha forma era: x mercancía A = y mercancía B. La forma de intercambio directo de productos es: x objeto para el uso A = y objeto para el uso B. Aquí, las cosas no son *mercancías* con anterioridad al intercambio, sino que sólo se transforman en tales gracias al mismo. ⁶⁴

⁶³ En los Grundrisse Marx elabora una serie de enunciados que nos pueden ayudar a definir ésta triple coincidencia, incluso nos pueden ayudar a determinar un orden lógico del mismo: “El producto deviene mercancía; la mercancía deviene valor de cambio; el valor de cambio de la mercancía es su cualidad inmanente de dinero; esta cualidad suya de dinero se separa de ella como dinero, adquiere una existencia social universal, separada de todas las mercancías particulares y de su forma de existencia natural; la relación del producto consigo mismo como valor de cambio se convierte en su relación con un dinero existente junto a él, o dicho de otra manera, de todos los productos con el dinero existente fuera de todos ellos. Así como el cambio real de los productos genera su valor de cambio, así también su valor de cambio genera el dinero” (*Grundrisse* 1, pág. 72)

⁶⁴ *Ibíd.*, pág. 107.

Como se nota, cuando dos objetos para el uso se intercambian sólo pueden llegar a revestir la forma I del valor, pero sólo de manera imperfecta. Es así, porque la concreción de los productos del trabajo en cuanto mercancías sólo sucede en el acto del intercambio, por lo que le faltarían determinaciones para ser mercancía con anterioridad a éste. Y por eso, aunque los productos no son *supuestos* como mercancías, ya constituyen la primera forma de valor cuando se intercambian.

En cuanto a la antítesis entre valor y valor de uso, tenemos que aquí apenas comienza su distinción. La primera forma de existencia del valor de cambio, viene necesariamente de ser una negación del valor de uso; digámoslo así, el valor de cambio existe primeramente como un *no-valor-de-uso*⁶⁵, o sea como un excedente de valores de uso que rebasa las necesidades inmediatas de cierto poseedor.

Por ejemplo, si una cierta comunidad es poseedora de una cantidad X de valores de uso, y sólo necesitara tres cuartas partes de ella, le quedaría un cuarto, la cual en ciertas circunstancias, podría intercambiar con otra comunidad. Esa cuarta parte sobrante, se define primero como una cierta cantidad de no-valores-de-uso, luego cabría la posibilidad de ser un cierto objeto para el cambio. El intercambio aquí es *superfluo*, pues, no presenta regularidad, sólo se intercambia lo que a cierto poseedor no le es útil y además sólo es una cierta anomalía o dilatación de los sistemas de necesidades de los poseedores⁶⁶.

El intercambio directo de productos es la forma natural y espontánea del intercambio de mercancías, en la que el valor de cambio aún se define como negación del

⁶⁵ Sólo en éste sentido (como negación), se puede entender porque Marx expresa que el valor de uso es la primera forma de valor: "La primera forma del valor es el valor de uso, lo cotidiano, lo que expresa la relación del individuo con la naturaleza; la segunda forma es el valor de cambio junto al valor de uso, su disposición de valores de uso ajenos, su relación social: que originariamente podía ser llamado a su vez valor de uso festivo, que trasciende la necesidad inmediata" (*Grundrisse* 1, pág. 106).

⁶⁶ "En el barter [trueque]...el valor de cambio es el producto solamente en sí; es su primera forma fenoménica y el producto no es puesto todavía como valor de cambio. Esta determinación no se extiende todavía a toda la producción, sino únicamente a lo superfluo y por eso es ella misma más o menos superflua (como el propio cambio); es una dilatación accidental de la esfera de las satisfacciones, de los goces (relación con nuevos objetos) [...] El trueque, en el que se cambia accidentalmente el excedente de la propia producción con el excedente de la producción ajena, es sólo la primera aparición del producto bajo la forma valor de cambio en general, y está determinado por necesidades y goces accidentales, etc." (*Ibid.*, págs. 139-140). Véase como Marx expresa el sentido contradictorio del intercambio directo de productos: por un lado, es la primera forma del valor de cambio, y por otro aún no llega a adoptar esa forma. Pareciera contradictorio, pero Marx lo aclaró: los objetos intercambiados no adoptan la forma mercantil antes del cambio, pero sí lo hacen en el acto mismo.

valor de uso⁶⁷; sucede así porque la masa de valores de uso que es susceptible de ser intercambiada es idéntica a la masa que *no es consumida* por su poseedor. Esto nos lleva a pensar que “la forma natural y espontánea”, o sea la primera, del proceso de intercambio sucede en los *límites* de las comunidades, en los intersticios de ésta, como ya se ha dicho. En éste sentido, ninguna entidad comunitaria puede tener *en su interior* un proceso de intercambio, está en contradicción con la misma.

Véase nuestra figura 1, en donde expresamos que el proceso de intercambio (área sombreada) entre dos comunidades (A y B), sólo sucede en los límites de ésta, en sus áreas exteriores, o susceptibles de contacto con otras comunidades (circunferencias punteadas). En éste primer momento del proceso de intercambio, que Marx llama *intercambio directo de productos*, la proporción cuantitativa de la masa de productos del trabajo que es intercambiada es en un principio fortuita o azarosa. El intercambio de mercancías sólo sucede en el acto mismo del cambio de dueño (área sombreada), o sea cuando un objeto para el uso es cambiado por otro.

El intercambio directo de productos es intercambio de mercancías en el acto en que un objeto para el uso X pasa a manos de un poseedor B, quien para obtener ese producto, tuvo que enajenar a Y, el cual pasa a manos de A. Éste intercambio se concibe *no mercantil* antes de dicho acto, pues los valores de uso aún no asumen la forma mercancía. *Es mercantil* sólo en el acto del intercambio.

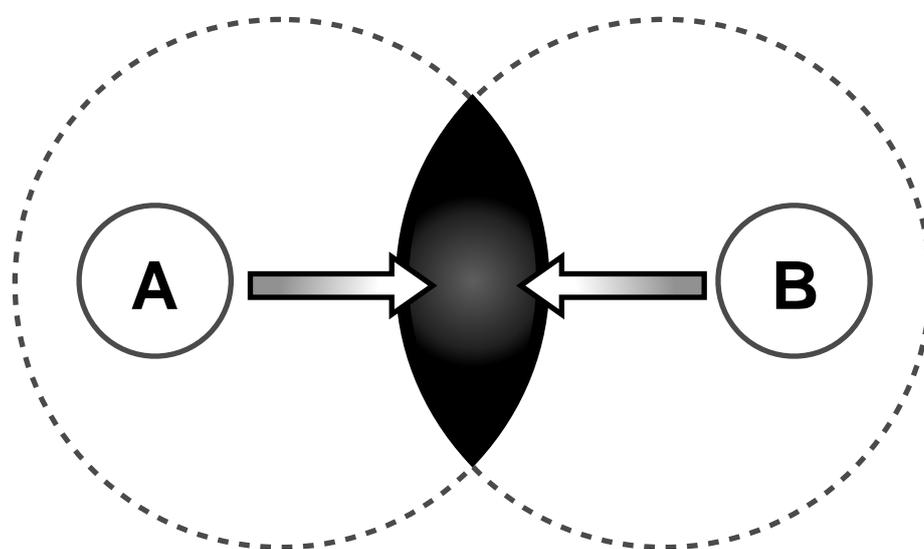
Un *segundo momento* del proceso de intercambio que aún puede concebirse como un *intercambio directo de productos*, es donde el intercambio ya no es sólo una dilatación accidental del sistema de necesidades, sin que los productos ajenos comienzan a ser aceptados como una parte de ese sistema de necesidades. Ya no estamos con una dilatación accidental, sino con la consolidación de esas nuevas necesidades. Marx define éste momento así:

Pero no bien las cosas devienen mercancías en la vida exterior, también se vuelven tales, por reacción, en la vida interna de la comunidad [...] se consolida, de manera paulatina la necesidad de objetos para el uso ajenos. La repetición constante del intercambio hace de él un proceso social regular. Con el paso del tiempo es forzoso que se produzca por lo menos una parte de los productos del

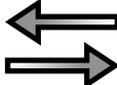
⁶⁷ “El comercio por trueque directo, forma natural y espontánea de proceso de intercambio, representa antes bien la transformación inicial de los valores de uso en mercancías que la de las mercancías en dinero. El valor de cambio no adquiere una forma independiente, sino que aún se halla directamente vinculado al valor de uso” (*Contribución*, pág. 34)

trabajo con la intención de volcarlos en el intercambio. A partir de ese momento se reafirma, por una parte, la escisión entre la utilidad de las cosas para las necesidades inmediatas y su utilidad con vistas al intercambio. Su valor de uso se desliga de su valor de cambio. De otra parte, la proporción cuantitativa según la cual se intercambian, pasa a depender de su producción misma .⁶⁸

Figura I
Primera forma del proceso de intercambio



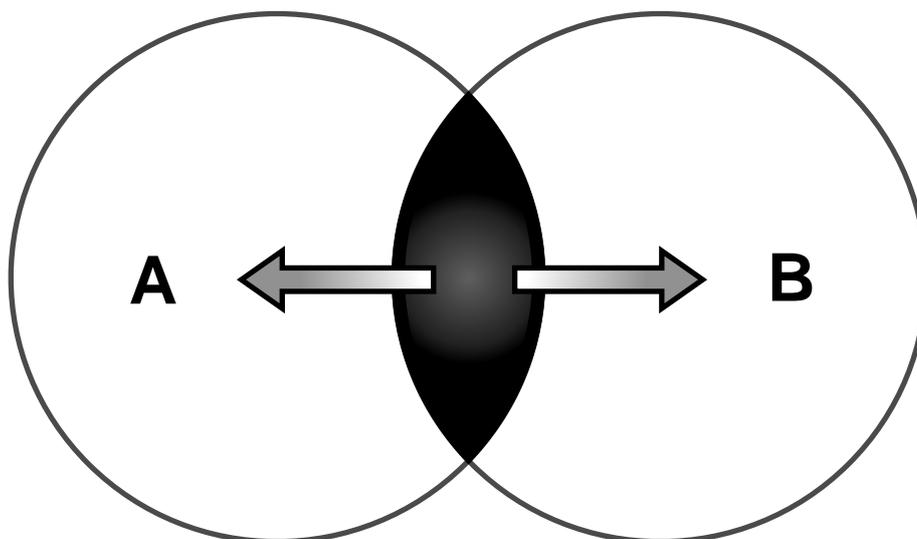
Simbología.

-  Entidades comunitarias (A y B)
-  Áreas susceptibles de intercambio de las entidades comunitarias
-  Área de efectivización del intercambio
-  Sentido del intercambio

⁶⁸ *El capital I/1*, págs. 107-108.

Véase nuestra figura 2, en la cual hemos expresado que el intercambio (áreas sombreada) se ha “interiorizado” (ya no hay circunferencias punteadas), puesto que ahora una parte de los objetos que produce tanto la comunidad A como la B, se han convertido definitivamente en mercancías. Por ello podemos decir que una cierta parte de la comunidad se dedica al intercambio. Nótese que se conservan las comunidades, pero sucede que una parte de los productos del trabajo son valores de uso inmediatos, y otra parte son *para el intercambio*; en éste sentido existe la separación de objetos con utilidad inmediata, y objetos con utilidad para el intercambio. Nuestro autor dice que la proporción cuantitativa de los valores de uso para el intercambio está ya directamente relacionada con una producción específica, y no es más ya, el excedente de cierta producción no dedicada al cambio.

Figura II
Segunda forma del proceso de intercambio



El intercambio directo de productos es la primera forma del intercambio de mercancías; en el primero momento éste sucede de manera externa a la comunidades, en el segundo momento, éste se *interioriza*; esto último es contradictorio pues las entidades comunitarias y el intercambio mercantil se contradicen, por lo que podríamos decir que ésta interiorización del intercambio es el principio de disolución de la comunidad, lo cual tiene que ver con la constitución del dinero como un “cuasi-sujeto”, que veremos en el capítulo tercero.

Ahora queda por definir cómo del intercambio directo de productos llegamos a la formación del dinero en el acto del intercambio. Hemos visto cómo el dinero se forma de la relación de una mercancía consigo misma, pero no hemos revisado cómo del proceso de intercambio, o sea del intercambio real de la mercancía con otra mercancía, se forma el dinero, y con ello un tipo de relación social cosificada que presupone el carácter fetiche del dinero. La formación del dinero es uno de los procesos del intercambio; ese argumento va a ser tratado inmediatamente; el dinero como relación social, será tratado en el siguiente apartado.

2. El intercambio de mercancías como proceso de formación de dinero.

Como ya lo dijimos, lo que sucede en el intercambio directo de productos es que una determinada clase de mercancías es directamente medio de cambio de un poseedor cualquiera, por lo tanto, la *usará* para adquirir otro valor de uso que satisfaga su necesidad. Esto hace que el valor de cambio de la mercancía que será usada como medio de cambio, no esté separado de su valor de uso, esto es, la forma de valor de un producto es determinado como negación de su valor de uso, y en éste sentido no tiene una *forma autónoma*. Cuando la primera forma de valor no se define por sí misma, sino como negación del valor de uso, quiere decir que los objetos susceptibles a ser intercambiados no tienen una producción propia, sino que sólo son un excedente de cierta producción, y por lo tanto su determinación depende de las necesidades individuales de quienes intercambian.

Nuestro autor explica que, se presenta la necesidad de una forma de valor autónoma respecto del valor de uso cuando se suman mercancías al intercambio, o sea, cuando más productos del trabajo asumen la forma mercantil. En el acto del intercambio de mercancías, sucede siempre que las diversas mercancías se comparan con una tercera mercancía en cuanto valores. Ésta al ser siempre la misma deviene equivalente de diversas mercancías, hasta adoptar la forma de equivalente general; sin embargo ésta incipiente formación del equivalente general tiene ciertos límites, ya que se desvanece muy rápido, pues cae a veces en una mercancía o en otra; el mismo proceso social que originó el equivalente general, es el mismo que le quita dicho estatus.

El desarrollo de la forma mercantil hace que el equivalente general se *fije definitivamente* en clases particulares de mercancías, y se constituya en la forma de dinero. La fijación en una clase particular de mercancías del equivalente general en un primer momento es un hecho fortuito. Las circunstancias que determinan la fijación son

dos: 1) “La *forma de dinero* se adhiere o a las *artículos de cambio* más importantes *provenientes del exterior...*”⁶⁹; 2) “... o al objeto para el uso que constituye el elemento principal de la propiedad local *enajenable...*”⁷⁰.

Por ello, menciona Marx, que los pueblo nómadas son los primeros en desarrollar la forma de dinero, pues sus pertenencias son móviles y su misma actividad los pone en contacto continuo con entidades comunitarias. En éste sentido los humanos mismos bajo la forma de esclavos, pueden constituir el *material dinerario originario*, mientras que la tierra no puede serlo.

La fijación definitiva en una clase particular de mercancías, esto es el *material dinerario definitivo*, se logra con los metales preciosos⁷¹. El “sujeto-dinero”⁷², puede asumir diversos “materiales”, y por ello constituirse como *sujeto material* dinerario, pero sólo en los metales preciosos alcanza su mejor adecuación. Dicho proceso de la forma de dinero a su material adecuado sucede cuando el intercambio de mercancías rompe los límites locales y hace que el valor se expanda hasta devenir la concreción material del trabajo humano en general.

⁶⁹ *Ibíd.*, pág. 108

⁷⁰ *Ibidem.*

⁷¹ La cuestión de los metales preciosos como material del dinero puede resultar muy controversial incluso en los textos de Marx, pues si nos atenemos a los *Grundrisse*, resulta un tema necesario dentro de la economía política, mientras que en la *Contribución*, queda fuera del ámbito de la sociedad burguesa; en éste sentido su estudio rebasaría los límites de la sociedad burguesa, pero quedaría dentro del estudio de la economía política: “La investigación sobre los metales preciosos como sujetos de la relación de dinero y sus encarnaciones, no es exterior como cree Proudhon al ámbito de la economía política, así como la naturaleza física de los colores y el mármol no es exterior al ámbito de la pintura y de la escultura” (*Grundrisse* 1, pág. 102). “El proceso burgués de producción se apodera por lo pronto de la circulación metálica como de un órgano que ya ha recibido concluido y que, si bien se reestructura poco a poco, conserva siempre su construcción fundamental. El interrogante de por qué el oro y la plata sirven como material del dinero, en lugar de otras mercancías, queda allende los límites del sistema burgués” (*Contribución*, pág. 144).

⁷² La idea de que el dinero presente elementos comunes a un “sujeto”, lo desarrollaremos en el capítulo tercero. Aquí nos referimos sólo al sujeto material del dinero; la primera en donde Marx nos menciona que el “sujeto-dinero” es precisamente el valor de todas las mercancías vuelto autónomo en una mercancía particular: “El hecho de que una mercancía particular se presente como sujeto-dinero de la cualidad-dinero de todas las mercancías, se desprende de la esencia misma del valor de cambio [...] La objetivación del carácter general, social del trabajo... hace precisamente de su producto un valor de cambio y confiere a la mercancía la cualidad de dinero, la cual implica a su vez un sujeto-dinero que existe fuera de ella de manera autónoma” (*Grundrisse* 1, págs. 95-96). Un elemento que puede dar pie a encaminarnos a considerar al dinero como algo parecido a un sujeto, es la manera en como Marx refiere a los metales preciosos como un “material”, o como el “sujeto material” del dinero; por el momento sólo consideramos un autor para darnos una idea de lo que podemos definir como “materia”, lo cual no agota para nada la discusión: “...material es una noción puramente negativa, su único contenido es <<lo que no es espíritu>> ...”; “El intento de definir lo material sin relación al sujeto suele decir que lo material es extenso, y extenso es lo que tiene partes [...] material significa exclusivamente lo que no es espíritu, lo que no se determina a sí mismo” (Miranda, José Porfirio, *La revolución de la razón*, Ediciones Sígueme y UAM-I, México D.F. y Salamanca España, 1991, págs. 81 y 83)

Lo que hace que los metales preciosos sean el material del dinero, es una relativa congruencia entre propiedades naturales y las funciones del dinero, de las cuales sólo se ha visto la de tener una corporalidad que sirve como forma de manifestación adecuada del valor, es decir como material en que se expresan las magnitudes de valor de todas las mercancías:

Forma adecuada de manifestación del valor, o concreción material del trabajo humano abstracto y, por consiguiente, *igual*, sólo puede serlo una materia cuyas proporciones posean todas la misma calidad uniforme. Por lo demás, siendo puramente *cuantitativa* la diferencia que existe entre las magnitudes del valor, la mercancía dineraria ha de poder reflejar diferencias puramente cuantitativas, y por tanto ser divisible a voluntad y en partes susceptibles de volver a integrarse. El oro y la plata poseen por naturaleza esas propiedades⁷³

Y debido a que existe una congruencia entre las propiedades de metales preciosos y el trabajo abstractamente humano, es muy fácil creer que el oro y la plata son *por naturaleza* dinero⁷⁴. Éste es el punto en donde se comienza a visualizar el carácter fetiche del dinero o el dinero como relación social. Es una dificultad distinguir entre aquellas propiedades del dinero y de los metales preciosos, la cual tiene su raíz en el fetichismo del dinero. Así pues, con la congruencia o adecuación entre propiedades naturales de una mercancía particular y la forma de expresión del trabajo abstracto, comienza el fetiche del dinero.

⁷³ *El capital* I/1, pág. 109.

⁷⁴ Ésta congruencia nunca es perfecta, y en cierto sentido puede considerarse siempre “incongruente” o una “congruencia relativa” debido a la contradicción entre valor de uso y valor: “...a causa de la contradicción entre valor de uso y valor, nunca habrá, porque no puede haber, un dinero perfecto. El valor, pues, está condenado a no poder expresarse más que de manera <<incongruente>>... a nunca poder expresarse de manera adecuada” (Echeverría, Bolívar, *op.cit.*, pág. 142). De igual manera Enrique Dussel refiere esa relación a su fundamento el valor de uso y el valor: “La relación siempre la relación, entre el dinero y el materia del dinero...se funda en la relación primera entre el valor de cambio (fundamento del dinero) y el valor de uso (fundamento de las cualidades materiales del dinero)” (Dussel, Enrique, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México D.F., Siglo XXI editores, 2010, pág. 94)

IV. El carácter fetiche del dinero

Nuestra propuesta es que la última parte del capítulo dos de *El capital*, trata sobre el fetiche del dinero o el dinero como relación social; ésta forma de entender al dinero tiene que ver con el sujeto material del dinero, los metales preciosos. Así pues, la confusión para entender por qué los metales preciosos son dinero, proviene de concebir al dinero como el origen de las relaciones sociales, y no al revés, es decir al dinero como resultado de cierta forma de relacionarse entre los individuos. Marx lo expresa de la siguiente manera:

Lo que vuelve particularmente difícil la comprensión del dinero en su pleno carácter determinado consiste en que aquí una relación social, determinado vínculo entre los individuos, aparece como metal, como piedra, como objeto corpóreo, existente al margen de esos individuos y al que se encuentra como tal en la naturaleza; resulta imposible, en su estado natural, distinguir en él aquella determinación formal. [...] El oro y la plata no son dinero en sí y para sí. La naturaleza no produce dinero alguno...Entre las propiedades naturales del oro y de la plata no se cuenta la de ser dinero, y por ello el físico, el químico, etc., desconocen totalmente esa cualidad. El dinero no obstante, es directamente oro y plata [...] En el dinero no se pone en absoluto de manifiesto que la determinación de ser dinero sea meramente el resultado del proceso social; el metal es dinero. Y ello tanto más categóricamente, por cuanto su valor directo de uso, desde el punto de vista del individuo vivo, no guarda relación alguno con su función; en general sólo se ve el dinero como la encarnación del valor de cambio puro, de la cual se ha borrado el recuerdo mismo de otro valor, el de uso.⁷⁵

Como se nota el fetiche del dinero, es decir concebir que los metales preciosos son el supuesto de las relaciones sociales entre las personas, y no al revés, proviene de la confusión entre la *determinación formal* y la *constitución natural* de los metales preciosos. Marx analiza ésta fundamental escisión y nos dice que el valor de uso de la mercancía dineraria se *desdobla*: por un lado es una mercancía particular con propiedades naturales, las cuales le sirven para diversos usos; y por otro lado es un valor de uso *formal* el cual deriva de un uso social específico, que consiste en ser la mercancía dineraria.

⁷⁵ *Grundrisse* 1, págs. 177-178.

Éste desdoble del valor de uso de los metales preciosos, debido a la congruencia ya mencionada, le permite ser el equivalente general de todas las mercancías, y es por ello que, si ponemos a la mercancía dineraria en el polo relativo, las demás mercancías sólo son equivalentes particulares, las cuales le dan el estatus al dinero, de mercancía general, y a las demás mercancías, mercancías particulares, sin embargo el dinero debe conservar el estatus de ser mercancía general y particular al mismo tiempo⁷⁶.

Sí el dinero tiene un cuerpo, que por excelencia son los metales preciosos, quiere decir que es una mercancía, y que adquiere de manera conjunta el estatus de particular, porque sólo es una mercancía más entre otras mercancías, y el estatus de general porque es el único valor de uso que es directamente intercambiable por todas las mercancías. Luego, ya se demostró que el dinero es mercancía, con las formas de valor, lo cual despeja el origen “misteriosos” del dinero. Sin embargo, ya que el dinero también es una mercancía particular, suele adjudicarse a dicho cuerpo las funciones del dinero por naturaleza.

Esa fijeza natural a los metales preciosos viene dado por el carácter fetichista de la forma de dinero, pues ésta es sólo un *reflejo* adherido a una mercancía particular de las relaciones entre la múltiples mercancías existentes; eso es el dinero, un mero reflejo. Los metales preciosos sostienen ese reflejo al ser el material dinerario; esa adecuación ya hablada es resultado del proceso de intercambio, el cual hace que un cuerpo mercantil sea la *forma específica del valor*, más no el valor.

En éste sentido ni el oro, ni la plata tienen un valor imaginario, ni son meros signos. Como materiales dinerarios son la forma de manifestación adecuada del valor, es decir, de ciertas relaciones humanas, ciertos vínculos entre individuos. Con su corporalidad particular, la mercancía dineraria puede ser adquirida por cualquier individuo, y en tanto

⁷⁶ La idea de mercancía general, y mercancías particulares, proviene de su “capacidad de cambio”, o sea de su “intercambiabilidad”, de la susceptibilidad de ser enajenada; de acuerdo a dicha capacidad de cambio, el dinero debe tener una existencia particular y universal: “En el momento mismo en que el valor de cambio se hace presente en el dinero como mercancía universal al lado de todas las mercancías particulares, el valor de cambio se hace presente como mercancía particular en el dinero al lado de todas las otras mercancías... Surge ya una incongruencia por el hecho de que el dinero aun existiendo solamente en el cambio, se contrapone como capacidad universal de cambio a la capacidad particular de cambio propia de las mercancías y la anula inmediatamente, aunque ambas siempre deban permanecer recíprocamente convertibles” (*Grundrisse* 1, pág. 76) “El dinero, la forma común en la que todas las mercancías como valores de cambio se transforman, la mercancía universal, debe existir ella misma como mercancía particular junto a las otras, ya que éstas no deben ser mediadas con él sólo mentalmente, sino que deben ser cambiadas y trocadas por dinero en el cambio real” (*Ibid.*, pág. 93).

que manifestación adecuada de relaciones humanas, los individuos que la poseen adquieren un *poder social*⁷⁷.

El poder social “cedido” a la cosa dinero permite que las relaciones sociales se le adhieran como una característica natural propia; el carácter fetichista del dinero, o el dinero como relación social, es que todas las relaciones sociales de producción entre individuos, quienes sólo tienen en consideración la satisfacción de sus necesidades, se presenten como una característica de la cosa; gracias a esto, el dinero *efectivamente* tiene un *poder social*, esto es, tiene una capacidad efectiva de cohesión y soberanía social.

Aquí podemos aludir a la cuarta peculiaridad de la forma de valor equivalente, que habíamos mencionado en el capítulo anterior, en donde se decía que ésta era más propicia al fetichismo; en éste sentido el carácter fetiche es más visible en el dinero; es por ello que aparentemente el proceso se invierte, pues ahora el dinero no es una mercancía, o no tiene su génesis en que todas las mercancías tienen la forma de manifestación más adecuada de su valor en una mercancía dineraria, sino al contrario, las mercancías tienen forma de valor porque los metales preciosos son dinero. Aquí las demás mercancías sólo tendrían valor por medio del dinero, el cual es dinero por naturaleza, si referirse a la mercancía.

El oro y la plata, al ser los valores de uso que se acercan a la expresión de valor más adecuada, *inmediatamente* son encarnación del trabajo humano, representan a la riqueza en general⁷⁸; de ésta manera, su magnitud de valor les viene dada por el tiempo de trabajo requerido para su producción, la cual se expresaría en cualquier otra mercancía que se le contraponga como equivalente. Ningún individuo prácticamente inteligente que resida en la actual sociedad negaría un regalo por algunos kilogramos de oro o plata, pues estos son riqueza de por sí, representan inmediatamente tiempo de trabajo, los cuales podrían intercambiar fácilmente por cualquier cosa. Esa forma de

⁷⁷ “...el poder que cada individuo ejerce sobre la actividad de los otros o sobre las riquezas sociales, lo posee en cuanto es propietario de valores de cambio, de dinero. Su poder social, así como su nexo con la sociedad, lo lleva consigo en el bolsillo [...] Cada individuo posee el poder social bajo la forma de una cosa” (Ibíd., págs. 84-85). El poder social que adquiere el dinero comienza a dotarle de determinaciones comunes con un sujeto: “Este ceder el poder colectivo a la cosa, convierte al dinero en un sujeto. Aparece el sujeto dinero como un momento anterior al sujeto-capital, al sujeto automático del valor. Se trata de un pseudo sujeto, nacido de arrebatar el poder social a la comunidad y otorgar un poder social a la cosa dinero...” (Ortega Reyna, Jaime, “Elementos para la reconstrucción del concepto de comunidad en Marx desde los Grundrisse”, en, Adame Cerón, Miguel Ángel (coord.), *Marxismo, Antropología e Historia (y Filosofía)*, Ediciones Navarra, México D.F., 2011, pág. 45). “La <<sociedad comercial>> de todos ellos [los propietarios privados] es un pseudo-sujeto, una efectividad sin agente identificable que... <<vela>> por la satisfacción de las necesidades sociales de consumo y por el ahorro de la fuerza social de trabajo” (Echeverría, Bolívar, *op.cit.*, pág. 90)

⁷⁸ Ésta discusión sobre la representación de la riqueza, será el último punto del capítulo tercero.

presentarse de los metales preciosos hace que se conciba a dichas mercancías particulares como prácticamente dinero, riqueza, trabajo acumulado.

Sin embargo ese fetiche del dinero tiene su raíz en la misma razón que el fetiche de la mercancía:

El comportamiento puramente atomístico de los hombres en su proceso *social* de producción, y por consiguiente la figura *de cosa* que revisten sus propias relaciones de producción –figura que no depende de su control, de sus acciones individuales conscientes–, se manifiesta ante todo en que los productos de su trabajo adoptan en general la *forma de mercancías*. El *enigma* que encierra el *fetiche del dinero* no es más, pues, que *el enigma*, ahora visible y deslumbrante que encierra el *fetiche de la mercancía*.⁷⁹

Para cerrar sólo sintetizamos que en el proceso de intercambio es donde los productos del trabajo se transforman en mercancías, luego en donde la relación de la mercancía consigo misma hace que surja la forma dinero; y para relacionar realmente las mercancías, son necesarios los poseedores de mercancías, éstos ponen su voluntad en las cosas mercantiles, y dichos individuos adquieren el carácter de cosa, y las cosas mercantiles adquieren movimiento propio. Eso permite el surgimiento del fetichismo dinerario, el cual es sólo una forma desarrollada del fetichismo de la mercancía. Como se ve, éste capítulo de Marx termina con el carácter fetiche del dinero, con su aparente movimiento propio, lo cual es una premisa necesaria para exponer íntegramente el concepto de dinero.

⁷⁹ *El capital* I/1, pág. 113

Capítulo 3

El dinero, o la circulación de mercancías

Ya hemos dicho que la circulación es el cambio considerado como una *totalidad*. Recordemos que habíamos dicho que el término general o la esencia de la mediación entre la producción y el consumo de la riqueza es la distribución. Luego ésta se particularizaba en distribución y cambio, y la *diferencia específica* entre una y otra forma particular de mediación era, que la primera se regía por leyes sociales, mientras que la segunda por un criterio individual. Por último mencionamos que cuando el proceso de intercambio se desarrollaba y se hacía regular, constituía un decurso de procesos que devenían circulación, la cual era sólo un momento *singular*, ya que únicamente acontece ese modo de distribución bajo condiciones específicas. Es singular porque no es una forma de distribución en general, sino que sólo aparece en un momento bajo condiciones específicas; lo es también, en el sentido de constituirse como una totalidad.

Cabe preguntarse ahora, exactamente en qué consiste esa circulación y cuáles son las condiciones en las que brota. Sin saber tanto del tema, salta a la vista que ambas preocupaciones son de una complejidad enorme, y es por ello que nos atenemos a lo que menciona Marx, como lo hemos venido haciendo. Que Marx considera a la circulación como una totalidad de actos de cambio ya se ha expuesto; ahora toca mostrar, cuál es su definición de circulación, y por qué la considera una totalidad

I. Definición de circulación

No encontramos en Marx una definición de dos puntos sobre lo que la *circulación* es, sin embargo, es en los *Grundrisse* donde existen más referencias al respecto. De éste texto vamos a referir lo que llama “el concepto general de circulación”, y las dos *determinaciones esenciales* de la misma. Reproduzcamos los pasajes. En cuanto al concepto general de circulación:

Es preciso ante todo establecer el *concepto general de* circulación [...] La circulación es el establecimiento de los precios, el movimiento por el cual las mercancías son transformadas en precios: su realizarse como precios.⁸⁰

⁸⁰ *Grundrisse* 1, pág. 120.

En cuanto a las determinaciones esenciales de la misma:

a) Una determinación esencial de la circulación es la de que hace circular valores de cambio (productos o trabajo), o mejor valores de cambio determinados como *precios*. Cualquier tipo de cambio de mercancías –por ejemplo, barter, suministros en especie, prestaciones feudales, etc. – no constituye todavía la circulación. Para la circulación son necesarias ante todo dos cosas: *primero*, el supuesto de las mercancías en cuanto precios; *segundo*, no actos de cambio aislados, sino un circuito de cambio, una totalidad de ellos, un flujo constante, y extendidos en mayor o en menor medida a toda el área de la sociedad; un sistema de actos de cambio.⁸¹

Como se nota, nuestro autor pone dos condiciones de posibilidad de la circulación: que los productos en tanto valores de cambio sean determinados como precios (lo cual implica la existencia de la forma de dinero), y lo que ya habíamos mencionado, un sistema de actos de cambio, esto es, que el intercambio ocupe toda el área de la sociedad. Se habla pues de que la sociedad sea *mercantil*, esto es, un conjunto de individuos que sean compradores y vendedores, lo cual implica que todos sean poseedores de mercancías.

Un sistema de actos de cambio que se extiende a toda la sociedad y por ende, sea una totalidad, sólo puede existir en una “sociedad comercial”⁸², es decir un tipo de sociedad en donde la mayoría de los individuos sólo sean agentes de la oferta y la demanda.

Figura III.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² Expresión tomada de Bolívar Echeverría “Su vida [de los propietarios privados] en sociedad está mediada por una vida en <<sociedad comercial>>; sólo son sujetos reales del trabajo y el disfrute en la medida en que son agentes de una oferta y una demanda” (*op.cit.*, pág. 89). Ésta llamada “sociedad comercial” es lo que Marx llama “sociedad burguesa” (o civil). Para construir la relación entre la circulación y la sociedad burguesa en Marx véase toda la segunda parte de artículo Sobre la cuestión judía, “Capacidad de los actuales judíos y cristianos para ser libres”, a la cual analizaremos en la segunda parte de nuestro trabajo, véase. Históricamente, nuestro autor hace referencia en torno a dicha sociedad: “En realidad, [se refiere a la naturalización del individuo por parte de Smith y Ricardo] se trata más bien de una anticipación de la <<sociedad civil>> [o burguesa] que se preparaba desde el siglo XVI y que en el siglo XVIII marchaba a pasos de gigante hacia su madures. En esta sociedad de libre competencia cada individuo aparece como desprendido de los lazos naturales, etc., que en las épocas históricas precedentes hacen de él una parte de un conglomerado humano determinado y circunscrito” (*Introducción del 57*, pág. 33)

Véase nuestra figura III, en la que siguiendo el desarrollo y la simbología de las anteriores, mostramos cómo el área sombreada, que es donde se lleva a cabo el intercambio, ahora ya no sucede ni en los “intersticios” del mundo, o sea en la vida *exterior* de las comunidades, ni tampoco sólo sucede que una parte de las comunidades se dedique al intercambio (*interiorización*), como en la figura II, en la que dijimos que comenzaba la disolución de dichas comunidades. Ahora tenemos que el área del intercambio ocupa a toda la sociedad, es decir, lo que antes eran A y B. Ahora éstas, se han disuelto y constituyen una misma área de intercambio mercantil, (C); el esquema representa a la circulación, o el cambio en tanto que totalidad.

La circulación misma es un movimiento mediante el cual se realizan los precios, dice Marx. Lo cual implica la existencia de una *circulación de mercancías*⁸³ o un intercambio de mercancías mediado por el dinero; en éste sentido la circulación misma se presenta como un “proceso realmente infinito”⁸⁴, pues la mercancía es cambiada por dinero, el dinero por mercancía, etc. De ésta manera, la constante renovación del proceso de intercambio entre mercancía y dinero es otro momento esencial de la circulación.

Como se ve lo que tenemos es que la circulación se presenta como un proceso infinito de compra y venta, de intercambio entre mercancía y dinero, el cual ocupa prácticamente toda el área de la sociedad. Y la sociedad que presenta éste momento singular de la distribución, es la *sociedad burguesa*.

⁸³ “Su primer supuesto [de la circulación] es la circulación misma de las mercancías, la circulación que parte constantemente de muchos puntos. La condición de la circulación de mercancías es la de que ellas sean producidas como valores de cambio...” (*Grundrisse* 1, pág. 130)

⁸⁴ *Ibíd.*, pág. 131.

Lo que interesa acá es observar que la circulación se ha constituido como un proceso de distribución de la riqueza social, y no sólo eso, sino que ya es una totalidad diferenciada, es decir constituye por sí misma un momento de la producción en general. Pareciera ser que, cuando más o menos toda la distribución de la riqueza, o sea, toda la mediación entre la producción y el consumo queda en manos del proceso de intercambio, éste deviene circulación. En otras palabras, la distribución se particulariza en distribución y cambio; cuando el cambio llega a un grado de desarrollo que se constituye como la mediación por excelencia entre la producción y el consumo, es circulación. Así lo da a entender Marx, por ejemplo en el siguiente pasaje:

La apropiación a través y mediante la enajenación y la venta es un supuesto fundamental [...] La circulación es el movimiento en el que la enajenación general se presenta como apropiación general y la apropiación general como enajenación general [...] La circulación, por ser una totalidad del proceso social, es también la primera forma, en la que no sólo la relación social –como ocurre por ejemplo en la pieza de moneda o en el valor de cambio–, se presenta como algo independiente de los individuos, sino el conjunto del propio movimiento social.⁸⁵

De éste modo la circulación no sólo es una forma de apropiación de la riqueza a partir de la “enajenación general”, o sea del intercambio mercantil, sino que es la primera forma en que todo el proceso o movimiento social se presenta como independiente de la voluntad de los individuos. Seguimos el mismo argumento de Marx, ya citado, para observar cómo es que a los individuos se les presente como ajeno a su propia actividad:

Aunque ahora el conjunto de este movimiento se presente como proceso social, y aunque los distintos momentos de este movimiento provienen de la voluntad consciente y de los fines particulares de los individuos, sin embargo, la totalidad del proceso se presenta como un nexo objetivo que nace naturalmente, que es ciertamente el resultado de la interacción recíproca de los individuos conscientes, pero no está [presente] en su consciencia, ni, como totalidad, en subsumido en ella. Su misma colisión recíproca produce un poder social *ajeno* situado por encima de ellos; su acción recíproca como un proceso y una fuerza independientes de ellos [...] La relación social de los individuos entre sí como

⁸⁵ *Ibíd.*, págs. 130-131

poder sobre los individuos, que se ha vuelto independiente –se representado como fuerza natural, como azar o en cualquier otra forma– es un resultado necesario del hecho de que el punto de partida no es el individuo social libre.⁸⁶

Aquí está la especificidad de la circulación: es un nexo social *resultado* de las acciones privadas conscientes de los individuos. Los poseedores de mercancías en su acción consciente de vender y comprar, generan un movimiento social, el cual es su vínculo, que es ajeno; resulta un *poder social* que no es controlado por ningún individuo, y al mismo tiempo es resultado del movimiento de todos. Dichos propietarios privados sólo piensan en sí mismos, tiene pues *intereses particulares*, y con tales, saben lo que están haciendo en términos particulares. Sin embargo no piensan en la totalidad que los domina, y por ello los subsume. Ellos no son individuos socialmente libres, no hay pues un *sujeto social* que sea auto-consciente de ese proceso, por ello la circulación parece actuar como una fuerza natural, y no sólo eso sino que parece tener consciencia, es un sujeto que mueve los hilos. La circulación resulta la “mano invisible”, el sujeto que distribuye y parece tener autonomía y auto-determinación. Ello nos lleva a pensar en lo que un sujeto es, y cómo el dinero parece tener elementos comunes con esto.

II. El dinero como sujeto

Ésta parte constituye una hipótesis de trabajo, pues aún no tenemos los elementos suficientes para exponer cómo el dinero puede ser un sujeto. Sin embargo no queremos dejar la posibilidad de que se nos mal interprete, ni tampoco hacer caso omiso a una temática que se nos presentó a gritos, y es por ello que vamos a tomar algunas definiciones muy de “manual” en torno a lo que un sujeto es, pues desde nuestro punto de vista, el tema es demasiado complejo ya que ocupa desde la filosofía hasta las ciencias naturales, biológicas, sociales y humanas. Es pues la pregunta por la existencia misma de los seres humanos.

Un autor que en pocas líneas nos acerca a una idea de sujeto entendida desde Hegel, es Herbert Marcuse, en su obra *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*⁸⁷, quien pone tres características: 1) un sujeto es la unidad de múltiples

⁸⁶ *Ibíd.*, pág 130.

⁸⁷ Marcuse, Herbert, *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Ediciones Altaya, Madrid España.

contradicciones, que a pesar de las mismas, tiende a mantenerse como “sí mismo”⁸⁸; con ésta sola determinación aún no tiene la capacidad de auto-constituirse; de una manera muy a la ligera, podríamos llamar a esto “mismidad”, el ejemplo que pone es una piedra; 2) un sujeto tiende a auto-desarrollarse, es decir que su desarrollo no depende de factores externos, sino de que se crear sus propias condiciones de existencia, el ejemplo aludido es un planta⁸⁹; podríamos llamar a ésta determinación, “auto-desarrollo”; 3) la última es que un sujeto no sólo se mantiene como sí mismo, o se desarrolla a sí mismo, sino que comprende éste proceso, se “percata”, toma consciencia, y en el saber de sus capacidades, puede potenciarlas, y determinarse a sí mismo; éste tipo de sujeto es libre, y Marcuse alude a que sólo éste es un *sujeto verdadero*⁹⁰; la determinación es la “auto-consciencia”, y la alude al ser humano.

José Porfirio Miranda en su libro ya citado en éste trabajo, *La revolución de la razón. El mito de la ciencia empírica*, reconoce que el “espíritu” tiene tres características también: 1) el sujeto o “espíritu” es *concepto*⁹¹, es decir, consiste en “percatarse”, es “pensamiento”, porque “cae en la cuenta” de sí mismo, el cual requiere un “yo”, que implica una consciencia de sí mismo, o “auto-consciencia”; 2) el sujeto se “auto-determina”⁹², que para éste autor es otra forma de decir lo anterior, y que consiste en que es mediado por sí mismo, se mueve por sí mismo, y como tal es libre, pues se pone sus determinaciones; 3) el sujeto o espíritu es “interpersonal” o es “intersubjetividad”⁹³, que consiste en que ese yo que se percata a sí mismo no puede hacerlo sin otro “yo”, es decir sin otra autoconsciencia, no sólo existe el yo, sin los demás, los “otros”, el “tú”, pues sin ello no habría una auto-referencia, esto es, no cabría la posibilidad de autoconsciencia, ni autodeterminación.

El último autor es Bolívar Echeverría, quien considera un sujeto social; en él podemos encontrar una definición muy clara:

⁸⁸ *Ibíd.*, pág. 14.

⁸⁹ *Ibídem.*

⁹⁰ *Ibíd.*, pág. 15.

⁹¹ Miranda, José Porfirio, *op.cit.* págs. 95-100.

⁹² *Ibíd.*, págs. 100-102.

⁹³ *Ibíd.*, págs. 127-132

El ser sujeto, la *sujetidad*, consiste...en la capacidad de constituir la concreción de la socialidad ⁹⁴[...] La sujetidad del sujeto social reside en su capacidad de dar una forma identificada a su socialidad, capacidad que ejerce fundamentalmente al reproducir su integridad física como organismo animal gregario. Dar forma a la socialidad quiere decir ubicar a los distintos miembros que lo componen dentro de un sistema de relaciones de convivencia o, lo que es lo mismo, de *co-laboración* y *co-disfrute* [...] Dar forma a la socialidad implica, por tanto, instaurar –más allá del acoplamiento puramente natural– un compromiso, un equilibrio siempre inestable entre un sistema definido de necesidades de disfrute y un sistema definido de capacidades de trabajo. ⁹⁵

De igual manera se define lo que entiende por socialidad y la politicidad del ser social:

Lo político...la capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana, de tener a la socialidad de la vida humana como una sustancia a la que se le puede dar forma [...] ⁹⁶ La socialidad del ser humano, el conjunto de relaciones que establecen los cauces de la convivencia entre los individuos...⁹⁷

De ésta manera podemos decir que para Echeverría, el sujeto social tiene como características: 1) concretar su socialidad ; y 2) la capacidad para modificar, decidir y dotar de forma su socialidad. Es pues un principio de autodeterminación.

Ahora toca mencionar que el sujeto que tiene en cuenta Marx es siempre la humanidad, y el objeto siempre, la naturaleza:

Las determinaciones que vales para la producción en general son precisamente las que deben ser separadas, a fin de que no se olvide la diferencia esencial por

⁹⁴ Echeverría, Bolívar, "El <<valor de uso>>: ontología y semiótica" en *Valor de uso y utopía*, México D.F., Siglo XXI editores, 2012, pág. 166.

⁹⁵ *Ibíd.*, págs. 171-172

⁹⁶ *Ibíd.*, págs. 77-78

⁹⁷ *Ibíd.*, pág. 80

atender sólo a la unidad, la cual se desprende ya del hecho de que el sujeto, la humanidad, y el objeto, la naturaleza, son los mismos. ⁹⁸

Por lo tanto, cuando hablamos de sujeto, en el sentido de Marx, nos referimos a la humanidad. Cuando sugerimos que el dinero “parece” un sujeto, es precisamente porque algunas determinaciones que hemos señalado del sujeto pueden ser atribuidas a la cosa dinero, lo cual proviene de su carácter fetiche, que en cuanto posee una corporalidad enajenable, efectivamente tiene un *poder social*. La idea de que el dinero puede ser un sujeto social, la tomamos de dos escritos de juventud de Marx. El primero son los *Extractos a James Mill*⁹⁹, y el segundo del apartado “[El dinero]”, del tercer manuscrito, de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*¹⁰⁰, ambos de 1844.

En los *Extractos a James Mill* Marx hace referencia a la discusión que ya habíamos apuntado en torno al “material” del dinero. El pasaje tiene una reflexión sobre el *crédito*. Lo importante aquí es destacar que para Marx, en la relación del crédito, lo que ocupa el material del dinero, es la moral, y la individualidad humana misma:

El *crédito* es un juicio *económico* sobre la moralidad de una persona. En el crédito se convierte en *mediador* del cambio, en vez del metal o del papel, el *hombre* mismo, pero no como hombre, sino como la *existencia [personificada] de un capital* y sus intereses [...] La *individualidad humana*, la *moral* humana se convierte, así, por sí misma en artículo comercial y en el *material* en que toma cuerpo el dinero. En vez de dinero, de papel la materia, el cuerpo en que encarna el *espíritu dinero*, es ahora mi propia existencia personal, mi carne y mi sangre, mi virtud y mi cotización social¹⁰¹

⁹⁸ *Introducción del 57*, pág. 35

⁹⁹Véanse: 1) Marx, Karl, “[Extractos del libro de James Mills <<Éléments D’économie politique. Traducción de J.T. Parisot, París, 1823]”, en *Escritos de juventud*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1987, págs. 522-538; y 2) Marx, Karl, Cuadernos de París, Ediciones Era, México D.F., 1947, véanse los manuscritos [14] y [15]. En adelante *Extractos a James Mill*. Usamos la versión de FCE.

¹⁰⁰ “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”, en *Escritos de juventud*, págs. 640-645. En adelante sólo *Manuscritos del 44*.

¹⁰¹ *Extractos a James Mill*, pág. 526. Para éste importante pasaje transcribimos de igual manera la traducción de Era: “En el crédito, en lugar del metal precioso o del papel, es el propio hombre el que se convierte en mediador del cambio; pero no como hombre, sino como modo de existencia de un capital y de los intereses [...] La individualidad humana, la moral humana se ha vuelto, por un lado, un artículo de comercio y, por otro, el material en que existe el dinero. La materia, el cuerpo del espíritu del dinero no es ya el dinero, o sus representantes en papel, sino mi propia existencia personal, mi carne y mi sangre, mi virtud y mi valía sociales” (págs. 133-134)

Una reflexión muy profunda en torno al crédito que no abordaremos aquí. Lo que interesa a nuestros fines es precisamente que el dinero puede ser pensado como un “espíritu”, el cual va tomando diversos cuerpos, incluso el cuerpo humano mismo en la relación crediticia. Esto nos da pie a considerar al dinero como un sujeto.

En los *Manuscritos del 44*, Marx indica cómo el dinero al ser concebido como el creador de las relaciones sociales, es decir de manera fetichizada, se le ceden todas las características humanas; y entonces un individuo cualquiera adquiere cualquier capacidad humana por el sólo hecho de poseer dinero. De ésta manera, no sólo parecería que el dinero crea las relaciones social, o crea las capacidades humanas, sino que efectivamente las cumple. Su *poder social es efectivo*:

Lo que puedo hacer mío con *dinero*, lo que puedo pagar, es decir, lo que puedo comprar con dinero, ese soy yo, eso es el poseedor mismo de dinero. Mi fuerza llega hasta donde llega la fuerza del dinero. Las cualidades del dinero son mis propias cualidades y fuerzas esenciales, las de quien las posee. No es, por tanto, en modo alguno mi individualidad la que determina lo que yo soy y puedo.¹⁰²

Y en cuanto el dinero tiene una efectividad real, hace un proceso de inversión pues ahora no son los humanos quienes determinan su destino, sino el dinero mismo. Y el dinero no es otra cosa, más que el reflejo del proceso de circulación de mercancías. El dinero en tanto que mero *reflejo* de las relaciones reales entre mercancías, tiene un poder social efectivo que invierte las cosas, y ahora, la humanidad, el sujeto social, es quien queda subsumido por el dinero, o sea por el movimiento social de las mercancías; lo cual significa que no existen, como dice Marx, los individuos socialmente libres, sino dependientes. En éste sentido de inversión, el dinero no sólo refleja las relaciones mercantiles reales, sino refleja el “deseo” humano, aquello que no puede dominar, como lo vimos en el apartado del fetichismo de la mercancía:

La inversión y la confusión de todas las cualidades naturales y humanas, la conjugación de dos imposibles, la fuerza *divina* del dinero radica en su propia *esencia*, en cuanto es la *esencia genérica* alienadora, enajenadora y enajenante de los hombres. Es la *capacidad* enajenada de la *humanidad* [...] El dinero, en

¹⁰² *Manuscritos del 44*, pág. 643.

cuanto tal poder de inversión, actúa, pues, en contra del individuo y en contra de los vínculos sociales, etc. que afirman ser *esenciales*. Convierte la lealtad en felonía, el amor en odio y el odio en amor, la virtud en vicio y el vicio en virtud, el siervo en señor y al señor en siervo, a la estupidez en talento y al talento en estupidez.¹⁰³

La capacidad de decidir sobre los asunto sociales que refiere Echeverría, como “lo político”, estarían “cedidos” al dinero. En éste sentido parecería un sujeto. La circulación entendida como ésta totalidad que es ajena a la individualidad parcial, tiene como resultado una especie de “sujeto”, el *sujeto-dinero*; esto apenas es una hipótesis de trabajo. Veamos en las funciones del dinero, hasta donde el dinero puede considerarse tal “sujeto”, y hasta donde no. Para ello hay que revisar con minucia el capítulo tercero del tomo primero de *El capital*, y observar hasta donde Marx desarrolló éstas ideas, o hasta donde las sugiere. En éste sentido es la exposición que vamos a hacer.

III. Medida de los valores: el momento ideal o general

Marx parte del supuesto de que el oro es la mercancía dineraria, o cuerpo del dinero, y por ello no va a mencionar otro material. La primera función del oro es la de ser el material para la expresión del valor del mundo de las mercancías. El oro como mercancía dineraria, hará que todas las mercancía sean iguales en cuanto a sus cualidades (como valores), y cuantitativamente equivalentes (como magnitudes de valor). En éste sentido mide de forma general los valores. Como simple medida de los valores de las mercancías, el dinero es sólo *figurado* o sea que se requiere sólo su presencia *ideal*. Esa forma ideal de existencia del dinero se desdobra en patrón y unidad de medida, de la cual se desprenderá la forma desarrollada de precio.

Ésta es la primera función del dinero y la más general, pues es aquí, en donde todas las mercancías son transformadas, subsumidas, idealmente por el dinero¹⁰⁴. En éste momento, que referimos como imaginario, todas las mercancías se transmutan

¹⁰³ *Ibíd.*, págs. 643-644.

¹⁰⁴ “El valor de cambio particular, la mercancía, es expresada, subsumida, puesta bajo el carácter determinado del valor de cambio devenido autónoma, o sea el dinero” (*Grundrisse* 1, pág. 123) Marx hace referencia a esto cuando las mercancías se determinan como precios.

esencialmente en dinero, sean efectivamente intercambiadas o no. Aquí cabe el dicho común: *¡Todo tiene un precio!*.

A. Medida de los valores

Marx hace la advertencia primera de que no es por el dinero que todas las mercancías sea medibles, sino que gracias a que el dinero es una mercancía, las demás se pueden medir colectivamente en ella sus valores.

Las mercancías en cuanto valores son determinada magnitud de valor objetivada, esto es sólo mero gasto de fuerza de trabajo humana materializada. En valor de una mercancía es una representación de dicho gasto, como ya vimos. Lo que la mercancía dineraria expresa en cuanto equivalente general es ese gasto en términos sociales. El valor de las mercancías aquí es “lo medido”, mientras que la mercancía que definitivamente funciona como equivalente es “lo que mide”. Sólo mediante el dinero el valor de las mercancías adquiere una manifestación social.

Una ecuación que muestra cómo mide el dinero los valores puede ser: $x_A = k\Omega$, en la que decimos que una mercancía A en determinada cantidad (x) es igual a determinada cantidad (k) de la mercancía dineraria Ω , que en éste caso es el oro. Véase que es una forma simple de valor que tiene una vigencia social; de igual modo si la mercancía dineraria expresara su valor, lo haría mediante la forma de valor II. Ya habíamos visto que ésta era la *forma de precio*. Así pues la mercancía dineraria tiene valor, pero no tiene precio, mientras que las demás mercancías todas tiene valor y precio.

Lo ideal de la función de medida de los valores está en que la forma de precio, que es la forma dineraria del valor de las mercancías, es una forma *figurada*, esto es, no se requiere la presencia real del oro para medir los valores. Aquí el dinero se presenta como *dinero ideal o figurado*, pues las mercancías (polo relativo) pueden expresar su valor en una misma cantidad de oro, ya que ni la mercancía será realmente transformada en dinero, ni el dinero en mercancía. No hay un movimiento real, sólo se se les ha asignado un precio a las mercancías, son potencialmente dinero real. El dinero aquí sólo expresa el trabajo abstractamente humano representado en los valores mercantiles.

El precio de una mercancía es la magnitud de valor expresada en una cantidad determinada de la mercancía dineraria. El precio es sólo una cantidad ideal, figurada de oro, que potencialmente irá a parar a manos del poseedor de una mercancía particular. No se requieren más argumentos aquí, un ejemplo bastaría. En una tienda cualquiera, las mercancías tienen un precio, esto es, han sido transformadas en dinero en su forma más

general. En esa tienda, cabe la posibilidad de que no exista la cantidad idéntica de la mercancía dineraria que expresan los precios, la cantidad de dinero es irrelevante, en un primer momento, en la medida de los valores. La forma precio es: $x_A = k\Omega$, una mercancía A, en determinada cantidad (x) tiene un precio, es decir, una medición de su valor en determinada cantidad k de la mercancía dineraria Ω .

B. Patrón y unidad de medida

¿Qué sucede cuando no sólo una, sino todas las mercancías pueden ser equivalentes en una misma cantidad de la mercancía dineraria? A esto responde la discusión en torno a un patrón y una unidad de medida de los valores mercantiles. Desarrollemos el argumento.

Es obvio que todas las mercancías pueden tener una expresión dineraria de su valor. Así por ejemplo $a_A = x\Omega$, $b_B = z\Omega$, o $c_C = w\Omega$, lo cual denota que todas las mercancías pueden expresar su valor en la mercancía dineraria, tienen una forma precio, y por tanto son *cantidades figuradas de oro*. Sin embargo también sucede que esas mercancías puedan ser en cierta cantidad determinada, iguales a la misma cantidad de dinero, es decir a una cantidad *fija de la mercancía dineraria*.

Se llama *unidad de medida* a la cantidad de dinero que permite igualar a todas las mercancías. Aquí ya no es la mercancía la que determina la unidad, sino el dinero. Digamos que $k\Omega$, es la cantidad de oro que es unidad de medida. En éste sentido todas las mercancías tiene que *jerarquizarse*: $x_A = k\Omega$, $y_B = k\Omega$, $z_C = k\Omega \dots n_X = k\Omega$. La unidad de medida del dinero es una cantidad de *dinero figurado* en la cual todas las mercancías se ordenan, lo cual permite que todas sean equivalentes en determinada cantidad. Véase que gracia a esto todas las mercancías pueden expresarse así: $x_A = y_B$, $z_C = x_A$, $y_B = z_C$, etc.

Tomando en cuenta que $k\Omega$ es la unidad de medida, es decir la cantidad de dinero figurado en la cual todas las mercancías son equivalentes, ésta puede dividirse en “partes alícuotas”, hasta formar un *patrón de medida*. Por ejemplo, si decimos que $k\Omega = 1$ kg. oro, sería complicada la medida de los valores, por lo que sería bueno dividir esa unidad de medida en $1/2$, $1/4$, o $1/1000$ de kg. de oro. De ésta manera el patrón de precios (todas las diferentes medidas en torno 1 kg. de oro) deriva de la unidad de medida, y éstas dos funciones pueden diferenciarse respecto de la medida de los valores.

Ya vimos que la medida de los valores es sólo el dinero en cuanto encarnación social del trabajo humano, y su función es transformar en precios, o sea, cantidades

figuradas de oro, los valores mercantiles; en cuanto patrón y unidad de medida, el dinero es una cantidad fija de la mercancía dineraria, la cual a su vez mide (ordena y jerarquiza) las cantidades de oro figuradas en las que fueron transformados los precios, o sea *mide los precios*. El dinero ideal mide los valores mercantiles, y los transforma en dinero figurado; el dinero en cuanto patrón y unidad de medida, mide las mercancías ya transformadas en dinero figurado.

En cuanto medida de los valores, el dinero es mera encarnación del trabajo abstractamente humano, y transforma los valores mercantiles en precios; en cuanto patrón de precios, hay una cantidad fija de ese material dinerario que *mide lo que ya es una medida* (los precios).

Aquí se nota lo complicado que puede ser relacionar valores y precios; el argumento es así: El gasto de fuerza de trabajo en general objetivada en una mercancía se mide por su duración, o sea en tiempo; éste tiempo es medido por una mercancía que encarna al trabajo abstractamente humano, es decir el dinero; luego el dinero convierte esa magnitud de valor objetivada en un precio; ese precio es a su vez medido, esto es, ordenado y jerarquizado, en un patrón de precios, mediante una cantidad fija de la mercancía dineraria.

El último argumento de ésta parte es el cuantitativo que refiere que la función de patrón de precios no se ve alterada por la variación del valor del oro, pues lo único que importa es la proporción que mantiene las mercancías particulares con el oro; en éste sentido cuando las mercancías se evalúan en oro, el oro ya tiene un valor supuesto, y por ello los precios mercantiles en general se regirían por las leyes de la forma simple de valor.

C. La forma de precio desarrollada

El último argumento de Marx sobre el dinero en su función de medida de los valores, está enfocado en la forma de precio. Aunque ya hay ideas sugeridas, en realidad, sólo se ha dicho la forma general del precio, y faltan así sus denominaciones dinerarias, las cuales son una forma de nombrar mediante el código dinerario, a las mercancías particulares.

Se ha dicho aquí que la unidad de medida es una cantidad fija de oro, que de acuerdo a su “peso metálico” (o su unidad en términos de valor de uso), ordena y jerarquiza (mide) a los valores mercantiles. La forma precio es la expresión del valor de

una mercancía en términos de la mercancías dineraria, y cuando se trata del oro, está en términos del peso metálico. O sea que, determinado peso representa determinada magnitud de valor.

Marx observa que las *denominaciones dinerarias* de esos pesos metálicos (lo cual puede ser de cualquier unidad de medida del valor de uso de la mercancía dineraria) se separa de las denominaciones ponderales, o sea de la unidad de medida en cuanto valor de uso. Vayamos más lento.

Ya habíamos visto que el valor de uso de la mercancía dineraria se desdobra en un valor de uso de acuerdo a su forma natural, y en un valor de uso formal, que le viene dado por sus funciones como dinero. Por éste desdoble, la mercancía dineraria necesariamente, requiere una unidad de medida que se refiera a su forma natural (en el caso de los metales preciosos esa medida es su peso metálico), y otra que se refiere a sus usos como dinero. En un principio ambas denominaciones serían la misma, pero después tiene más significación la función de dinero, y es por ello que las denominaciones, o las formas en que nos referimos a una cantidad de dinero, se desprende de sus denominaciones en las que nos referimos a un determinado valore de uso.

Esto es, la separación entre denominaciones dinerarias y ponderales de la mercancía dineraria es cuando, aquel nombre que se refería a un peso metálico (una ponderación) como, libra, peso, real, etc., va dejando de referirse a su forma natural, y se refiere más a su función dineraria¹⁰⁵. Esa escisión, dice Marx, luego se legaliza, y tiene una vigencia general, con lo cual se hacen oficiales los patrones de medida, y por tanto las partes alícuotas que sirven de medida de los valores.

Cuando dichas parte alícuotas son legalmente aceptadas, y los precios se expresan no en el peso metálico (forma natural), sino en las denominaciones dinerarias, se llaman *denominaciones de cuenta*, lo cual es una nueva determinación a la forma precio, o mejor dicho su desarrollo. En el caso del oro, se establece legalmente un patrón áureo.

Se ha agregado una determinación a la forma de precio, pues ahora los valores de las mercancías se expresan en *nombres dinerarios*, esto es, en un *dinero de cuenta*, que

¹⁰⁵ En el texto se mencionan tres hechos históricos que separan las denominaciones dinerarias y las ponderales del material del dinero: 1) la introducción de dinero extranjero a pueblos menos desarrolladas, que trae como consecuencia un choque entre denominaciones dinerarias locales y extranjeras; 2) el desplazamiento de los metales menos preciosos por los más preciosos, hace que las denominaciones anteriores de los menos valiosos se ajusten a los más preciosos, y se pierde toda referencia al metal primitivo; 3) la falsificación de dinero hizo que hubiera una incongruencia entre pesos metálicos y denominaciones dinerarias.

es la unidad de medida ($k\Omega$), dividida en parte alícuotas y legalmente reconocido su nombre dinerario. De ésta manera los valores mercantiles obtienen su precio del dinero de cuenta, o sea de una medida legalmente aceptada. La forma de precio que proviene del dinero de cuenta, puede expresarse en una ecuación como: $x_A = d * k\Omega$; que quiere decir que una mercancía A en una cantidad determinada (x), tiene un precio, un nombre dinerario (d), el cual es una parte alícuota de una cantidad fija de mercancía dineraria que funciona como unidad de medida ($k\Omega$), y que ha sido reconocido por la vía legal. Por lo que “ d ” debe ser menor a uno ($d < 1$), la cual multiplica, porque es una proporción de la unidad de medida..

La forma desarrollada del precio tiene que ver con que las denominaciones dinerarias tienden a alejarse paulatinamente del valor. Esto es, el valor se desarrolla hasta asumir la forma de expresión en el dinero de cuenta (*dinero figurado legalmente aceptado*). Ésta forma desarrollada de la forma de precio, necesariamente tiene contradicciones.

De ésta manera podemos decir que el precio es un “nombre” que se le da al trabajo objetivado en una mercancía en términos de dinero de cuenta; por ello, en la expresión $x_A = d * k\Omega$, es una tautología decir que la cantidad de tiempo de trabajo que hay en x_A y $d * k\Omega$, es equivalente, sino no podrían igualarse. Sin embargo aquí surge una contradicción. Primero, el precio determinado como exponente de la magnitud de valor de una mercancía, es la expresión de la relación entre el dinero y la mercancía; si la mercancía y el dinero requieren intercambiarse, se “comunican” mediante el precio, el cual expresa la magnitud de valor. De ello no se desprende que el precio sea el exponente fiel de la magnitud de valor. Parece una contradicción horrorosa, la cual vamos a desembrollar.

Habíamos dicho que una mercancía, por ejemplo A en una cantidad determinada (x), tiene un precio o nombre dinerario (referente al dinero de cuenta) cuando se expresa en una parte alícuota (d), la cual multiplica a la unidad de cuenta ($k\Omega$). Y como es una parte alícuota, d , no puede ser mayor a uno ($d < 1$). De ésta manera tenemos que la forma precio desarrollada es: $x_A = d * k\Omega$.

Supongamos que en ambos lados hay una cantidad igual de tiempo de trabajo socialmente necesario objetivado, por lo que éste, es constante; y $d * k\Omega$ es la expresión dineraria de la magnitud de valor de x_A . Supongamos que por una circunstancia, la magnitud de valor (constante) de x_A se representa en una cantidad menor, o en una mayor, de la mercancía dineraria. Si es mayor, $x_A = (+\Delta)d * k\Omega$; si es menor, $x_A = (-\Delta)d * k\Omega$.

Véase que la magnitud de valor no se ha modificado, sin embargo la determinación cuantitativa del precio de x_A sufrió una variación. Por ello, el precio aunque es el exponente de la magnitud de valor y de la relación de intercambio entre la mercancía y el dinero, no implica que ese mismo precio exprese realmente la magnitud de valor. O sea, aunque el precio no exprese fielmente la magnitud de valor, y el primero sufra variaciones, éste no dejará de ser el precio de la mercancía. De ésta manera *magnitudes de valor y precios nunca son idénticos, pero el precio siempre es la expresión de la magnitud de valor.*

Ese es el problema fundamental de la forma mercantil. Ya habíamos dicho en el capítulo uno, que existe una *incongruencia estructural* entre la magnitud de valor de una mercancía, y su expresión en otra mercancía, es decir su magnitud de valor relativa. Aquí esa incongruencia ha tomado una forma más desarrollada en la forma de precio. Como se ve, cuantitativamente existe la posibilidad de una incongruencia entre la magnitud de valor y su expresión en el precio, pero ésta contradicción cuantitativa no es un defecto, una desviación, de dicha forma de expresión, sino que es el resultado de una *norma*, que se impone como *ley promedial*, esto es, sólo una aproximación hacia el desgaste humano real. Los precios sólo actúan teniendo como base un promedio del gasto de fuerza de trabajo humano objetivado promedio en una mercancía, lo cual significa que ninguna regulación humana se establece ahí, hay pues un mecanismo “cuasi-automático”, que hace que se establezcan los intercambio de materiales, de productos del trabajo.

El problema fundamental de la forma mercantil está precisamente en que en ausencia de individuos socialmente libres, universalmente desarrollados, actúan un promedio del desgaste humano. El sujeto social no aparece, y se impone una regulación “espectral”.

Pero dicha contradicción cuantitativa, desarrolla una contradicción cualitativa, pues si el precio no expresa idénticamente las magnitudes de valor, fácilmente puede no referirse a ésta, y tomar autonomía. De ésta manera, algunas cosas que no son mercancías, pueden asumir una forma mercantil, y aquello que no tiene valor, puede tener precio. *El dinero se ha autonomizado respecto de sus sustancia.* En su forma ideal o figurada, el dinero fácilmente puede nombrarlo todo, ya no requiere aquello que nombra, ser mercancía o tener un valor, pues el precio cuantitativamente no se refiere idénticamente a la magnitud de valor. Algo que no tiene valor, y por tanto no es mercancía, puede ser *imaginariamente* dinero.

En su forma ideal o figurada, el dinero es *infinito*, puede denominarlo todo mediante la forma precio; es como si el dinero tuviera el anhelo de convertir todo a su imagen y

semejanza con el sólo hecho de nombrarlo. Pero ¡sorpresa! para los poseedores de dinero, ésta forma tiene finitud cuando deja la forma general o ideal de existencia, y transita a la de dinero real.

D. Los límites de la forma de precio.

El precio está constituida como la forma de valor general, pues en $x_A = d \cdot k\Omega$, el oro es directamente intercambiable por A, y no pasa a la inversa que A, es directamente intercambiable por oro. Es por ello que A, en tanto que mercancía particular, no es nunca directamente oro, y sólo lo es el términos ideales o figurados. Esto sucede con cualquier mercancía, o cosa que pretenda ser mercancía. Sólo es directamente dinero, en términos figurados o ideales, realmente requiere todo un proceso.

El intercambio *real* entre una mercancía particular y el dinero real, Marx lo llama “transustanciación”. Véase que *idealmente* el intercambio entre mercancía y dinero puede referirse meramente a que el dinero denomine a la mercancía en sus términos. En cuanto figuras reales, la mercancía y el dinero “cambian de sustancia”. Por ejemplo, la *figura real* de la mercancía A, puede idealmente ser dinero, o sea, representar una cantidad figurada de dinero; figuradamente ya es dinero, pues tiene un precio. Pero esa mercancía si quiere intercambiarse tiene que dejar de ser mero oro figurado, y cambiarse por la figura real dineraria, el oro real. Véase que si esto sucede, el oro real *reemplaza efectivamente* la mercancía A, y es mediante la obtención de oro, que para el poseedor de A, ésta es su equivalente general.

La “transustanciación” sólo puede darse mediante figuras reales, la mercantil y la dineraria; en éste sentido una mercancía particular como A, es al mismo tiempo figura mercantil real y dinero figurado; pero no puede ser figura mercantil real y dineraria al mismo tiempo, sólo puede ser una. En el momento en que el dinero efectivamente reemplaza a la mercancía A, ésta deja de ser figura real mercantil, y la cantidad de dinero figurado, deja de ser ideal, y la reemplaza en el mercado, colocándose una cantidad equivalente de dinero real. Éste proceso de cambio no puede ser infinito, pues no todas las mercancías son reemplazadas efectivamente por dinero; el límite es indicado, pero no desarrollado, pues será una temática más adelante.

En éste sentido, el límite de la forma precio, la finitud del dinero ideal, es el intercambio entre figura mercantil y dineraria, es decir su reemplazo efectivo. El precio es una forma previa al intercambio real, a la “transustanciación” de la mercancía en dinero.

Dice Marx: “Oculto en la *medida ideal de los valores*, acecha pues el dinero constante y sonante”.¹⁰⁶

Resumiendo. Hemos visto que el primero momento del dinero es como *dinero figurado* o *ideal*. Como tal, tiene la función general de medir los valores, o sea, la de ser la encarnación del tiempo de trabajo socialmente necesario, mediante el cual, los demás valores mercantiles se comparan y toman una medida, o precio. Como parámetro para los valores, el dinero requiere de una *unidad de medida*, que es una cantidad fija del cuerpo del dinero; cuando esa cantidad fija comienza a dividirse en partes alícuotas establece un patrón de medida o de precios, mediante el cual puede jerarquizar los valores. Si el patrón de precios es legalizado, tiene una vigencia general y se fijan las medidas dinerarias aunque después de un tiempo ya no refieran a la unidad de medida del cuerpo del dinero; medidos así los valores, obtienen su *denominación dineraria*, una forma desarrollada del precio, exteriorizando la incongruencia cuantitativa entre magnitudes de valor y precios, que desemboca en una autonomización de la forma de precio, y ahora puede referirse a cualquier cosa, aunque ésta no sea mercancía. De ésta manera el dinero figurado mide de manera *infinita*.

IV. Medio de circulación: el momento de la mediación

El momento más general del dinero es como dinero figurado, pues toda mercancía que requiera intercambiarse por dinero necesariamente debe tener un precio, o sea, es imperativo transformarse en dinero ideal o figurado. Ninguna cosa que requiera cambiarse por dinero puede hacerlo sin asumir la forma de precio. El segundo momento o función del dinero es como *medio de circulación*. Como tal resulta sólo un intermediario ente una mercancía particular y otra; esto es, para que una mercancía pueda cambiarse por otra mercancía, en la circulación de mercancías, requiere ser mediada por dinero.

Lo primero que sucede en éste momento es que las mercancías se *transforman* en dinero, lo cual hace que las mercancías se muevan y formen un circuito llamado,

¹⁰⁶ *El capital I/1*, pág. 126.

circulación de mercancías¹⁰⁷. Luego, el dinero siendo mediador de esa circulación mercantil, toma un movimiento propio, en donde *no* es ni punto de partida, ni de llegada, por lo que dibuja un movimiento unilateral, el cual vamos a llamar *curso del dinero*. Por último, vemos que el dinero al tomar un movimiento propio, va siendo cada vez menos requerido como medio de circulación, y ahora esa función se *autonomiza* con un *representante* dinerario o moneda. Ésta es la actividad del dinero como medio de circulación. Expongamos el desarrollo de Marx.

A. Metamorfosis de las mercancías

Se ha dicho en el capítulo segundo que lo que sucede en el proceso de intercambio es transferir productos del trabajo de unas manos a otras; éste cambio de manos requiere que la mercancía de un poseedor sea un *no-valor-de-uso* para él, pero un valor de uso *para otros*. Ésta es la condición fundamental del intercambio; cuando se lleva a cabo entonces, sucede una conversión de un objeto que no tiene utilidad para su poseedor, en otro que le es útil, es pues, un cambio de *cualidad*. Esa peculiar característica hace que el proceso de intercambio sea un *metabolismo social*.

Marx hace una acotación aquí. Nos dice que lo único que le interesa de ese cambio de manos, es el cambio de *forma* de las mercancías. Observemos por qué lo hace. Primero, el intercambio de mercancía mueve un producto del trabajo del mercado a la esfera del consumo; segundo, no le interesa tampoco la “transustanciación”, esto es el cambio de figuras reales. Lo que le interesa es el *proceso total* de la forma; o cómo la mercancía cambia de una forma mercantil a una dineraria, y luego cómo retorna a la primera. En éste sentido, el consumo se excluye porque ahí lo que sucede es la realización de una mercancía como valor de uso; y en la transustanciación, lo que hay, es una sustitución efectiva.

Ese proceso total y formal que desarrolla una mercancía es su *metamorfosis*. Ni el intercambio material, que ocurre en la transustanciación, ni la transformación de una mercancía en valor de uso efectivo interesan; sólo lo que pasa en la circulación. Por ello, la mercancía dineraria no puede ser considerada desde su doble valor de uso, sino que

¹⁰⁷ Hay que hacer énfasis en que el dinero no hace circular realmente las mercancías,: “La circulación real de las mercancías en el tiempo y en el espacio no es ejecutada por el dinero. El realiza solamente su precio, transfiriendo así el título sobre la mercancía al comprador, a aquel que ha ofrecido los medios de cambio. Lo que el dinero hace circular no son las mercancías sino los títulos de propiedad sobre ellas; y lo que en esta circulación, sea en la compra, sea en la venta, es realizado a cambio de dinero no son tampoco mercancías, sin sus precios” (*Grundrisse* 1, pág. 128). La circulación real de las mercancías tendría que ser atendida desde el tomo segundo de El capital.

sólo puede atenderse a su valor de uso formal, o como dinero. Se ha dicho que la composición interna de la mercancía es valor de uso y valor. El dinero al ser un mercancía, necesariamente tiene esa antítesis la cual en varios párrafos hemos explicado. Ahora veamos como es que la mercancía se desdobra en el intercambio en mercancía y dinero.

Recordemos que la mercancía en sí, es unidad de valor de uso y valor; luego al relacionarse la mercancía consigo misma, o sea, la relación entre dos cuerpos mercantiles, uno es valor de uso y el otro forma de valor. En ésta última, la *unidad mercantil* requiere dos cuerpos, y su relación se desarrolla hasta que el polo equivalente se fija definitivamente en una clase particular de mercancías y por tanto deviene dinero. El dinero al ser equivalente general monopólico, es siempre sólo el cuerpo del valor, y las mercancías particulares siempre son valores de uso. La unidad mercantil entre valor de uso y valor, ahora tiene *figuras reales*, esto es mercancía y dinero.

Si la unidad mercantil es mercancía particular y dinero, lo que tenemos es que la primera es *realmente* valor de uso e idealmente dinero, pues tiene un precio; de la misma manera, el dinero es sólo valor de cambio real, o concreción material del valor, y su valor de uso es sólo *ideal*, ya que el oro idealmente puede convertirse en cualquier valor de uso, el que tiene la mercancía dineraria imaginariamente puede acceder a cualquier riqueza¹⁰⁸. De ésta manera, las formas efectivas de valor de uso y el valor, son la mercancía y el dinero, las cuales constituyen el movimiento efectivo de la unidad mercantil en el proceso de intercambio. Queda claro ahora porque Marx llama a la *transformación* de la mercancía al dinero, *metamorfosis* de la mercancía, pues lo que aquí cambia de forma es la mercancía, primero es mercancía particular, y luego mercancía general o dinero.

La *metamorfosis de la mercancía* es entonces el cambio formal de la unidad mercantil cuando su composición interna entre valor y valor de uso, se presenta en sus figuras reales, mercancía particular y dinero.

Sin embargo la metamorfosis mercantil no puede suceder sin sus fieles seguidores, los poseedores de mercancías. Para estos la metamorfosis global de las mercancías es un continuo proceso de compras y ventas, pues si miramos a un poseedor de mercancías, éste tendrá que llevar al mercado, el espacio producido por el intercambio, su producto del trabajo del cual quiere deshacerse para obtener un producto ajeno. El poseedor

¹⁰⁸ “La sed abstracta de placeres presupone un objeto que contenga la posibilidad de todos los placeres” (*Grundrisse* 1, pág. 157). Esto tiene que ver con la determinación del dinero como representante general de la riqueza, lo cual se verá en el último apartado de ésta capítulo.

entonces, requiere *vender* su mercancía, o cambiar su mercancía por una cantidad determinada de dinero, y luego con ésta, *comprar*, o transferir a las manos de otro poseedor, su dinero, para obtener un producto del trabajo que le sea útil.

De ésta manera la metamorfosis de una mercancía, son transacciones del poseedor, es decir, un continuo proceso de ventas y compras. Las fases de la mercancía son transformación de mercancía y dinero, y transformación de dinero en mercancía, las cuales desde el punto de vista de los poseedores de mercancías, son una venta y una compra, respectivamente. *Formalmente* es: mercancía – dinero – mercancía (M – D – M), o compra (M – D), y venta (M – D). Si lo observamos como *metabolismo social*, tenemos que el producto del trabajo de un productor, es intercambiado por el producto del trabajo ajeno, y el proceso formal sólo es una mediación; en otras palabras, en cuanto a su *contenido material*, ese intercambio de una mercancía por otra mercancía (M – M) es un *metabolismo del trabajo social*.

1. Primera metamorfosis: M-D

La *venta* es la primera metamorfosis de la mercancía, y ocurre cuando la mercancía se transforma en dinero (M – D). Aquí el poseedor de una mercancía cualquiera requiere *enajenar* su mercancía con el fin único de conseguir una cantidad de magnitud equivalente de valor en dinero. La pregunta aquí es: ¿por qué un poseedor requiere vender?

Ya dijimos que tiene la finalidad de conseguir dinero, es decir de que su producto del trabajo le sirva sólo como valor de cambio u objeto valioso para intercambiarlo; de ésta manera su objeto es un medio para conseguir el dinero que le es ajeno, pues éste es el equivalente general socialmente vigente, y con él puede satisfacer cualquier necesidad. Miremos que el fundamento de la venta, son las múltiples necesidades de los poseedores de mercancías, en conjunción con la unilateralidad de sus actividades productivas. Y ésa forma de existencia del sistema de capacidades (unilateral) y de necesidades (multilateral), es resultado de un tipo específico de división social del trabajo.

Para que un individuo se orille a vender el producto de su trabajo, la división del trabajo debe ser un “organismo natural de producción”¹⁰⁹, es decir una organización no controlada socialmente por los individuos y que se les presente cual fuerza natural. De ésta manera, la actividad productiva de un individuo no está controlada socialmente

¹⁰⁹ *Ibíd.*, pág. 130.

hablando, y por ello, tiene como resultado un producto parcial, el cual no es aún socialmente necesario. Para acreditarse como un eslabón útil de la división social del trabajo debe ingresar al metabolismo social que designa qué objeto es valioso en cuanto a sus funciones útiles: el intercambio. Si su objeto cumple con las cualidades específicas para satisfacer una necesidad social, ese producto se venderá. Un individuo vende su producto del trabajo porque requiere conseguir la *cosa social* que le permite acceder a la riqueza. Vende su producto cuando cumple una necesidad social.

Sin embargo el cumplimiento de sus necesidades depende de la cantidad de la cosa dinero que consiguió al vender el producto de su trabajo; esto es, de cuánto dinero atrajo su mercancía, de cuán necesaria es socialmente hablando. Esa determinación cuantitativa es expresada por la magnitud de valor que se objetivó en su producto. Puede ser que un individuo trabaje 12 horas en producir xA, pero ello no será el criterio mediante el cual vende; éste tendrá que someterse a lo que *imponga* el mercado, por lo que si socialmente se requirieron en promedio, 8 horas de trabajo, en esa magnitud de valor aproximadamente será reconocido su trabajo, y por tanto habrá trabajado más de lo que su mercancía puede atraer. La cantidad de productos del trabajo vendida por un individuo depende de la magnitud de valor objetivada, es decir de cuánto de tiempo de trabajo socialmente necesario objetivó en su mercancía.

De ésta manera la relación entre las necesidades y las capacidades, cualitativa como cuantitativamente, están puestas por el azar, es fortuito su cumplimiento, porque el “organismo social de producción”¹¹⁰ funciona de manera azarosa. La peculiar división social del trabajo que aquí opera, por un lado, convierte a los poseedores de mercancías en productores privados independientes, y hace que la relación entre sus actividades productivas sea independiente de su voluntad individual; y por otro lado, crea una dependencia entre ellos mediada por cosas.

Cuando un producto es vendido, es porque la división del trabajo lo convirtió en mercancía, y como tal requiere atraer dinero y transformarse en él. Así, la venta constituye la enajenación originaria de la mercancía, pues es el acto mediante el cual un valor de uso atrae una cierta cantidad de mercancía dineraria, la cual ya viene marcada por su precio. La venta constituye la primera metamorfosis de la mercancía, y consiste en la transformación de mercancía en dinero.

La venta es a la vez la *realización del precio*, el cual es un proceso doble, pues es realización de la forma de valor ideal de la mercancía y del valor de uso ideal del dinero.

¹¹⁰ *Ibíd.*, pág. 131.

Se había dicho que una mercancía particular era valor de uso real y forma de valor ideal, y el dinero era forma de valor real y valor de uso ideal; si un individuo vende su mercancía, hace que la forma de valor ideal de la mercancía particular sea real, y que el valor de uso ideal del dinero, sea real, pues se ha transformado en un valor de uso particular.

Ahora, hay que observar cómo el acto de la venta es una relación entre dos poseedores de mercancías: el poseedor de una mercancía particular y el de la mercancía dineraria. Un poseedor que requiere vender su mercancía se enfrenta a otro poseedor el cual tiene dinero; si la mercancía se vende, para el primero es una venta, y para el segundo es una compra, por lo tanto la venta es compra para el poseedor de dinero.

Pero antes de pasar a exponer la compra, es menester atender al poseedor de dinero. Si un individuo es poseedor de la mercancía dinero, sólo es por dos condiciones: la primera, porque su producto del trabajo tal y como está es dinero; o segundo porque ha realizado una venta, y ha conseguido la mercancía dineraria. El primero refiere a los productores de la mercancía dineraria, quienes no han obtenido la figura transmutada de la mercancía, el oro, mediante una venta. Ellos mediante la compra son los que introducen el dinero al mercado.

Exceptuando a los productores de la mercancía dineraria, todo productor de mercancía requiere vender su mercancía para transformarla en dinero. El dinero entonces es la figura transmutada de las mercancías particulares. Toda venta tiene como resultado poseedores de dinero; los poseedores de mercancías particulares al vender su mercancía se transforman en poseedores de dinero, y viceversa, los de dinero, en poseedores de mercancías. De ésta manera la venta no sólo es al mismo tiempo compra, sino que la compra es resultado de la venta, pues los poseedores de dinero ahora irán al mercado a comprar.

La primera metamorfosis de la mercancía entonces, la venta (M – D), se transforma en su contrario, la compra, o mejor dicho tiene como resultado a poseedores de dinero, lo cuales iniciarán el proceso de compra. El final de la venta es el inicio de la compra. Y también la venta, para los poseedores de mercancías particulares, es a la vez la compra de los poseedores de dinero. Es decir, M – D, es al mismo tiempo y el inicio de M – D.

2. Segunda metamorfosis: D-M

La compra (D – M) es la metamorfosis final de la mercancía, y como ya vimos parte de la venta (exceptuando el caos de los productores de la mercancía dineraria). La compra parte de la figura dineraria, pues es la posibilidad de adquirir cualquier valor de uso,

puesto que es la realización del valor de uso ideal del dinero. Y como posibilidad de acceder a cualquier riqueza, el dinero es “la mercancía absolutamente enajenable”¹¹¹, ya que es el resultado de la enajenación (venta), de todas las mercancías. Como resultado de volver ajena a su poseedor cualquier mercancía particular, el dinero nunca es “propio”, en cierto sentido, no es propiedad de nadie, sólo se puede poseer una cantidad finita; resulta siempre ajeno, incluso para el individuo que lo posee, pues con él no puede hacer otra cosa más que gastarlo, hacer una compra, hacerlo “ajeno”, quizá no de manera inmediata; el uso básico y general del dinero, es adquirir mercancías, aunque la mercancía que adquiera sea la mercancía misma que funciona como dinero.

El dinero tiene la posibilidad de convertirse en cualquier valor de uso y la finitud de esa transformación viene dada sólo por su cantidad, que indica la forma de precio. El dinero como resultado de la venta de cualquier mercancía, no puede indicar su origen, es decir no puede indicar qué mercancía lo llevó a manos de su poseedor, o qué mercancía se transformó en él. En éste sentido el dinero sólo *representa* dos momentos: por un lado la venta de una mercancía, por el otro, la posibilidad de adquirir mercancías. El dinero es sólo un medio para la metamorfosis de la mercancía.

En la compra sucede como en la venta, pues la primera es al a vez la segunda; se sigue de ello que la metamorfosis final de una mercancía, es siempre la primera metamorfosis de otra mercancía. Supongamos que el poseedor 1 de dinero compra una mercancía A al poseedor 2; el primero está comprando, mientras que el segundo vendiendo. Sin embargo, la relación entre una compra y las subsiguientes ventas es más compleja.

Como ya habíamos dicho, el fundamento de la venta es la forma en que se presenta la división social del trabajo, la cual hace que un individuo tenga múltiples necesidades, y una unilateral capacidad productora. De éste modo, cuando un individuo vende su mercancía, hace innumerables compras; y entre más necesidades tiene, más cantidad de la misma mercancía está dispuesto a vender. Por lo tanto, la compra constituye el inicio de múltiples ventas; lo anterior, como ya se dijo, tiene su fundamento en que un poseedor que vende, cumple una sola necesidad social, con la cual adquiere dinero para cumplir sus múltiples necesidades.

Finalmente podemos decir que la venta es compra, y la compra es venta, o en otras palabras, la primera metamorfosis de una mercancía tiene como resultado y al mismo tiempo es, la metamorfosis final; y la metamorfosis final, es el inicio de múltiples

¹¹¹ *Ibíd.*, pág. 134.

primeras metamorfosis. Esto nos lleva al proceso global de transformación de la mercancía en dinero.

3. La circulación mercantil.

La metamorfosis global de una mercancía es la *unidad* de compra y venta, o de primera y segunda metamorfosis, los cuales son movimientos contrapuestos y complementarios. De igual manera los individuos involucrados constantemente son compradores y vendedores. Se puede simplificar de la siguiente manera: M – D – M.

La metamorfosis global de la mercancía en su forma más simple está constituida por *cuatro extremos* y *tres personas*. Tenemos entonces tres poseedores de mercancías y cuatro mercancías. Expliquemos la metamorfosis global de una mercancía, que nos ayudamos con el esquema 1.

Comienza cuando la mercancía 1 (M1) se enfrenta al dinero (acto 1^a), es decir, es una venta para la persona 1 (P1), y una compra para la persona 2 (P2), por lo tanto la mercancía 1 se transformó en dinero, y el dinero del individuo 2, se transformó en el valor de uso de la mercancía 1. Con ello tenemos el término de la primera metamorfosis. Justo en el término, (2^o acto) la persona 2, en éste ejemplo simplificado, sale del mercado, mientras que el individuo 1 de su papel de vendedor, pasa al lugar del comprador (flecha punteada). En la segunda metamorfosis, (acto 3^a) la posesión de dinero pasa de la persona 1 a la 2, y la dos comienza su compra; aquí tratará de realizar el valor de uso ideal de su dinero, y para ello se requiere otro poseedor, es decir un tercero (P3). Éste tercero, ofrece una segunda mercancía, diferente de la que se despojó la persona 1. Véase que en el tercer movimiento, el dinero es el punto de partida, que se enfrenta a la mercancía 2 (M2). La mercancía que sufre la metamorfosis es la 1.

Habría pues dos personas y dos mercancías. En la circulación mercantil, el intercambio entre una mercancía y otra, es *mediada* por el dinero.

Entonces en la circulación de mercancía, puede suceder o no, que el poseedor 1 se enfrente con el 3, eso pura casualidad, puesto que el dinero funciona como intermediario, y en su figura ideal de valor de uso, el dinero que obtuvo el individuo 1, puede ser transformado en cualquier mercancía.

Nuestro autor nos dice, que el intercambio de mercancías "...arrasa las *barreras individuales y locales* del intercambio directo de productos y hace que se desarrolle el metabolismo del trabajo humano"¹¹², sin embargo se crea un vínculo social que se presenta como natural, es decir no dominado por los individuos. Es el doble resultado de la circulación, destruye barreras locales, pero crea un nexo global "natural".

La circulación, como habíamos dicho, parecería infinita, pues no llega a su fin cuando los valores de uso llegan a manos del quien los va a consumir; aquí el intercambio es mediado por el dinero, el cual no desaparece, pues en su intermediación entre dos mercancías, el dinero siempre queda en manos de un otro. Véase como en el ciclo de la mercancía 1, (M1 – D – M2), ésta sale de la circulación y la *sustituye* el dinero, es pues su equivalente y representante; del mismo modo, M2, tendrá que salir de la circulación y el dinero ocupará su lugar.

Como se puede notar, la circulación mercantil y el intercambio directo de productos se diferencian, y el primero tiene como cualidades que rompe las barreras locales e individuales en los que se lleva a cabo el intercambio de mercancías, en forma espontánea y natural; y también que crea una serie de vinculaciones sociales que le son ajenas a los individuos. Pero la circulación también tiene límites, los cuales se presentan en las relaciones entre las compras y ventas.

En primer lugar, Marx comenta que decir que las ventas y las compras constituyen un equilibrio cuantitativo es una tautología, pues como ya se vio, toda venta es una compra y viceversa; sin embargo de la identidad entre compras y ventas, no se deriva que necesariamente, en la circulación mercantil, el acto de venta y compra, que es la primera metamorfosis se siga inmediatamente, su segunda metamorfosis, de compra y venta:

Nadie puede vender sin que otro compre. Pero nadie necesita comprar inmediatamente por el sólo hecho de haber vendido. ¹¹³

¹¹² *Ibíd.*, pág. 137.

¹¹³ *Ibíd.*, pág. 138.

Lo que permite la mediación del dinero, es que cuando un individuo vende su mercancía y obtiene dinero, puede prolongar su compra indefinidamente. En éste sentido la primera metamorfosis y la segunda de una mercancía pueden ser procesos *autónomos*; de hecho, cuando la circulación derriba las barreras locales e individuales, también derroca las *temporales*, y es así, porque rompe la identidad directa entre venta y compra. Lo cual abre la posibilidad de la crisis.

La identidad entre compra y venta, se presenta del mismo modo que la antítesis entre el valor de uso y el valor. Primero como una unidad interna, luego como la exteriorización de esa antítesis. De hecho Marx menciona que la antítesis interna de la mercancía¹¹⁴, es el fundamento de la contradicción entre compra y venta, o ésta es una forma más desarrollada de la primera. La posibilidad de la crisis está aquí, pero nuestro autor no abre más su análisis, pues acota que ahora se está analizando la “circulación simple de mercancías”, y aquí sólo aparece la posibilidad y no la situación crisis misma.

Como se puede notar, el dinero funciona como medio de circulación, esto es, constituye sólo un momento necesario entre la transformación de una mercancía particular cualquier, en otra mercancía particular diferente. La simplificación $M - D - M$, es muy gráfica y nos muestra precisamente que el dinero sólo está en medio de la transformación mercantil, no constituye pues ni punto de partida, ni punto de llegada. Por ello es claro llamar a éste proceso *circulación mercantil*, puesto que la mercancía forma un círculo, mientras que el dinero sólo es un medio para su movimiento.

B. El curso del dinero, o la primera autonomía del valor

Éste segundo momento de la función del dinero como medio de circulación, se enfoca precisamente en el movimiento que adquiere el dinero cuando es mediación del

¹¹⁴ En ésta parte Marx resume así la antítesis interna de la mercancía: “...valor de uso y valor, trabajo privado que a la vez tiene que presentarse como trabajo directamente social, trabajo específico y concreto que al mismo tiempo cuenta como general y abstracto, personificación de la cosa y cosificación de las personas...” (*Ibidem.*)

movimiento circular de las mercancías. Se llama *curso del dinero*¹¹⁵ a ese movimiento del dinero como mediador, lo cual desde nuestro punto de vista constituye el primer movimiento autónomo del dinero respecto de la mercancía. Ya habíamos visto que el dinero es la forma autónoma del valor de la mercancía, pero aún no constituye todo un movimiento, sólo es una forma. Como dinero figurado, el dinero de igual manera se separa de sus sustancia mercantil, y comienza a ser independiente, sin embargo su autonomía es *ideal*. Realmente su primer movimiento autónomo es su curso, el cual es mero resultado de la circulación mercantil, y no sólo eso, sino que es su reflejo. Es por ello que no se constituye como momento, del dinero como dinero, o como fin en sí mismo.

1. Determinación cualitativa

La primera determinación del curso del dinero es la cualitativa, esto es, la descripción de su movimiento, sus características y sus formas.

Se había dicho que cuando se lleva a cabo la transustanciación de los productos del trabajo y se consideraba sólo su forma, el movimiento que describía era $M - D - M$, del cual podíamos notar que el punto de partida y de llegada es la mercancía, y por ello también constituía un *ciclo*; dicho ciclo es un *vender para comprar*. Cuando teníamos una sucesión de ciclos mercantiles (múltiples metamorfosis globales de mercancías entrelazados todos necesariamente), podíamos llamar a ese proceso *circulación mercantil*.

En la circulación de mercancías, el dinero sólo tiene un papel mediador y lo podemos notar incluso en la fórmula ya puesta. El dinero en tanto que mediador, mero objeto para la metamorfosis de la mercancía, describe un movimiento peculiar. El ciclo de la mercancía, dice Marx, excluye el “ciclo” del dinero:

¹¹⁵ Hemos dejado la traducción de la edición de Siglo XXI “Der Umlauf des Geldes” por “El curso del dinero”, pues a nuestro parecer la palabra “Umlauf” si tiene su equivalente al español como “curso” y no como “circulación” o “rotación” (ésta última usada en la versión de Sacristán, véase, Marx, Karl, *El capital. Crítica de la economía política. Libro I*, Grijalbo, Barcelona España, 1976, pág. 126). Es “curso” porque “Zirkulation” significaría que el dinero es punto de partida y llegada, o el elemento permanente en dicha esfera, y ese no es el caso del curso del dinero. Éste es un movimiento meramente unilateral, que va en un sólo sentido y no “regresa”, no tiene un reflujo. Para una mayor profundidad en la diferencia entre “Umlauf” y “Zirkulation”, véase Desentis Torres, José Francisco, “Apéndice: Umlauf y Zirkulation”, en *El proceso de circulación como mediación del proceso de reproducción social: El tomo II de El capital de Marx y Engels*, Tesis de licenciatura, Facultad de Economía UNAM, 2015, págs. 145-148. Desde nuestro punto de vista, y haciendo sólo en éste pie de página una metáfora geométrica (pues el contenido exacto está en nuestro apartado), “Zirkulation” tendría que ver con un movimiento circular, mientras que “Umlauf”, con un movimiento lineal, sin ida y vuelta. Esto quizá sea claro para el capítulo 3 de *El capital*, quizá en otros lugares menos acabados como el tomo dos de *El capital* o los *Grundrisse*, no es tan diáfano.

Su resultado es el *constante alejamiento del dinero* con respecto a su punto de partida, no su retorno al mismo [...] Si regresa es a causa únicamente de que el mismo proceso de circulación se *renueva* o reitera para cada nueva mercancía, y finaliza en este caso, como en los anteriores, con el mismo resultado. La forma impartida directamente al dinero por la circulación mercantil, pues, consiste en su constante alejamiento del punto de partida, su pasaje de manos de un poseedor de mercancías a las de otro, o *su curso*.¹¹⁶

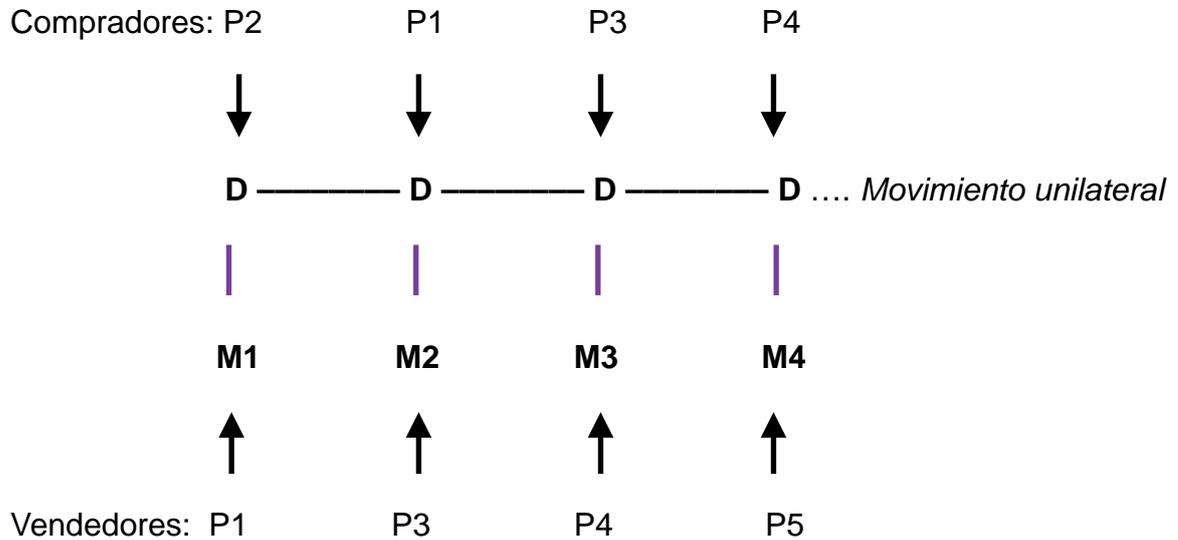
Como ya hemos indicado, en la circulación mercantil, el dinero no constituye una circulación, es decir, no podemos hablar propiamente de una “circulación de dinero”, ya que ésta refiere a que el dinero debe ser punto de partida y de llegada, ser pues el “sujeto” del movimiento; aquí sólo resulta un objeto que media la relación entre una mercancía y otra, y como tal, su movimiento resulta el contrario a ser punto de partida y llegada, pues aquí hay un constante alejamiento de ambos. *Es curso del dinero*, en el sentido, de que el dinero no “regresa”, y si lo hace, es porque el ciclo de la mercancía se renueva.

Claramente se puede notar que ningún individuo puede retener el dinero, o el dinero constantemente se aleja de sus manos. Por ello el ciclo del dinero se “excluye”; en otros términos, el ciclo de la mercancía no permite un movimiento circular dinerario, el dinero, entonces, describe como movimiento, un curso. Si es pertinente una metáfora geométrica, la mercancía dibujaría un círculo, mientras que el dinero una línea recta.

El curso del dinero se describe así: En la circulación mercantil simple, o sea en el *vender para comprar*, la mercancía la posee el vendedor, y el dinero el comprador; por ello el dinero es *medio de compra*, pues realiza los precios de las mercancías; dicha realización trae consigo la transferencia de la mercancía de las manos del vendedor a las manos del comprador, con lo cual uno y otro dejan de ser vendedor y comprador, y el dinero no lo retiene ni uno ni otro. De ésta manera, el dinero dibuja una *movimiento unilateral*, el cual dice Marx, es ocasionado por el movimiento bifacético de la mercancía. Veamos nuestro esquema 2, el cual es sólo una extensión del primero:

¹¹⁶ *El capital I/1*, págs. 139-140.

Esquema 2. El curso del dinero.



En nuestro esquema, en la primera metamorfosis de la mercancía 1 (M1 – D) puede observarse claramente el movimiento de la mercancía, mientras que la segunda metamorfosis (D – M2), se nota el movimiento del dinero. Véase cómo cuando M1 es cambiada por dinero, sale de la circulación hacia el consumo (se nota en nuestro esquema porque ya no aparece más), y la sustituye el dinero; luego la persona 1, de ser vendedora pasa al lugar del comprador, y por lo tanto tiene dinero, con el cual va a adquirir la mercancía 2, de la persona 3, y así sucesivamente. El ciclo de M1, termina en M2, mientras que el ciclo de M2 termina en M3; entre una transformación y otra, se encuentra el dinero; ¿qué sucede?

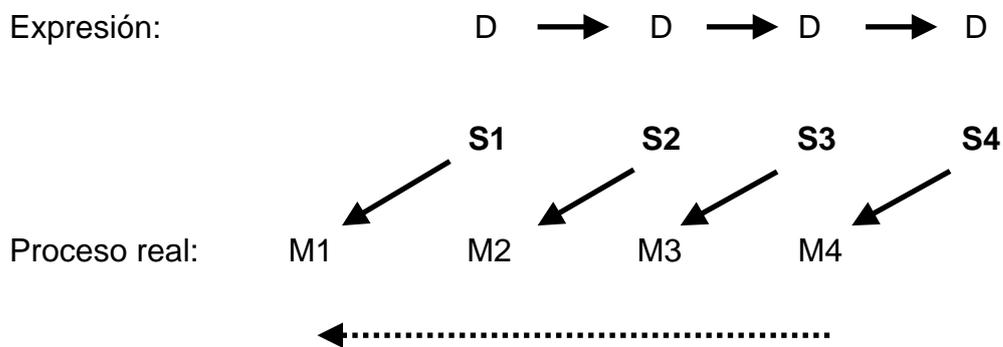
Lo que pasa es que la continuidad del movimiento depende exclusivamente del dinero (D – D – D ...). La circulación mercantil o la conexión entre múltiples ciclos mercantiles dependen de un *sólo movimiento dinerario*. Esto es, para que ocurra que la mercancía 1 se transforme en mercancía 2 (M1 – M2), en la circulación mercantil, se requiere que el dinero pase de las manos de un individuo a otro, (D – D); y para que esa metamorfosis pueda conectarse con otra, por ejemplo la de la mercancía 3 (M3 – M4), requiere que el dinero tenga un curso, esto es, un *movimiento unilateral*, de un sólo sentido, sin regreso, en donde el punto de partida está infinitamente lejos de su punto de llegada.

Cuando el dinero toma un *curso*, imprime movimiento a las mercancía, y aunque solo media su circulación, tiene movimiento propio; bien podríamos proponer que el curso

del dinero y la metamorfosis global de una mercancía es así: $M1 - (D - D) - M2$, la cual denota que el dinero dibuja una trayectoria independiente. En la circulación las mercancías sólo “dejan su alma” en el dinero, quien las representa y sustituye de manera general.

El dinero sustituye a las mercancías que salen de la circulación, de igual modo, las desplaza pero en un sentido inverso a su movimiento. Aclaremos. Cuando el dinero toma un curso, hace circular a las mercancías y las transfiere de unas manos a otras, y es por ello que les da un *sentido inverso al de sus propio curso*; sustituye el movimiento perpetuo de la mercancía, aleja a la figura mercantil de la circulación, y ocupa su lugar, con lo cual también sucede que éste se aleja de su punto de partida; pero Marx indica, que ese movimiento continuo del dinero es sólo la *expresión* de la circulación de mercancías, sin embargo, ésta se nos presenta como resultado del movimiento unilateral del dinero. Usemos otro esquema.

Esquema 3. El sentido inverso entre el curso del dinero y la circulación mercantil.



El circuito comienza cuando el individuo 1, vende su mercancía (M1), y ésta sale del mercado; éste individuo obtiene dinero, el cual usará para comprar y lo transfiere al individuo 2, quien le ha cedido su objeto de venta o mercancía 2, y así hasta el individuo 4. Como percatamos, si dibujamos una línea que permita de manera muy simplificada mostrar el sentido de las mercancías (línea punteada), lo que se nota es que va en sentido contrario al curso dinerario. El proceso real es que las mercancías van de unas manos a otras de manera continua, pero al salir de la circulación para ser consumidas aparecen como un movimiento discontinuo; por ello el dinero, quien las sustituye, luego las desplaza, y por ello las representa, muestra esa continuidad, la cual necesariamente sólo puede ser en términos de valor, y no de valor de uso.

Es decir, para Marx, el valor se halla vuelto autónomo en el dinero, y es por ello que en la circulación mercantil, el movimiento del dinero es sólo *formal*; pero a pesar de que es formal, necesita ser *sensible*; el curso del dinero es entonces el reflejo sensible de la circulación de mercancías. La dualidad de la mercancía, tiene un doble camino, el cual se expresa en un doble cambio de ubicación, el de la mercancía y el del dinero.

La última cualidad del dinero es que un mismo circuito del dinero forma la interconexión entre metamorfosis mercantiles, de lo cual se puede inferir que las mismas piezas dinerarias que fueron resultado de la enajenación de una mercancía, sean las que compran otra mercancía. De ésta manera el mismo movimiento del dinero tiene un sentido doble. En la primera metamorfosis, el dinero es *resultado* de la venta de una mercancía, digamos A, el cual fue extraído por la persona 1 a la persona 2. Luego, la primera que es vendedora se convierte en compradora, y por tanto un individuo tercero le va a extraer su dinero cuando el 1 le compra una mercancía. El dinero ha cambiado de lugar dos veces, fue del individuo 2 al 1, y luego del 1 al 3; para el individuo 1, el dinero ha jugado un doble papel inverso, como resultado de su venta primero, y luego como medio de su compra. Ésta es la última cualidad del curso del dinero, el cual reitera Marx que "... sólo se aplica a...la circulación mercantil simple"¹¹⁷

El resultado de todo éste proceso es: las mercancías cuando cambian completamente de forma salen de la circulación mercantil, y entran nuevas mercancías; caso contrario ocurre con el dinero, pues como medio de circulación no sale de la circulación nunca, y su movimiento es continuo o no tiene pausas. Llegado a éste resultado de la circulación mercantil sólo queda "...el interrogante de *cuánto dinero* absorbe constantemente dicha esfera"¹¹⁸. Lo cual nos lleva a la determinación cuantitativa del curso del dinero.

2. Determinación cuantitativa

Para la determinación cuantitativa del curso del dinero Marx propone como unidad de análisis a un país, o sea, un cierto territorio delimitado por un Estado, una nación o cierta cultura; lo importante aquí es que se refiere a un territorio muy bien delimitado, diferente al Mercado Mundial. En éste territorio delimitado hay dos tipos de circulación. La primera forma es en donde las compras y ventas ocurren de manera *aislada*, es decir, suceden

¹¹⁷ *Ibíd.*, pág. 142.

¹¹⁸ *Ibíd.*, págs. 142-143.

simultáneamente, *yuxtapuestas en el espacio*, pero sin relación alguna. La segunda es donde las metamorfosis se suceden, *temporalmente*, y unas y otras se relacionan entre sí. Analicemos estas dos situaciones.

En la primera podemos decir que cuantitativamente la *masa de medios de circulación requerida*, o la cantidad de piezas dinerarias de cualquier denominación, está idénticamente determinada por la sumatoria de precios; de éste modo:

Partiendo de: $m_j D_i \equiv m_j D_r$

En donde D_r : dinero real que funciona como medio de circulación, y

D_i : dinero ideal

$$1) \sum P = m_j MC$$

En donde P: precios, m_j : masa, y MC: medios de circulación

Ésta primera ecuación no es más que una primera relación cuantitativa entre el dinero real y el ideal, pues nuestro autor menciona que “en rigor”, el dinero figurado usado para la expresión ideal de todas las mercancías debe ser el reflejo de la cantidad de oro que se necesitan para hacer realizar todos y cada uno de los precios.

Sin embargo una segunda relación cuantitativa nos dice que, siendo constante la magnitud de valor de las mercancías, los precios varían en razón inversa a la variación de la magnitud de valor del material dinerario; en otros términos, la variación de los precios están en función negativa de la magnitud de valor del material del dinero, o de aquella magnitud de valor que representan.

$$2) \Delta \sum P = (-) \Delta TTSN \Omega$$

En donde, TTSN: tiempo de trabajo socialmente necesario, y Ω : material dinerario

$$3) \text{ Por tanto: } (-) \Delta TTSN \Omega = \Delta m_j MC$$

Así pues, la suma de precios es igual a la masa de medios de circulación, y su variación está en razón inversa a la magnitud de valor que está objetivado en el material dinerario, o aquel que representa. Ésta última determinación no viene de la función del dinero como medio de circulación, sino de la función de medida de los valores; no

obstante, perjudica la masa de medios de circulación a través del “orificio” por el cual el material dinerario penetra, en éste caso el oro. Nuestro autor hace una descripción bastante clara de ésta proceso, nosotros elaboramos un ejemplo.

Supongamos que el material del dinero es el oro, y que requiere un tiempo de trabajo socialmente necesario de 1 hora para la producción de 6 kilogramos. Con esa magnitud de valor, que es de 10 minutos por kilogramo, compraba 1 unidad de la mercancía A. De ésta manera, $A = 1 \text{ kg. de oro}$, el precio de A era de 1 kg. oro. Supongamos ahora que, la productividad del productor de oro ha bajado, por lo que su oro ahora tiene incorporado una magnitud de valor mayor, digamos el doble. Ahora en 1 hora produce 3 kg.; en éste sentido $1 \text{ kg. oro} = 20 \text{ minutos}$, con lo cual va a obtener el doble de A, entonces el precio de $A = 1/2 \text{ kg. oro}$. El precio de la mercancía A ha bajado no por la modificación de su magnitud de valor, sino por el aumento de la magnitud de valor del material dinerario. Esto hará que la nueva magnitud de valor del material dinerario se expanda a través de las compras que realiza el productor de dicha mercancía, y habrá una nivelación paulatina, hasta que tengamos un reajuste generalizado. Llegados a éste punto, y manteniéndose la magnitud de valor de todas las mercancías constantes, se verá que los precios han bajado, y por tanto la cantidad de dinero real para realizar esos precios será menor. La masa de medios de circulación será menor que antes, debido a un aumento de la magnitud de valor del material dinerario que ha influido vía precios.

De ésta manera, y mediante dicho proceso, la masa de medios de circulación dependerá de la magnitud de valor del material dinerario. Por ello para Marx, es un error pensar que los precios suben por una mayor cantidad de material dinerario que funciona como medio de circulación; al revés, los precios están en razón inversa a la magnitud de valor del material dinerario, y luego esto repercute vía precios a la masa de medios de circulación.

Pero si ahora mantenemos constante la magnitud de valor del material dinerario, encontraremos que la masa de medios de circulación queda determinada exclusivamente por la suma de los precios alcanzados por las mercancías, y la sumatoria de los precios dependerá del número de mercancías existentes. La sumatoria de precios está en razón directa de la masa de mercancías existentes, y por tanto la masa de medios de circulación estará en razón directa con el número de mercancías existentes.

$$4) \Delta \sum P = \Delta \eta M$$

En donde, M: mercancías en circulación.

5) Por lo tanto: $\Delta \eta M = \Delta \eta MC$

La última determinación cuantitativa de ésta relación simple entre dinero ideal y real, es suponer que la magnitud de valor del material dinerario y la masa de mercancías en circulación está dada, y sólo varían los precios. De ésta manera, la masa de medios de circulación sólo dependerá de la variación de los precios de manera directa; así regresamos a nuestra identidad primera, pero ahora con variaciones.

6) $\Delta \Sigma P = \Delta \eta MC$

Aquí no importa si se han modificado las magnitudes de valor de las mercancías, o si todas han modificado sus precios o sólo una. Lo que importa es la oscilación de los precios mercantiles, los cuales determinarán de forma directa a la masa de medios de circulación.

Ahora toca revisar la segunda forma de circulación, en donde las metamorfosis mercantiles se *sucedan*, son pues eslabones unas con otras, y por esto tiene relación entre sí. En éste tipo ocurre algo muy peculiar puesto que hay un constante cambio de ubicación de las piezas dinerarias, es decir, las mismas piezas dinerarias realizan varios precios, participan en más de un ciclo mercantil. En éste sentido es importante el tiempo de duración del curso del dinero, es decir su *velocidad*:

Las fases antitéticas, complementarias entre sí, a través de las cuales discurre ese proceso, no pueden estar espacialmente yuxtapuestas, sino *sucederse unas a otras en el tiempo*. Las fracciones de tiempo constituyen la medida que se aplica a la duración del proceso, o, en otras palabras, el número de los recorridos de las mismas piezas dinerarias en un tiempo dado mide la *velocidad del curso dinerario*.¹¹⁹

La velocidad del dinero sólo se presenta cuando las metamorfosis mercantiles se suceden, es decir cuando la interconexión es tal, que puede notarse una temporalidad entre ellas. Precisamente surge de que la misma masa de dinero realiza varios precios, y es por eso que el curso del dinero tiene su existencia más adecuada en ésta sucesión de

¹¹⁹ *Ibíd.*, pág. 146.

compras y ventas. Entonces, se llama velocidad del curso de dinero al tiempo que dura una pieza dineraria en hacer un recorrido, o mejor dicho los recorridos que hace una pieza dineraria en una fracción de tiempo. Se contabilizan cuántas metamorfosis realiza un monto de dinero dado, en una fracción de tiempo. El curso dinerario tiene una medida temporal, y dados los demás elementos puede extraerse de ello una *ley general*:

Suma de los precios de las mercancía

_____ — masa del dinero que funciona como
 — medio de circulación¹²⁰

Número de recorridos de las piezas
 dinerarias de la misma denominación

Que en nuestras simbología propuesta sería:

$$7) \sum P / V = m_j MC$$

En donde V: velocidad del curso del dinero.

La ley general es sólo una modificación de la identidad entre dinero ideal y el dinero real que funciona como medio de circulación. Se ha agregado al dinero ideal un A división con el número de veces que una misma masa de medios de circulación recorre en el tiempo. Ésta ecuación permite obtener un número medio o promedio de los recorrido que efectúa cada pieza dineraria, es decir una velocidad promedial del curso dinerario.

Para la velocidad promedio es necesario primero observar que en la forma de la circulación que las metamorfosis están yuxtapuestas en el espacio sin sucederse, la masa de medios de circulación es igual a la suma de precios; una vez que las metamorfosis se suceden, ocurre que una pieza dineraria puede desplazar a otra pieza dineraria en su función de medio de circulación, es decir puede *reducir la cantidad* de piezas

¹²⁰ Así la encontramos en el texto de Marx, *ibíd.*, pág. 146

dinerarias¹²¹, esto es, la circulación tiene la capacidad de absorber una determinada masa de dinero que multiplicada por su velocidad iguala a los precios a realizar:

$$8) \sum P = m_j MC * V$$

Se ha dicho lo que la velocidad del curso del dinero hace en términos cuantitativos, sin embargo no se ha dicho casi nada de lo que *expresa* dicha relación. Si el curso de dinero es sólo la expresión de la circulación mercantil, la velocidad de ese curso necesariamente expresa la velocidad de metamorfosis de las mercancías:

...la concatenación incesante de las series metamórficas, la premura del metabolismo, la velocidad con que las mercancías desaparecen de la esfera circulatoria y su sustitución igualmente rápida, por otras mercancías. En la velocidad del curso dinerario, pues, se manifiesta la *unidad fluida* de las fases contrapuestas y complementarias: transformación de la figura de uso en figura de valor y reconversión de ésta en aquélla, o unidad de los dos procesos de la compra y venta. A la inversa, en la reducción de la velocidad del curso dinerario se pone de manifiesto el hecho de que esos procesos se *disocian*, se *vuelven autónomos y antagónicos*, el hecho del estancamiento del cambio de formas, y, por consiguiente, del metabolismo. La circulación misma, desde luego, no nos explica cuáles son las causas que motivan ese estancamiento. Se limita a mostrarnos el fenómeno.¹²²

¹²¹ “La velocidad es el momento negativo; sustituye la cantidad; gracias a ella una pieza de dinero se multiplica” (*Grundrisse* 1, pág. 128). Aquí el cuerpo del dinero comienza a ser indiferente, es decir, en éste momento podemos empezar a ver la disociación entre medio de circulación y material dinerario: “En cuanto el dinero realiza el precio de las mercancías, la mercancía es cambiada por su equivalente real en oro y plata; su valor de cambio es cambiado realmente por el dinero como cualquier otra mercancía; pero en la medida en que este proceso se efectúa sólo para transformar el dinero en mercancía, para cambiar por lo tanto la primera mercancía por la segunda, el dinero se presenta sólo como algo que desaparece, o dicho de otro modo, su sustancia consiste únicamente en presentarse siempre como algo que desaparece, como soporte de la mediación. El dinero como medio de circulación es solamente medio de circulación. El único carácter determinado que le es esencial para poder servir en este carácter es el de la cantidad, el del número de veces en que circula [...] Para realizar el precio, su existencia material como oro y plata, es esencial; pero en la medida en que esta realización es sólo evanescente y está destinada a suprimirse, esa materia es indiferente. Es sólo una apariencia que se trate de cambiar la mercancía por oro y plata en cuanto el proceso ha concluido, una apariencia que desaparece cuando el proceso ha concluido, apenas se cambia de nuevo el oro y la plata por la mercancía y, por lo tanto, la mercancía por la mercancía. El oro y la plata como simples medios de circulación, o el medio de circulación como oro y plata, es por ello indiferente como respecto a su constitución como mercancía natural particular” (*Ibid.*, págs. 144-145).

¹²² *El capital* I/1, pág. 147.

La velocidad del curso del dinero es cómo un indicador de la actividad mercantil misma, es decir nos muestra cuánto funciona el *metabolismo social* ya mencionado, en términos del intercambio entre productos del trabajo nos indicaría, cuán rápido esos no-valores-de-uso van siendo valores de uso, es decir la rapidez de creación de vínculos sociales “naturales” entre productores recíprocamente independientes

El último argumento en torno a la determinación cuantitativa del curso del dinero son las relaciones que se encuentran en cada elemento que constituyen la determinación de la masa de medios de circulación, y estos son tres: 1) el movimiento de los precios; 2) la masa de mercancías circulantes; y 3) la velocidad del curso del dinero; estos pueden variar en múltiples sentidos, sin embargo nuestro autor sólo analiza tres caso, los cuales dice son los que se han presentado en la “historia de los precios mercantiles”¹²³:

1. *Suma de precios constantes*. La masa de medios de circulación *incrementa* si, aumenta la masa de mercancías, se reduce la velocidad del curso del dinero, o ambas. La masa de medios de circulación *decrece*, invirtiendo la relación.
2. *Alza general de precios*. La masa de los medios de circulación es *constante* si, la masa de mercancías *decrece* o la velocidad del curso del dinero (siendo la masa de mercancías constante) *aumenta* en igual proporción al aumento de sus precios. La masa de medios de circulación *decrece*, si la masa de mercancías *decrece* más rápido o la velocidad del curso se *incrementa* más, que el incremento de los precios.
3. *Baja general de precios*. La masa de medios de circulación es *constante* si, la masa de mercancías o la velocidad *crecen* en igual proporción a la que se *reducen* sus precios. La masa de medios de circulación *aumenta* si, la masa de mercancías *crece* o si la velocidad del curso del dinero se *reduce* con mayor rapidez que la *disminución* de los precios.

El constante movimiento de los tres alude a una inestabilidad continuo entre ellos, sine embargo nuestro autor considera que en períodos largos puede calcularse un nivel medio de masa dineraria en un territorio determinado, y las fluctuaciones respecto a ese promedio son menores, con excepción de las situaciones de crisis. Éste promedio nos

¹²³ *Ibíd.*, pág. 149

lleva a la ley ya mencionada de los medios de circulación, la cual como ya vimos relaciona la cantidad de medios de circulación con la sumatoria de los precios y la velocidad del curso dinerario. Ésta formulación si la planteamos desde su *fundamento*, es decir desde la circulación mercantil se obtiene lo siguiente: *dadas la suma de valor de las mercancías y la velocidad media de sus metamorfosis, el curso del material dinerario sólo depende de su valor.* ¹²⁴

Lo que está en el fondo del movimiento unilateral del material del dinero es la magnitud de valor objetivada en él, o el tiempo de trabajo socialmente necesario que se requirió para su producción, o que representa.

C. La moneda.

El dinero como medio de circulación es precisamente el que funciona como móvil de la trayectoria circular de las mercancías. Para cumplir dicha tarea, es una condición la *transformación* de la mercancía en dinero y de la segunda en la primera; ese proceso, en el que una mercancía particular para ser intercambiada por otra requiere cambiar su forma a la dineraria, es la *metamorfosis mercantil*; la serie de transformaciones globales y su interconexión daba lugar a la circulación de mercancías. De ésta manera el dinero funciona como medio para que una mercancía acabe su ciclo mercantil, y por ello en la conexión entre metamorfosis globales, el dinero es la mediación de todas ellas. Aquí comienza el segundo momento del dinero como medio de circulación, pues al ser requerido para que las mercancías realicen su movimiento circular, el dinero dibuja un movimiento que puede diferenciarse del que dibujan las mercancías, y no sólo eso, sino ser inverso; el dinero toma un mero *curso*, en donde no coincidiendo su punto de partida y llegada, comienza a moverse de manera independiente respecto de la mercancía; al final vimos que en dicho curso, el dinero es mera expresión de la circulación mercantil, tanto cualitativa como cuantitativamente, sin embargo no existe una congruencia completa entre la *expresión* dineraria del movimiento mercantil, y la circulación de mercancías misma. Entre el fenómeno y su fundamento hay una incongruencia bastante clara que nos hace pensar en que aquí el dinero, en tanto que valor autónomo en movimiento, muestra su primera autonomía. Es como si diera sus “primeros pasos” con ayuda de su madre, la mercancía.

Sin embargo para concretar su independencia real y ser fin en sí mismo, el dinero necesita despegarse de su función de medio de circulación, es decir necesita *superar*

¹²⁴ *Ibíd.*, págs. 150-151

dicha determinación. Como ya indicamos la escisión comienza en la reducción de la masa de medios de circulación por la velocidad del curso del dinero; por lo que es obvio que si la velocidad es muy alta, o sea, si la circulación mercantil presenta una actividad intensa, el material dinerario usado para la realización del precio de las mercancías será cada vez menos importante, hasta llegar a ser indiferente. Sin embargo esa es una relación meramente cuantitativa e hipotética, pues un metal como el oro, debido a sus propiedades naturales tiene un límite en la velocidad de su movimiento. Ésta relación cuantitativa sólo muestra la problemática, observemos el proceso completo, en donde surge un representante dinerario, o *moneda*.

Del medio de circulación surge la figura monetaria debe realizar la "...fracción ponderal de oro figurada en el precio o nombre dinerario de las mercancías"¹²⁵; es decir tenemos como dinero ideal las denominaciones dinerarias y como medio para realizar los precios la figura monetaria o "pieza áurea". Estas dos tareas son asunto del Estado, por lo que la moneda tiene un estatuto nacional, diferente al Mercado Mundial¹²⁶. Sin embargo aún no hemos dicho nada acerca de las determinaciones de la moneda, y sólo hemos delimitado su rango de acción. Ahora toca mostrarlas.

1. Autonomía de la función de medio de circulación

Todo dinero en cuanto medio de circulación es moneda¹²⁷; eso es lo esencial en ésta función. Hagámoslo más sencillo. El dinero tiene tres determinaciones, de las cuales hemos visto dos, como medida de los valores mercantiles, y como medio de circulación. Cuando sólo se considera en su segunda determinación, el dinero funciona como moneda. El dinero *en su concepto* no sólo tiene la forma efectiva adecuada para ser medio de circulación, entonces cuando el dinero se presenta en todas sus determinaciones (de las cuales sólo nos falta la de dinero "como dinero"), y su función de medio de circulación adquiere una *autonomía* respecto del dinero, ese "otro cuerpo" es moneda, y al mismo tiempo es dinero. Es moneda en tanto que medio de circulación autonomizado; es dinero en tanto que forma parte del concepto de dinero.

Siendo el oro el material dinerario, cuando todas sus cualidades naturales está puestas para circular mercancías, el oro es moneda, y tiene que tener una forma efectiva

¹²⁵ *Ibíd.*, pág. 152.

¹²⁶ Quizá ahora cabe la posibilidad de hablar de una "moneda mundial", como lo podemos notar en el dólar, la cual no pierde su carácter nacional.

¹²⁷ "El dinero puesto bajo la forma de medio de circulación es moneda." (*Grundrisse* 1, pág. 161.)

para servir como tal¹²⁸. La *figura monetaria* que adquiere el oro son las “piezas áureas”, o monedas de oro. Decir “ el oro es moneda” y “moneda de oro”, no es lo mismo; la primera expresión refiere a que el oro es medio de circulación cuando toda su forma natural sirve para circular mercancías, la segunda refiere a que el oro puede adquirir una *figura monetaria*, para cumplir con su tarea de medio de circulación. El material que es medio de circulación (determinación general) requiere adquirir una forma efectiva para realizar esa función, ésta es la figura monetaria (individualización de su función).

Teniendo en cuenta lo que una moneda de oro es, la podemos distinguir del oro en forma de lingotes, las cuales dice Marx, sólo se diferencian por el grabado, pues el oro por sus propiedades naturales puede pasar fácilmente de una a otra forma. La figuras monetarias áureas tienen un uso, el cual es circular mercancías; en su curso éstas se desgastan, con lo cual van perdiendo peso; por ello, cuando ciertas monedas se han usado mucho, lo que tenemos es que la denominación de valor que ellas representan ya no coincide con su peso. Esto es, en un principio el peso (medida de de su forma natural), y la magnitud de valor que representan (medida del valor) son iguales; con el uso se desgasta la primera medida, y por tanto, tiene menos peso de la magnitud de valor que que representan¹²⁹.

En éste sentido, las figuras monetarias áureas tienen pesos desiguales (magnitudes de valor desiguales) pero miden magnitudes de valor iguales; éste proceso hace que el *título del oro* y su *sustancia* se disocien. El peso es su *contenido real*, y el título o nombre su *contenido nominal*; el doble valor de uso de la mercancía dineraria es separado por la circulación mercantil.

Menciona Marx que la circulación mercantil convierte así “el ser áureo” de la moneda en “apariencia áurea”¹³⁰, el cual se refiere al oro; teniendo en cuenta otro material, diríamos sólo, que el “ser”, es convertido en “apariencia” de un material dinerario dado. Primero se divorcian, luego el contenido real se transforma en mero contenido nominal; la figura monetaria entonces se convierte en un *símbolo* de su contenido metálico; las figuras monetarias áureas de esto modo se van *desmonetizando*, o van perdiendo su capacidad para servir como medio de circulación.

¹²⁸ Aquí las determinaciones naturales del oro, o el valor de uso originario del dinero áureo, coincide con su determinación como medio de circulación (*Ibidem.*)

¹²⁹ “...la moneda de oro sólo engendró sus reemplazantes, primeramente metálico y luego de papel, porque a pesar de su merma prosiguió funcionando como moneda. No dejaba de circular porque se desgastara, sino que se desgastó al nivel símbolo porque seguía circulando” (*Contribución*, pág. 103)

¹³⁰ *El capital I/1*, pág. 153.

Ésta escisión del material dinerario, resultado del curso del dinero, tiene su fundamento en el valor de uso natural y el valor de uso formal de la mercancía dineraria, los cuales toman dos modos de existencia, una meramente natural (metálica, en el caso del oro) y funcional (al valor). Así la existencia funcional sería símbolo de la metálica; sin embargo ningún material puede ser su propio símbolo, por lo que la existencia simbólica o funcional requiere otro material¹³¹. Esto es, la doble existencia requiere *otro cuerpo* sustituto que sea adecuado a la función de medio de circulación.

Cuando diversos materiales diferentes al material dinerario sirven para la circulación mercantil, y por tanto son meros símbolos del mismo, decimos que la función de medio de circulación se ha autonomizado del dinero en tanto que medio de circulación. Así pues, las *figuras monetarias* de un material diferente al dinerario, toman independencia respecto del material que funciona como moneda. En sentido estricto, las piezas o figuras monetarias *representan* al material dinerario que aún funciona como medio de circulación.

Marx expone la relación entre el material dinerario áureo y los metales menos preciosos que sirven como material de las figuras monetarias. La condición que permite que el oro sea sustituido en su función de moneda, por metales menos preciosos como el cobre o la plata son los impedimentos técnicos para acuñar el oro en pequeñas fracciones ponderales. Por eso, las figuras monetarias de plata y cobre cubrirían aquellas fracciones pequeñas que el oro no puede. Otra circunstancia mencionada por nuestro autor, es que esas monedas de plata y cobre rempazan a las de oro en los lugares donde la circulación mercantil es más intensa, pues aquí el oro se desgastaría con más rapidez. El factor que impide el oro pierda su papel como moneda, por las figuras monetarias plata y oro, es una legalidad estatal, la cual no permite que el oro deje de ser el material dinerario. Así también determina la proporción entre la plata, el oro y el cobre.

Éstas representaciones particulares (plata y cobre) del oro también sufren el mismo efecto que el material áureo, y por tanto van perdiendo su peso (por ende su valor), y terminan desmonetizándose. Sólo un material que no pierda valor, puede sustituir y desplazar al oro de manera efectiva. Ese material singular son los *billetes de papel*, los cuales representarán al oro dinerario en tanto que moneda. Mediante éste *papel moneda*, la independencia de la función medio de circulación queda totalmente escindida del

¹³¹ "...ningún objeto puede ser su propio símbolo... Entonces, puesto que el oro se convierte el símbolo de sí mismo, pero no puede servir como símbolo de sí mismo, adquiere una existencia simbólica, de plata o cobre, separada de su existencia de oro..." (*Contribución*, pág. 99)

material dinerario; la figura monetaria ha adquirida un cuerpo adecuado a su función como medio de circulación el cual ya no tiene nada que ver con su magnitud de valor.

2. El papel moneda.

El material dinerario, cuando el dinero es medio de circulación, tiene la función general de ser moneda; luego, cuando existen múltiples representantes de ese material debido a su capacidad de ser figura monetaria, hay varias figuras monetarias particulares, que representan de manera parcial al material originario y constituyen su *símbolo*. Si un material llega a ser figura monetaria y tiene la característica de nunca perder la cualidad de ser moneda, porque no puede perder valor en su uso, entonces la separación entre material dinerario originario y la función exclusiva de medio de circulación se separan totalmente, y la figura monetaria adquiere su existencia adecuada. De éste modo, al carecer de valor la figura monetaria y representar de manera efectiva al material dinerario, no sólo es un símbolo del dinero, sino que es un *signo dinerario* del valor, pues su forma

natural no tiene la magnitud de valor de las mercancías que hace circular¹³². Entre una mercancía particular y otra sólo media un signo dinerario que representa la magnitud de valor de ambas: Mercancía – Signo de valor – Mercancía; ese signo del valor, es un símbolo que refiere al oro. Esto es resultado de que el dinero real no requiere estar presente de manera continua en la circulación mercantil. Ésta descripción es el *papel moneda*.

Marx considera aquí sólo el papel moneda estatal de curso forzoso. El Estado entonces, es quien lanza los billetes al proceso de circulación; los billetes funcionan como figuras monetarias, son símbolos del dinero que mediante su denominación representan al valor. .

Al ser los representantes del oro, su movimiento, en un primero momento, sólo es el reflejo del curso ya explicado del material dinerario. La ley del movimiento que puede caber en el papel moneda, es entonces, que la sumatoria de precios a realizar debe tener

¹³² La diferencia entre símbolo y signo es complicada en Marx; pondremos los autores a que nos hemos referido y un fragmento que nos ayuda con la distinción, y al final decimos nuestra posición: 1) “En cuanto medida del valor el dinero se <<representa>> en el precio; en cuanto medio de circulación el dinero es <<signo>> de la mercancía. Es <<representación>> en cuanto aparece en forma de; es <<signo>> en cuanto aparece por. El valor de cambio <<idealmente>> mide a otro valor..., o el valor de cambio <<realmente>> significa otro valor” (Dussell, Enrique, *op.cit.*, pág. 101). 2) “Podríamos por otra parte, seguir el desarrollo del equivalente general en sus distanciamientos paulatinos, su tránsito desde la moneda (símbolo) hasta el papel moneda (signo) donde el valor de uso casi desaparece como soporte del valor de cambio, la desmaterialización paulatina del valor en el objeto que lo representa. Y, desde ese proceso de suplantación paulatina, ver cómo la <<representación>> se independiza de la cosa representada para jugar su función de pura significación, sin relación con aquello que en principio representaba. La libra de oro era, en efecto, una mercancía utilizada para representar en su materialidad misma el valor de la otra en la medida en que ella realmente lo sustentaba. Pero cuando la moneda <<libra>> ocupa su lugar ya no es más una libra (peso) efectiva: sólo la simboliza. Pero al pasar al papel moneda (signo) la representación ocupa por completo el lugar de la cosa, y se perdió allí radicalmente su origen: sólo el nombre (libra) ocupa su lugar. La racionalidad del proceso aparece, en tanto signo –universo de representación que reposaría en sí mismo– separada del proceso material-social que la originó” (Rozitchner, León, “Marx y Freud: la cooperación y el cuerpo productivo. La expropiación histórica de los poderes del cuerpo” en *Freud y el problema del poder*, Plaza y Valdés. Folios Ediciones, México D.F., 1987, págs. 83-84). 3) “A un producto que tiene un valor material se lo sustituye gradualmente por signos monetarios cada vez más abstractos. En la evolución monetaria hay un paso del soporte al fetiche, del fetiche al símbolo, y del símbolo al simple signo: un movimiento de idealización del soporte a la relación... El dinero deja de ser valor materializada y se convierte en signo del oro. Y luego simple signo del valor. Signo o representante de una abstracción hipostasiada” (Goux, Jean-Joseph, *op.cit.*, pág. 62). 4) “El signo no es sino la representación de una representación. Cuando se mira un objeto como representando a otro, ese objeto se llama signo y tiene función de signo. El signo es representación <<redobalada>>, escriben los exegetas. El único contenido del representante es lo que representa y su propia relación con <<ello>>” (Lefebvre, Henri, *La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., edición conmemorativa 70 aniversario, 2006, págs. 25-26). Nótese que todos los autores relacionan símbolo y signo con representaciones; en éste sentido podemos decir que la representación es el término común, lo general; además los autores están de acuerdo en que el signo es más abstracto que el símbolo; derivando de Marx y de los anteriores autores, decimos “símbolo dinerario” a un cuerpo o material diferente del dinerario que lo represente como medio de circulación, de ésta manera, el cobre, la plata y el papel son símbolos del oro (El capital I/1, pág. 153, 2º párrafo, línea 5). Decimos “signo del valor” a la representación del valor (o magnitudes de valor) mediante la pura denominación (o nombre) del dinero, la cual puede o no tener un cuerpo. El primero refiere al material dinerario, el segundo al valor. Haremos explícito esto en el texto.

su contraparte en la cantidad de billetes emitidos (dada una velocidad), que represente, es decir que sea, sólo simbólicamente lo que sería el oro.

Sin embargo puede ocurrir que la masa de billetes sea tan grande que deje de representar al oro de manera fiel. Observemos en una serie de relaciones cuantitativas:

$$1) \quad m_{\$} = m_{\Omega}$$

En donde \$: papel moneda

Que no es otra relación que la identidad entre dinero ideal y real, al cual debemos agregarle el “dinero simbólico”¹³³ o masa de papel moneda.

$$2) \quad D_i \equiv D_r \equiv D_s$$

En donde, D_s : dinero simbólico.

Marx menciona que los medios de circulación tienen un límite mínimo el cual se fija por la “experiencia”, y pasa lo mismo con el papel moneda; sin embargo el límite máximo es más complejo, pues si hay una cantidad más grande de papel moneda que el que debería representar, se desbordaría toda medida de la circulación mercantil. Esto es, si ocurre que, $m_{\$} > m_{\Omega}$, ya no hay representación congruente. Pongamos un ejemplo.

Supongamos que sólo hay figuras monetarias de papel de 1 peso, las cuales representan cantidades de 1 gramo de oro. La circulación monetaria, absorbe 100 kg de oro los cuales simbólicamente son 100,000 billetes de un peso. 100,000 gramos de oro = 100,000 \$. Ahora supongamos que la mercancía A en una unidad tiene un precio de 10 pesos, por lo que se refiere a 10 gramos de oro, los cuales a su vez representan 10 minutos de tiempo de trabajo socialmente necesario. La igualdad es 1 g. $\Omega = 1 \$$.

Si hay más billetes de los que habría de oro, es decir si el dinero simbólico rebasa al dinero real que realizaría la sumatoria de precios digamos en una proporción doble tendríamos que: 200,000 \$ = 100,000 gr. oro, por lo que ahora el precio de la mercancía A, sin modificar su magnitud de valor, ni modificando la del oro, tiene una denominación dineraria mayor. La mercancía A en una unidad tiene 20 \$ nominales. Si la masa de billetes crece en un 500 %, lo que obtendríamos es que $A = 50 \$ = 10 \text{ g. } \Omega$.

Con éste sencillísimo ejemplo, podemos notar que el papel moneda excediendo su referencia, es decir la cantidad de oro que absorbe la circulación, modifica la función de

¹³³ Expresión de Marx en: *Contribución*, págs. 101-111.

medida de los valores; ya no habría una identidad entre dinero simbólico, real e ideal, sino una desproporción: $D_i \equiv D_s > D_r$. El dinero ideal (la sumatoria de precios) se realizaría con una cantidad muy elevada de dinero simbólico (masa de billetes), y ambas no tendrían un referente claro respecto al dinero real. Las denominaciones dinerarias se modifican, no modificándose así las magnitudes de valor, cuando la masa de billetes crece desproporcionadamente al dinero real que representa.

Hasta aquí tenemos los argumentos de Marx en torno al papel moneda. Recapitemos. El oro es el material dinerario, como tal sirve para que todas las mercancías midan en él sus valores, esto es, mediante su comparación adquieren sus precios; el precio es sólo la conversión ideal de la mercancía en dinero. De igual forma, el oro debe servir para hacer circular las mercancías, y media el intercambio entre una mercancía y otra; en dicho proceso de mediación, el oro toma un curso, un movimiento aparentemente propio, pues aún tiene su fundamento en el movimiento de las mercancías. Para cumplir su cometido, el material dinerario requiere una forma con la cual pueda hacer efectiva su función de medio de circulación, y entonces adopta una *figura monetaria*.

Debido a su uso, las figuras monetarias de oro comienzan a desmonetizarse, pues en la circulación pierden peso y por ello valor; sin embargo sigue funcionando con la denominación que cada moneda de oro trae consigo, y por tanto esa función es meramente simbólica; el oro no puede ser símbolo de sí mismo, y por ello necesita un cuerpo diferente del suyo que cumpla la función de medio de circulación y lo represente; después de varios materiales, existe uno que no puede perder peso, ni valor, porque en términos relativos no los tiene; ese material es el papel, el cual se convierte en la figura monetaria. Como tal, es un medio de circulación simbólico del oro, pues lo representa, se pone en su lugar, pero también adquiere otra característica, y esa es la de ser un mero *signo del valor*; simbólicamente es oro, y por ello puede realizar precios, pero no lo es realmente; con la pura denominación que indica cuánto oro representa (y por tanto cuánto magnitud de valor), puede realizar precios. La medida ideal en precios, es realizada con un símbolo del oro.

El resultado del papel moneda y su conclusión, es que funciona como signo de los valores mercantiles. Dos mercancías se enfrentan entre sí, y lo que realiza sus precios, y permite que puedan intercambiarse, es el símbolo perfecto del oro, que al carecer de valor, es puro signo de sus magnitudes de valor. Todo esto lleva a preguntar a Marx "... a

qué se debe que se pueda sustituir el oro por simples signos de sí mismo, desprovisto de valor”¹³⁴ Lo cual abordaremos en el siguiente apartado

3. Autonomización del valor y representación de las mercancías

En la circulación mercantil lo que tenemos es que el dinero juega un papel “evanescente”, pues las mercancías al sólo requerirlo para realizar sus precios, el dinero tiene un flujo unilateral; permanece en la circulación, pero nunca regresa a las manos de un individuo, y al aparecer, en un metamorfosis, en la manos de una persona, inmediatamente ya está en otras manos para volver a realizar el mismo proceso. Si la presencia real del oro para realizar los precios de las mercancías se desvanece, cabe la posibilidad de otro cuerpo que lo represente, en el sentido literal de la palabra. El papel moneda cumple con creces esa función.

El dinero es lo representado, y el papel moneda el representante. Las mercancías realizan sus precios mediante un representante, del representante general de su valor. El dinero, que es el valor de las mercancías vuelto autónomo en una mercancía particular, requiere a su vez otro cuerpo que tenga las características necesarias y suficientes para ser meramente un signo de sí mismo. La función del dinero como medio de circulación se autonomiza del cuerpo dinerario, y ocupa al papel para ser pura moneda, puro medio de circulación. El signo del valor es posible porque el cuerpo dinerario oro, no es requerido en la circulación para que estas comuniquen sus precios. El dinero real no se requiere en la circulación mercantil, basta un representante, un símbolo, pues el dinero tiene una presencia que se desvanece. Es como si las mercancías sólo necesitaran el reflejo de su precio. Nótese que las mercancías para tener un precio, necesitan al dinero como medida de los valores, pero para que ella puedan intercambiarse basta un símbolo del dinero; las mercancías reflejan sus precios:

La realización efectiva del precio de la mercancía *a* es aquí la mercancía *b*, y la realización efectiva del precio [de] *b* es la mercancía *a* o *c* o *d*, lo que es lo mismo a los fines de la forma de la relación, puesto que para esta última el contenido particular de las mercancías es indiferente. Se cambian mercancías de igual precio. En lugar de cambiar directamente la mercancía *a* por la mercancía *b*, se cambia el precio de la mercancía *a* por la mercancía *b* y el precio de la *b* por la

¹³⁴ *El capital I/1*, pág. 157.

mercancía a. El dinero representa así, con relación a la mercancía, solamente su precio. Las mercancías son cambiadas recíprocamente, por sus precios. El precio de la mercancía misma expresada en ella, idealmente, el hecho de que ella es la cantidad de una cierta unidad (porción de peso) natural de oro o de plata, o sea de la materia en la que se corporiza el dinero. En el dinero, o su precio realizado, se le contraponen ahora una cantidad real de esta unidad. Pero en la medida en que la realización del precio no es el hecho último y no se trata de tener el precio de la mercancía en cuanto precio, sino en cuanto precio de otra mercancía, la materia del dinero –oro y plata, por ejemplo– es indiferente. El dinero deviene sujeto como instrumento de circulación, como medio de cambio, y la materia natural en la que se expresa se presenta como un accidente cuyo significado desaparece en el acto mismo de cambio; ya que en el fondo la mercancía cambiada por dinero no debe ser realizada en esta materia, sino en la materia de la otra mercancía.¹³⁵

Como se puede notar en éste larguísimo pasaje, que nos parece pertinente, el cuerpo dinerario es indiferente a la circulación mercantil, y parece que las mercancías sólo están mediadas por sus precios. Siendo la materia indiferente, se puede notar cómo Marx piensa que el dinero “deviene sujeto” como instrumento de circulación; el dinero o el valor vuelto autónomo en una mercancía, deviene autónomo respecto al cuerpo dinerario. El valor se autonomiza respecto de la mercancía y el material dinerario. Sin embargo, ese dinero autónomo respecto de la materia dineraria, es “fugitivo”, sólo lo hace de manera momentánea, y es por ello que Marx refiere que esa autonomía del valor, es sólo pasajera, ese valor que puede existir casi por sí mismo, sin ninguna referencia más a sí mismo, es sólo momentáneo y requiere un signo.¹³⁶ Aún el dinero no es fin en sí mismo, pero ya superó su función de medio de cambio, al poner a un representante.

El dinero como signo de valor, es eso, una autonomía momentánea respecto de la circulación mercantil, y a pesar de ello, todas sus leyes ya aparecen invertidas a las leyes de su fundamento. Marx menciona todas estas inversiones en la *Contribución*, de la cual pondremos otro largo pasaje, abusando ya del uso de citas:

En la circulación de los signos de valor, todas las leyes de la circulación real de dinero aparecen invertidas... Mientras que el oro circula porque tiene valor el papel

¹³⁵ *Grundrisse* 1, págs. 146-147.

¹³⁶ *El capital* I/1, pág. 157.

tiene valor porque circula. Mientras que, con un valor de cambio determinado de las mercancías, la cantidad de oro circulante depende de su propio valor, el valor del papel depende de su cantidad circulante. Mientras que la cantidad de oro circulante aumenta o disminuye con el aumento o la disminución de los precios de las mercancías, éstos parecen aumentar o disminuir con el cambio en la cantidad de papel circulante. Mientras que la circulación de mercancías sólo puede absorber determinada cantidad de moneda de oro, por la cual la contracción y expansión alternadas del dinero circulante se presenta como una ley necesario, el papel parece entrar en la circulación en cualquier extensión que se desee. Mientras que el estado falsifica la moneda de oro y plata, perturbando con ello su función como medio de circulación... lleva a cabo una operación totalmente correcta al emitir billetes del papel sin valor, que no poseen otra cosa del metal que su denominación monetaria. Mientras que la moneda de oro evidentemente sólo representa el valor de las mercancías, en la medida en que éste se halla evaluado en oro o representado como precio de oro, el signo de valor parece representar directamente el valor de las mercancías... estas leyes no sólo aparecen invertidas en la circulación de los signos de valor sino que aparecen extinguidos en ella, ya que el papel moneda, si ha sido emitido en cantidad apropiada, lleva a cabo movimientos que no le son peculiares como signos de valor, mientras que su movimiento peculiar, el lugar de provenir directamente de la metamorfosis de las mercancías, surge de la violación de su correcta proporción con respecto al oro. ¹³⁷

De ésta manera tenemos que el curso de dinero es una expresión de la circulación mercantil, en donde el dinero tiene ya un movimiento propio; de ésta manera la expresión ya no es congruente con su fundamento, que es la totalidad de actos de intercambio mercantil; luego, el movimiento de los signos de valor aparece violando todas las leyes de su fundamento, y sólo requiere referirse al curso del dinero. El movimiento de los signos de valor representa el curso del dinero, y el curso del dinero representa la circulación de mercancías. Tenemos una serie de representaciones. El momento dos del dinero, como medio de circulación se caracteriza por proceder por representaciones, en donde los representantes toman autonomía respecto de “lo representado”, pero aún no constituyen un propio contenido, siempre se refieren a una presencia primera.

¹³⁷ *Contribución*, págs. 110-111.

El segundo momento del dinero, responde a una representación de las mercancías, y a una primera autonomía del dinero, y por ende del valor. Lo representado son las mercancías, el representante, el dinero o el valor vuelto autónomo, el cual no es fin en sí mismo, y como representante apenas desarrolla las condiciones que le permiten reproducir su propio contenido. Por ello el signo de valor, es la última parte de éste momento, pues aquí el dinero ya ha *superado* su momento como medio de circulación (poniendo un representante de sí mismo), y ahora están las condiciones para que comience su movimiento propio.

V. El dinero como dinero: la concreción material de la riqueza, o el momento singular del dinero.

El último momento del dinero, Marx en *El capital* sólo lo refiere así “Dinero”, y es cuando el dinero funciona *como dinero*. Parecería tautológico, pero a lo que se refiere nuestro autor es a que el dinero llega a su *concepto*, o sea cuando la estructura de “la cosa” coincide con “la cosa” misma. Para explicar esto tendremos que explicar cada un de los momentos hasta ahora expuestos, y justificar el acomodo.

A. La contradicción entre el dinero como dinero y el dinero como fin en sí mismo.

Desde nuestro punto de vista éste es el momento más complejo y difícil en la argumentación, pues por lo menos hay cuatro textos muy desarrollados, en donde nuestro autor quieren dilucidar la problemática: *El capital*¹³⁸, la *Contribución*¹³⁹, el *Urtex*¹⁴⁰ y los *Grundrisse*¹⁴¹. Indiquemos el problema, en dichos textos.

En “El capítulo del dinero” de los *Grundrisse*, Marx considera que el dinero como dinero es su “tercera determinación”, y consiste en la unidad de las dos determinaciones primeras, o sea medida de los valores y medio de circulación, y como tal unidad, tiene una

¹³⁸ *El capital I/1*, todo el apartado “3. El dinero”, págs. 158-178.

¹³⁹ *Contribución*, págs.111-143

¹⁴⁰ Por *Urtex* entendemos la versión primitiva de la *Contribución*, véase: Marx, Karl, “[1] Fragmento de la versión primitiva de la *Contribución a la crítica de la economía política (1858)*”, en *ibíd.*, págs. 185-280. La discusión indicada se encuentra en: págs. 185-226, y 246-272.

¹⁴¹ *Grundrisse 1*, págs. 138-174

existencia autónoma a la circulación, con la cual es “fin en sí mismo”¹⁴². Pensar el dinero como fin en sí mismo nos llevaría a modificar la fórmula $M - D - M$, en $D - M - D$, lo cual ya nos hablaría propiamente de una “*circulación de dinero*”, y no sólo de un *curso*, pues la mercancía dineraria, sería punto de partida y llegada, o el elemento permanente¹⁴³. Nuestro autor en dicho capítulo, está pensando que el dinero cuando se presenta como un fin en sí mismo, necesariamente tiene que presentar la forma $D - M - D$. Observemos:

Pasamos ahora a la tercera determinación del dinero, la que resulta inmediatamente de la segunda forma de la circulación: $D - M - M - D$; en esta forma el dinero se presenta no solamente como *medio* y tampoco sólo como *medida*, sino como fin en sí mismo, y por ello sale de la circulación exactamente como la mercancía determinada que ha cumplido su ciclo, y de *marchandise* (mercancía) se ha convertido en *denrée* (género).¹⁴⁴

Como se puede observar el dinero como dinero = el dinero como fin en sí mismo, y el movimiento que describe es $D - M - D$. Sin embargo Marx se tropieza con dos problemáticas de suma importancia. Por una parte la idea absurda que tiene esa circulación en términos cualitativos; y en la otra la imposible existencia de dicha fórmula si no está anclada a la producción.

Primero, en la fórmula $M - D - D - M$, los extremos se diferencian cualitativamente pues, ambas son mercancías diferentes; mientras que en $D - M - M - D$, el dinero

¹⁴² “Aquí se presenta primero como fin absoluto, al servicio de cuya realización están el cambio y el comercio de mercancías. Segundo: esto implica ya que el dinero no vale ni sólo como medida, ni como medio de cambio, ni como una y otra cosa solamente sino que posee también una tercera determinación. El aparece aquí ante todo como fin en sí mismo, y el mercado y el cambio sirven para su simple realización” (*Ibíd.*, pág. 137). “La tercera determinación del dinero en su desarrollo presupone las dos primeras y constituye su unidad. El dinero tiene, pues, una existencia autónoma fuera de la circulación; ha salido de ella.” (*Ibíd.*, pág. 152)

¹⁴³ Nuestro autor en los Grundrisse nos dice que no sólo debe considerarse “circulación” de dinero porque el dinero cuando sea punto de partida y llegada, sino que lo es también porque es el único elemento duradero: “La circulación consiste meramente en la repetición simple o la alternancia de la determinación de mercancía y dinero, y no porque el verdadero punto de partida sea también el punto de retorno. A ello se debe que, cuando se considera la circulación simple como tal, y siendo el dinero el único elemento duradero, se le denomine simplemente circulación monetaria o del dinero” (*Ibíd.*, pág. 200). (Aquí hay que anotar que en alemán éstas dos últimas expresiones se encuentran como “Geldumlauf” y “Geldzirkulation”, es decir siguiendo nuestro criterio, como “curso del dinero” o “circulación de dinero”, (*Marx-Engels Werke* 42, pág. 185). Como ya indicamos, Marx en los Grundrisse, no diferencia todavía entre curso del dinero (*der Umlauf des Geldes* o *Geldumlauf*) y circulación de dinero (*Geldzirkulation* o *zirkulation des Geldes*). Desde nuestro punto de vista la diferenciación no está porque no es la mercancía, sino el dinero, de donde comienza su análisis. En *El capital*, “circulación de mercancías” (*warenzirkulation*) = dinero, o cuando el dinero tiene un curso (*Der Umlauf des Geldes*), lo cual sólo sucede en la “circulación simple”.

¹⁴⁴ *Ibíd.*, pág. 151.

cualitativamente siempre es el mismo, por lo que los extremos sólo se pueden diferenciar cuantitativamente. Una circulación como la segunda que no tenga como fin una diferencia cuantitativa es absurda, no tiene sentido comprar una mercancía para venderla al mismo precio. Es un sin sentido, el dinero como fin en sí mismo en la circulación simple, o de intercambio de equivalentes.

Segundo, si el dinero como fin en sí mismo no está relacionado a la producción, es decir, si no forma una totalidad de producción y circulación, el dinero no es “productivo”¹⁴⁵, o tiene un mero efecto disolvente sobre la comunidad, sin formar una cohesión social. Cuando el dinero como fin en sí mismo está relacionado con la producción, quiere decir que la actividad productiva humana, tiene como medio y fin, el conseguir dinero, y la actividad productiva así planteada sólo puede ser el *trabajo asalariado*; pero el dinero así ya no es dinero como dinero, sino dinero como capital:

En la determinación simple del dinero mismo está implícito que puede existir como momento desarrollado de la producción solamente allí donde existe el *trabajo asalariado*, y que allí, en lugar de disolver la forma de la sociedad, el dinero es más bien una condición de su desarrollo y una rueda motriz para el desarrollo de todas las fuerzas productivas, materiales y espirituales.¹⁴⁶

Tenemos una contradicción, pues el dinero como dinero, siendo fin en sí mismo, sólo puede existir como D – M – D, y al mismo tiempo esa no puede ser su circulación, pues esa forma ya refiere al capital. Más adelante, en “El capítulo del capital”, diferencia el dinero como dinero del dinero como capital¹⁴⁷, pero no nos soluciona la cuestión, del dinero como fin en sí mismo y el dinero como dinero.

¹⁴⁵ Marx anota cómo en España en “La época antecedente al desarrollo de la sociedad industrial moderna...” (*Ibíd.*, pág. 160), al tener como fin los metales preciosos de América y conseguirlos directamente y no cómo resultado y premisa (supuesto) de la circulación de mercancías, allí el dinero “empobreció a la nación” (*Ibidem.*). El dinero como fin en sí mismo, no está anclado al proceso de producción que se llevaba en España, y por tanto tuvo un efecto disolvente de esa nación. Aquí el dinero no es “productivo”.

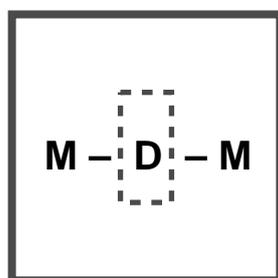
¹⁴⁶ *Ibíd.*, pág. 158.

¹⁴⁷ “El dinero como capital es una determinación del dinero que va más allá de su determinación simple como dinero. Puede considerarse como una realización superior, del mismo modo que puede decirse que el desarrollo del mono es del hombre. De esta manera, sin embargo, se coloca la forma inferior, como un sujeto dominante, sobre la superior. Sea como fuere, el dinero como capital se diferencia del dinero como dinero... el capital como dinero parece ser la regresión del capital a una forma inferior. No obstante, se trata solamente del mismo que es puesto en una particularidad, que existía ya antes de él como no-capital y que constituye uno de sus supuestos” (*Ibíd.*, pág. 189). Se puede notar que aún no resuelve la discusión del todo.

En el *Urtext* es donde más se desarrolla la discusión, y al parecer donde resuelve la contradicción entre un dinero como dinero y el dinero como fin en sí mismo¹⁴⁸. No es que en la *Grundrisse* no estén señalados los siguientes momentos, sino que en la versión primitiva a la *Contribución* están mejor diferenciados y completamente resueltos y por tanto su exposición resulta más clara.

El dinero como mediación de la circulación de mercancías. El primer argumento allí vertido, es que en la *circulación mercantil simple*, donde existe un intercambio de equivalentes, el dinero, en tanto que valor vuelto autónomo respecto de la mercancía, corporizado en una mercancía particular, oro o plata (material dinerario), es *mediación* de la circulación de las mercancías y como tal tiene una presencia evanescente. Como ya se dijo, aquí el valor adquiere una autonomía momentánea. Es donde el dinero funciona como medida de los valores y medio de circulación. Véase nuestro esquema 4, en donde la figura geométrica punteada siempre es el movimiento del dinero, y la figura geométrica con líneas continuas es la circulación mercantil.

Esquema 4. El dinero como mediación.



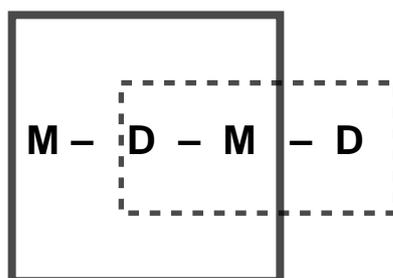
- Circulación de las mercancías
- - - - - Movimiento del dinero

El dinero como resultado y mediación de la circulación de mercancías. El segundo argumento versa sobre el dinero, no sólo como *mediación* y de la circulación mercantil,

¹⁴⁸ *Urtext*, véanse en especial “6. Pasaje al capital”, págs. 246-272.

sino como su *resultado*¹⁴⁹. Éste es un movimiento contradictorio ya que, el dinero surge de la circulación simple, nace de ésta, y siendo fin en sí mismo, no puede tener otra forma que D – M – D; sin embargo “atrapado” en la circulación mercantil simple, ésta forma puede existir *formalmente* pero no puede tener su *contenido* adecuado. Más fácil, el contenido del dinero es el valor autónomo respecto de la mercancía, cuando el valor es fin en sí mismo, no puede tener otro contenido que acrecentarse; éste no se encuentra en la circulación simple porque ésta es de intercambio de equivalentes. Como resultado de la circulación mercantil simple, el dinero como “fin en sí mismo” existe pero sólo formalmente hablando, no su contenido¹⁵⁰. Véase nuestro esquema 5, en donde hemos puesto al dinero como dinero, y su forma propia de circulación como resultado de la circulación de mercancías.

Esquema 5. El dinero como resultado.



Ésta forma indica Marx, es como un “accidente” de la circulación de mercantil. Aparece como un resultado al margen de la sociedad, como algo externo y natural. La forma autónoma del valor que tiene cuerpo en el dinero y su forma peculiar de movimiento en tanto que fin en sí mismo, tiene un efecto disolvente para los pueblos o naciones que

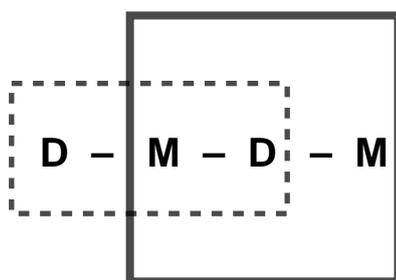
¹⁴⁹ “El dinero no es una forma simplemente mediadora del intercambio de mercancías. Es una forma del valor de cambio nacida del proceso de circulación; un producto social que, a través de las relaciones entabladas por los individuos en la circulación, se genera a sí mismo. No bien el oro y la plata (o cualquier otra mercancía) se han desarrollado como medida del valor y medio de circulación...se convierten en dinero, al margen de la participación y voluntad de la sociedad” (*Ibíd.*, pág. 257). “El dinero proviene de la circulación como resultado de ésta, es decir, como existencia adecuada del valor de cambio, equivalente universal que es para sí y persiste en sí” (*Ibíd.*, pág. 259)

¹⁵⁰ “...el movimiento real de la forma D-M-D no existe en la circulación simple, donde sólo se transfieren equivalentes de la forma de la mercancía a la del dinero y viceversa. Si intercambio un tálero por una mercancía que vale un tálero y vuelvo a cambiar la mercancía por un tálero, estamos ante un proceso carente de contenido...Que esa forma existe en cuanto tal, es evidente; dejando de lado la cantidad, la forma dominante del comercio consiste en intercambiar dinero por mercancía y mercancía por dinero...Aquí debemos considerar únicamente la significación; el ulterior resultado preciso no cae dentro de la circulación propiamente dicha” (*Ibíd.*, págs. 259-260)

no tienen las condiciones productivas adecuadas, como ya vimos; esto es, el valor vuelto autónomo, puede presentarse en múltiples pueblos y naciones como una forma, pero si no se desarrolla en contenido, dicha se presenta como “maldita” y es denunciada¹⁵¹.

El dinero como premisa y mediación de la circulación de mercancías. Éste momento no lo localizamos en el texto de Marx, pero si seguimos sus desarrollos, cabría la posibilidad de que exista un dinero fin en si mismo (valor autónomo) sólo como premisa y mediación de la circulación de mercancías. Entonces sólo indicamos dicho momento. En forma simplificada sería como nuestro esquema 6.

Esquema 6. El dinero como premisa.



El dinero como premisa, mediación y resultado de la circulación de mercancías. El último momento desarrollado por Marx, es cuando el valor devenido autónomo en el dinero, no sólo es resultado y mediación sino también premisa del proceso de la circulación. El hombre de Tréveris dice aquí que cuando predomina la forma $M - D - M$, se da una “autonomización del valor de uso”, y si es dominante $D - M - D$, una “autonomización del valor de cambio”¹⁵², ya que el primero tiene como finalidad el consumo y el segundo el acrecentamiento del valor.

El valor vuelto autónomo requiere que el dinero se conserve como dinero, es decir que sea fin en sí mismo, y para que el valor se conserve (“permanecer-en-si-mismo”¹⁵³, “mismidad”) no lo puede hacer bajo la forma de tesoro (la cual aún no analizamos) porque ahí está completamente inutilizada, es decir fuera de la circulación; la conservación del valor es igual a su acrecentamiento, ambas coinciden¹⁵⁴. Esa característica del valor de

¹⁵¹ Marx hace la anotación de que Aristóteles denuncia la forma $D - M - D$, como crematística y la califica de antinatural y contraproducente. (*Ibid.*, págs. 257-258).

¹⁵² *Ibid.*, pág. 261.

¹⁵³ *Ibid.*, pág. 262.

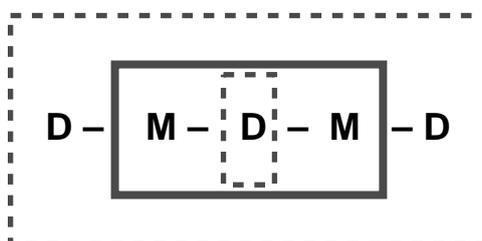
¹⁵⁴ *Ibid.*, pág. 267.

permanecer como sí mismo a partir de su acrecentamiento, significa su autovalorización (“autodeterminación”), y ello es el plusvalor:

La conservación del valor de cambio en cuanto tal por intermedio de la circulación, aparece al mismo tiempo como su aumentarse y esto significa su autovalorización, su ponerse activamente a sí mismo como valor creador de valor, como valor que se autorreproduce y gracias a ello se conserva, pero al propio tiempo como *valor* que se pone, es decir como plusvalor. En el atesoramiento este proceso es aún puramente formal.¹⁵⁵

Este momento nos lleva a determinaciones que aún no podemos ni vamos a exponer, sin embargo es importante ponerlo de manifiesto, porque nos muestra que el dinero como fin en sí mismo (valor refiriéndose a sí mismo), aún no cabe dentro del concepto de dinero, solo es posible su forma. Forma y contenido sólo en el concepto de capital, en donde el dinero ha dejado de ser “cosa palpable” y ahora es “proceso”¹⁵⁶. Aquí el dinero como resultado coincide con su premisa, y por tanto la circulación ya no sólo “pone”, sino “supone” al dinero, y como tal, la forma del valor autonomizado (fin en sí mismo) coincide también con su contenido (acrecentamiento del valor). El momento que expone Marx, es el dinero (el valor autónomo) como premisa, mediación y resultado de la circulación de mercancías, tal y como lo mostramos en nuestro esquema 7.

Esquema 7. El dinero como premisa, mediación y resultado.



Es por ello que, ya en la *Contribución*, nuestro autor nos dice que el dinero como dinero, puede llegar a presentar el movimiento D – M – D (fin en sí mismo), pero no puede ser proceso y constituir su propio contenido. Es decir, ocurre que se muestre en la

¹⁵⁵ *Ibíd.*, pág. 266.

¹⁵⁶ *Ibíd.* pág. 268.

circulación simple (posiblemente como resultado) su forma, pero no es proceso (acrecentamiento del valor), ya que aquí sólo hay intercambio de equivalentes; esa fórmula sólo es el “reflejo de un movimiento superior”¹⁵⁷, es decir el del capital.

En ése sentido la determinación del dinero como dinero, lógicamente tiene sentido sólo en la circulación simple $M - D - M$. De ésta manera las tres determinaciones de la mercancía dineraria (medida de los valores, medio de circulación y dinero) en tanto que dinero, estarían dentro de los momentos 1 y 2 que expusimos en las páginas inmediatamente anteriores, o sea, como *mediación* y *resultado* de la circulación mercantil. El comprar para vender, puede encontrarse en la circulación simple como resultado, y por tanto sólo tiene una existencia formal; aquello que la de un sentido racional (acrecentamiento del valor), es imposible en el modo de circulación vender para comprar. Cuando la “autonomización” del valor de uso predomina, la “autonomización” del valor, sólo puede existir formalmente y como resultado.

En *El capital* el momento, función o “determinación” del dinero en tanto que dinero, es sólo una exposición de los puntos anteriores. En éste alude algunas veces al dinero como fin en si mismo, pero ya no es un problema su resolución, la cual hará hasta el capítulo IV, “Transformación del dinero en capital”. De hecho ésta discusión está abordada así desde el *Urtex*t, en la parte “6. Pasaje al capital”¹⁵⁸, mientras que en la *Contribución* sólo hay una pequeña referencia cuando abre la última función del dinero¹⁵⁹. Por ello justificamos la introducción de ésta discusión en nuestra exposición, pues deber quedar claro la contradicción presentada en los *Grundrisse*, resuelta en todos sus sentidos en el *Urtex*t, expuesta claramente en la *Contribución*, y colocada en el lugar adecuado en *El capital*.

Por último podemos definir, de acuerdo a lo presentado, que la mercancía que funciona como dinero es sólo formalmente un fin en si mismo; en otros términos el dinero que funciona como dinero es su propia finalidad, pero no puede encontrarse en la circulación mercantil simple su contenido, sólo fu forma, y ésta es simplemente un resultado de la circulación misma de las mercancías. Aclarados en éste punto, se mantiene la fórmula $M - D - M$, y luego ya vimos como $D - M - D$, puede ser su resultado. Hemos llegado al final de la discusión, aemos ahora a la definición de *dinero* en *El capital*.

¹⁵⁷ *Contribución*, pág. 112.

¹⁵⁸ *Urtex*t, págs. 246-272.

¹⁵⁹ *Contribución*, págs. 111-114.

B. El dinero como dinero, el momento singular.

El dinero para Marx es una *mercancía*; pero es una que tiene cualidades específicas. La mercancía dineraria, tiene la función de medir los valores mercantiles, pues al ser equivalente general definitivo, puede ser el criterio de comparación de las magnitudes de valor de las mercancías particulares; la asignación de medida a dichas magnitudes se llama precio; las mercancías que adquieren la forma de precio, son ahora *dinero ideal*. La mercancía dineraria funciona además como *medio* del movimiento circulatorio de las mercancías, pues al ser equivalente general definitivo, todas las mercancías pueden *transformarse* en dinero o cambiarse de la forma mercantil a la dineraria. En su *curso*, el dinero no requiere la presencia del dinero real, y entonces pone un *representante* el cual hará dicha función. De ésta manera, la mercancía es *dinero simbólico*, y su valor tiene un *signo*.

Si una mercancía es medio de circulación (a través de un representante), y además medida de los valores, es *dinero*. El dinero es la *superación* de las dos determinaciones anteriores, por lo tanto, adquiere una nueva determinación como dinero. La mercancía dineraria en tanto que dinero (*unidad* de medio de circulación y medida de los valores), no puede presentarse ya, mediante un *representante* (símbolo), ni serlo sólo *idealmente*, sino que debe tener una presencia *real*.

Ahora reflexionemos en torno a la última parte de la definición de dinero, la cual nos refiere al *valor*. Nótese que en la primera función del dinero, habíamos dicho que la forma precio era infinita, es decir que cualquier cosa ideal o figuradamente podía ser dinero; esto quiere decir que a cualquier objeto se le podía medir como valor (asignarle un precio) aunque no lo fuera; entonces podemos decir, que aquí el valor de las mercancías adquiriría una independencia *ideal* o *figurada* respecto a las mercancías mismas. Es la forma más general de la autonomización del valor respecto de las mercancías, y tiene su expresión en que cualquier mercancía es potencialmente dinero.

En la segunda función del dinero, dijimos que el dinero era un medio de la circulación mercantil y su movimiento específico era un curso, por lo tanto la presencia del dinero era evanescente o se requería de manera momentánea, por ello era susceptible de ser representado por una corporalidad diferente o *símbolo*. El valor aquí es ideal en la mercancía, y real en el dinero, y cuando la primera se transforma en la segunda, el valor de la mercancía se realiza en el dinero, esto es, la mercancía realiza su precio. El valor tiene dos *existencias particulares*, una de manera ideal en la mercancía, otra de manera real en el dinero. De ésta manera, la existencia real del valor (en el dinero), es sólo un

momento del movimiento mercantil, y como tal puede representarse a través de un símbolo del dinero, el cual sólo será signo del valor. Podemos decir entonces, que la autonomía del valor respecto de la mercancía es particular y temporal, pues es real e ideal, y por tanto puede tener un signo, que relacione una y otra existencia particular.

En ésta tercera función del dinero, el dinero requiere estar en su corporalidad real, y como tal, su funcionamiento no está referido a la circulación de las mercancías. En éste sentido el dinero funciona como dinero "... allí donde su función, la desempeñe en persona o a través de un representante, lo *fija como figura única del valor o única existencia adecuada del valor de cambio*, frente a todas las demás mercancías en cuanto simples *valores de uso*."¹⁶⁰. Allí donde una mercancía se fija como la existencia *singular del valor*, y por tanto donde su autonomía se ha completado, es dinero.

Definiendo: la mercancía que es unidad funcional de medida de los valores y medio de circulación mercantiles, es dinero. Como dinero, no es dinero ideal, ni dinero simbólico, sino que se presenta como dinero real y su finalidad es él mismo. Ahora no sólo *mide y representa* el valor de las mercancías, sino que es su figura única, es decir, la única corporalidad que *es absolutamente valor*.

1. Atesoramiento

El primer momento del dinero como dinero es el atesoramiento. En la circulación mercantil hay un ciclo continuo de compras y ventas, en donde el curso del dinero es su expresión y además su *móvil*. Si el continuo de ventas y compras se para, el dinero por tanto se *inmoviliza*, y dice Marx, se transforma de moneda en dinero. Cuando el dinero funciona como dinero interrumpe su curso y es una propiedad inmueble.

La forma peculiar del atesoramiento es *vender sin comprar*, esto es, interrumpir la metamorfosis global de la mercancía en su primer movimiento (M –D), y por tanto el dinero que era un mediador, pasa a ser un *fin en sí mismo* (al igual que la venta). Pero el dinero sólo se *petrifica* en ésta fórmula, es decir se inmoviliza, sale de la circulación con la finalidad de mantenerse como una "reserva de valor". El dinero usa su valor de uso natural, en este caso, el oro, pues un determinado peso es igual a una determinada magnitud de valor (peso = valor), y si ingresa a la circulación se desgasta.

El dinero así inmovilizado, sacado de la circulación mercantil para conservarse, permanecer como sí mismo (valor), es *tesoro*, y el vendedor de mercancía que interrumpe

¹⁶⁰ *El capital I/1*, pág. 158.

su ciclo, es *atesorador*. Si nos remitimos a los momentos expuestos del dinero como fin en si mismo, el tesoro se acerca al dinero como *resultado de la circulación mercantil*.

La primera forma del atesoramiento se da en los inicios del intercambio mercantil, en donde sólo se convierte en dinero (oro y plata) el excedente, o la riqueza “superflua”. Aquí el dinero literalmente se *entierra*¹⁶¹, el tesoro tiene la forma de enterramiento, y corresponde a esa primera forma del intercambio mercantil, en donde se cambia sólo el excedente.

Sin embargo en una fase más desarrollada del intercambio mercantil, los productores deben asegurar una cierta cantidad de dinero, pues requieren una compra continua de mercancías extranjeras (como en la segunda forma del intercambio mercantil). Como se nota esto *comprar sin vender*, pero la forma previa que la permite es la del tesoro, *vender sin comprar*, o sea retirar el dinero que se consiguió en la circulación por la venta de una mercancía. Se nota una vez más que el dinero como fin en si mismo, es resultado de la circulación mercantil.

La distribución de los metales preciosos que funcionan como mercancía dineraria (o podríamos decir la distribución de cualquier mercancía que funcione como material dinerario), tiene también la forma de la *venta sin la compra*, pues los poseedores de mercancías que establecen relaciones de intercambio con el productor, *venden* y el distribuidor de metales preciosos no ha comprado.

El oro como tesoro, dice nuestro autor, despierta *la avidez de oro*, la “sed abstracta de enriquecimiento”¹⁶², y con ello su *poder* se se hace más fuerte, pues es la forma inmediata de la riqueza. Con ésta avidez, ésta “sed abstracta”, nada se escapa de convertirse en dinero; el dinero elimina toda las diferencias que existen en las mercancías particulares; y sin embargo el dinero sigue siendo una mercancía, es decir la mercancía

¹⁶¹ Véanse los ejemplos de Marx: *Ibíd.* págs. 159-160.

¹⁶² “El dinero es, por lo tanto, no sólo un objeto, sino el objeto, de la sed de enriquecimiento. Esta es esencialmente auri sacra fames [despreciable sed de oro]. La sed de enriquecimiento en cuanto tal, como forma particular de apetito, es decir como como forma diferente del deseo de una riqueza particular como por ejemplo el deseo de vestidos, armas, joyas, mujeres, vino, etc., es posible únicamente cuando la riqueza universal, la riqueza como tal, es individualizada en un objeto particular, es decir, cuando el dinero es puesto en su tercera determinación. El dinero por lo tanto no es solamente el objeto, sino al mismo tiempo la fuente de la sed de enriquecimiento. La sed de tener es posible también sin dinero. La sed de enriquecimiento es en cambio ya el producto de un determinado desarrollo social, no es algo natural, sino algo histórico...La sed de placeres en su forma universal y la avaricia son las dos formas particulares de la avidez de dinero. La sed abstracta de placeres presupone un objeto que contenga la posibilidad de todos los placeres. La sed abstracta de placeres efectiviza al dinero en su determinación de representante material de la riqueza; y la avaricia, solamente en cuanto él es la forma universal de la riqueza respecto de las mercancías como sustancias particulares suyas. Para retener el dinero como tal, la avaricia debe sacrificar y renunciar a toda relación con los objetos de las necesidades particulares, y así satisfacer la necesidad propia de la avidez de dinero como tal” (*Grundrisse* 1, pág. 157.)

dineraria, la mercancía general; lo general que tienen todas las mercancías (ser valor) ha salido de ellas y se ha fijado en una mercancía particular (oro); el dinero como una *abstracción real de la riqueza social*, tiene por tanto un cuerpo que es enajenable, adquirible, y con esto, su *poder social* puede ser privado, puede pertenecer a un particular.

De éste modo, la sed (o afán) de enriquecimiento es ilimitada, en términos cualitativos, pero limitada en términos cuantitativos, observemos por qué. Se ha dicho que una mercancía es valor de uso y valor; en su primer modo de existencia satisface una necesidad particular, y por ello es un elemento *particular de la riqueza material*; como valor, es *riqueza general*, y como tal, dice Marx, "... mide el grado de fuerza de atracción sobre los elementos de la riqueza material"¹⁶³, o sea la *riqueza social* de quien la posee.

El oro es una mercancía y sin duda tiene una existencia como valor y como valor de uso, pero además es la mercancía dineraria, por lo que es la forma corporal directamente social de todo trabajo humano. Su valor de uso, se desdobra como hemos visto, y es por ello que su forma natural coincide con las funciones que requiere como dinero. En términos cualitativos, un individuo cualquiera perteneciente a la sociedad burguesa, desearía oro (o el material dinerario) de manera ilimitada, pues se puede transformar en cualquier elemento de la riqueza particular; sin embargo esa capacidad se ve limitada por su cantidad, pues al tener un cuerpo, su finitud es precisamente dicha corporalidad.

La contradicción misma entre la finitud corporal y la infinitud de sus funciones, abre la puerta para que los individuos tengan como propósito que se incremente dicha mercancía que representa la riqueza general y social; por lo tanto al atesorador, sólo le queda *acumular*, retener el material dinerario, y con ello impedir que con él se compren cosas, es decir impedir que sirva para obtener elementos de la riqueza particular, objetos de disfrute; en términos completamente correctos es una *sed abstracta de enriquecimiento* pues sólo quiere enriquecerse, es decir su objeto no puede tener otra determinación que ser riqueza, y su intención es el "hacerse rico, por hacerse rico", es una necesidad sin determinaciones.

Por ello al atesorador le sucede que para acumular oro, requiere "no comer", ser frugal, no consumir las riquezas particulares, pues su dinero "se acaba", "se gasta". Retirar dinero de la circulación con el sólo fin de acumularlo, hacerse *abstractamente rico*, es su intención, y para ello necesita producir más y vender más: "Laboriosidad, ahorro y

¹⁶³ *El capital I/1*, pág. 162.

avaricia son pos consiguiente sus virtudes cardinales; vender mucho, comprar poco, la suma de su economía política”¹⁶⁴.

El afán de enriquecimiento, es decir el acumular oro y plata (o de cualquier mercancía que funcione como dinero), crea un mercado de dichos metales, en donde, por un lado se se compran y se venden independientemente de sus funciones dinerarias. Menciona Marx que se crea una “forma estética”, que consiste en la posesión de oro y plata.

El último argumento versa en torno a la funciones que tiene el atesoramiento en la circulación metálica de un país o territorio delimitado. Se puede decir que el tesoro cumple un función “amortiguadora” de curso del dinero, o mejor dicho de la relación entre la cantidad de dinero que requiere la circulación y la cantidad de dinero existente. Ya se sabe, que las variaciones de la masa de dinero en curso tiene que ver con la velocidad, la masa de las figuras monetarias del material dinerario, y la sumatoria de precios. El tesoro afecta principalmente a la masa monetaria, pues ésta tiene que ser “flexible”, es decir tiene que tener un cierto grado de libertad para expandirse o contraerse, o mejor dicho tiene que poder adecuarse al movimiento circular de las mercancías.

La relación que requiere ser casi exacta, o digamos, la relación cuantitativa que tiene que se aproximada es entre la masa de dinero realmente en curso y el grado de saturación de dinero en la esfera de la circulación, y por tanto la masa del material dinerario *disponible* tiene que ser mayor a la que está en curso. Usando nuestras ecuaciones tenemos:

$$1) \quad Dt = m_j MC + T$$

En donde Dt: dinero disponible o total, y T: tesoro, o dinero en forma de tesoro.

$$2) \quad \text{Entonces: } m_j Mc = Dt - T$$

$$3) \quad \text{Por lo tanto: } \Delta m_j T = (-) \Delta m_j MC$$

Haciendo algunos sencillos ajustes matemáticos y sabiendo que la variable independiente es la masa de medios de circulación, podemos decir que la cantidad de dinero que atesora un país (en éste nivel todavía abstracto de análisis), está en relación

¹⁶⁴ *Ibíd.*, pág. 163.

inversa a la masa de dinero en curso, pues el dinero total o disponible es igual a la masa de medios de circulación más el dinero atesorado. De éste modo el tesoro juega un papel “amortiguador”, es aquello que permite al curso dinerario adecuarse a la circulación mercantil; desde nuestro punto de vista, sería el nivel básico de desarrollo para llegar a las contemporáneas y deslumbrantes “reservas internacionales”, desde el concepto de dinero de Marx.

2. Medio de pago

El segundo momento del dinero como dinero es funcionar como medio de pago. La forma misma del medio de pago, puede ser sintetizada en dos sentencias: *Comprar sin pagar* y *vender para pagar*, lo cual nos muestra que ocurre la compra antes de la venta, pero no es aún *comprar para vender*. El medio de pago también se acerca al momento del *dinero como resultado de la circulación de mercancías*. Veamos por qué.

En primer lugar Marx acota muy bien que, de lo que se trata sigue siendo la circulación mercantil simple o “la forma directa de la circulación mercantil”¹⁶⁵, la cual consiste en la existencia de un poseedor que es representante de cierta cantidad de una mercancía particular y del otro lado, un poseedor que es representante de cierta cantidad de dinero, en donde existe una *equivalencia* entre la magnitud de valor de la mercancía particular y la del dinero. Hay pues una *relación de equivalencia* entre los representantes de cada polo, lo cuales pueden entrar en un acto de compra-venta.

Como ya vimos, el desarrollo de la circulación mercantil hace que la venta y la compra puedan separarse cronológicamente, y por lo tanto cabe la posibilidad de que la *venta de la mercancía* no coincida temporalmente con la *realización de su precio*; esto es, puede ocurrir que se de la transferencia efectiva de una mercancía de unas manos a otras, pero su consiguiente transformación en dinero no sucede.

La separación entre estos dos hechos (la venta de una mercancía y la realización de su precio), provoca que nuestro poseedor de mercancías transfiera su producto del trabajo, mientras que la contraparte, su comprador no asuma dicho papel, o digámoslo así, no ha sido un comprador “completo”, porque no le han transferido dinero. Ésta

¹⁶⁵*Ibíd.*, pág. 164. La determinación “forma directa” de la circulación de mercancías, nos recuerda un pasaje de los *Grundrisse* en donde Marx diferencia entre “circulación inmediata” y “circulación mediada por la banca”. La primera es cuando la circulación “parte de puntos infinitamente distintos” y retorna a “puntos infinitamente distintos”; mientras que la segunda tiene un centro de gravedad que media los puntos de partida y retorno. (Véase, *Grundrisse* 1, págs. 118-119)

escisión en general, dice Marx, se da por la desigualdad en los tiempos de producción de las diversas mercancías.

Es notorio que ha ocurrido una *compra sin pago*, esto es, el comprador ha obtenido un valor de uso y no ha devuelto (en su totalidad o en una parte), la cantidad de dinero equivalente; el comprador ya ha adquirido la mercancía, y el comprador no ha obtenido en su totalidad o en una fracción, su contraparte dineraria. Pero de ningún modo el vendedor puede ser feliz sin su dinero previsto, por lo que debe confiar en que el otro ha de restablecerle en un futuro su cantidad de dinero; el individuo comprador entonces, se pone como el *representante* de un *dinero futuro*, esto es, la garantía de pago, es el individuo mismo¹⁶⁶. Los representantes de las mercancías sufren con ello un cambio de forma en sus personificaciones económicas: el vendedor deviene *acreedor*, y el comprador, *deudor*. El dinero de ésta manera como una promesa de pago, como dinero futuro, es *medio de pago*.

En una primera instancia, los roles de acreedor y deudor están completamente ligados a la circulación mercantil, y como tal su parición es momentánea. Pero ya en ésta primera instancia, dichos papeles son susceptibles de existir *fuera* de la circulación mercantil. Nuestro autor menciona dos ejemplos históricos, en donde sólo indica cómo dichos papeles están en el margen del movimiento mercantil. El primero, es en el “mundo antiguo”, en donde la lucha de clases allí tomó la forma de “deudores versus acreedores”, que tiene su terminación en Roma con la decadencia del deudor plebeyo, el que luego fue sustituido por esclavos. El segundo, es en la “Edad Media”, la cual también tomó la misma forma que termina con la decadencia del deudor feudal. La peculiaridad de los roles acreedor y deudor es que se mantiene como una relación dineraria, y al mismo tiempo puede existir al margen de la circulación. Lo cual no hace más que mostrar que allí el dinero funciona como dinero, y nos hace pensar que se aproxima al dinero como resultado y mediación de la circulación mercantil. Observemos éste argumento.

El funcionamiento del dinero como medio de pago, nuestro autor lo expone en 4 momentos, los cuales nos van a ayudar a explicar específicamente su movimiento:

1. Primero, el dinero funciona como *medida de valor*. El dinero asigna un precio a la mercancía, con lo cual al mismo tiempo se está *midiendo* la obligación del comprador, es decir *cuánto* dinero tiene que *pagar* a su acreedor en un tiempo determinado.

¹⁶⁶ Tal y como Marx comentaba en algunas reflexiones en torno al “crédito” en 1844, en los *Extractos a Mill*. Aunque aún no es crédito, el medio de pago es el fundamento del mismo.

2. El dinero funciona como *medio ideal de compra*. En el acuerdo que se establece entre deudor y acreedor, lo que tiene lugar es una *promesa de pago*, que ya vimos tiene como garantía la confianza de un individuo mismo. Dicha promesa hace que la mercancía cambie de manos, pero en rigor, la mercancía no se ha transformado en dinero. Digámoslo así, la mercancía se ha transformado en un *dinero futuro*, en una *promesa dineraria*.
3. Vencido el plazo acordado para que el dinero sea transferido efectivamente a las manos del acreedor, el dinero funciona como *medio de pago*, y por tanto es su momento de entrada a la circulación mercantil (funciona por tanto como *medio de circulación*).
4. El dinero funciona como *tesoro*. El dinero que entra a la circulación mercantil, no se transforma en mercancía, sino en tesoro, y esto ocurre porque la metamorfosis de la mercancía se ha interrumpido en la venta (M – D). Lo cual no indica que el dinero se ha sacado de la circulación para conservarse como dinero.

Como se puede observar en estos cuatro pasos, el dinero ya no ha mediado el proceso de circulación de las mercancías, pues como medio de pago, sólo ingresa a la circulación una vez que la mercancía ya ha salido a la esfera del consumo. El dinero lo que ha hecho es terminar el proceso, y ha salido de la circulación para convertirse en tesoro. El acreedor vende para conservar la mismidad del dinero; el dinero se ha convertido en el fin de la venta. El dinero funciona como fin en sí mismo, el cual sólo es un resultado de la circulación.

Demonos cuenta de las diferencias entre vendedores; un individuo cualquiera en la circulación mercantil simple, pone en venta su mercancía con el único fin de conseguir otra mercancía que le permita satisfacer sus necesidades. Pertenece por tanto, al circuito vender para comprar, vender para consumir: M – D – M. El atesorador por el contrario, pone en venta su mercancía para conservar el dinero como sí mismo, y por ello interrumpe la transformación del dinero en mercancía, o lo que es lo mismo, reprime sus necesidades para acumular dinero en forma de tesoro; éste toma la forma de vender sin comprar, o vender para atesorar: (M – D)... T. El último vendedor, es el comprador endeudado, el cual ha vendido sin comprar, pero no para acumular dinero, sino que, lo ha hecho para pagar; su movimiento describe un vender sin comprar, pero es un vender para pagar: (M – D)... T; su culminación en tesoro ya la vimos en el momento 4 del medio de pago.

Tenemos una serie de procesos muy peculiares en el dinero como medio de pago. Podríamos decir que sucede una inversión en la metamorfosis global de las mercancías sin que la circulación tenga la forma propia de comprar para vender; esto es así, porque un poseedor antes de vender, puede comprar con una promesa de dinero, o sea, antes de vender, puede comprar; de ésta manera una mercancía se realiza como valor de uso (se consume), si haberse transformado en dinero, mejor dicho, solamente transformándose en dinero futuro. El dinero ideal se transforma en dinero futuro, luego en dinero real; en otros términos, la mercancía realiza su precio con un título jurídico que le asegura una cantidad de dinero que puede reclamar en un plazo posterior. La primera metamorfosis sucede en segundo lugar, mientras que la segunda sucede primero.

- 1) Vender para comprar, $M1 - D - D - M2$
- 2) Inversión: comprar sin pagar y vender si comprar, $D - M2 \dots M1 - D$
- 3) Forma completa: Dinero futuro – $M2 \dots M1$ – Dinero atesorado

La forma peculiar del medio de circulación es $D_f - M2 \dots M1 - D (T)$, lo que os dice que, primero, se realiza una compra con un dinero futuro (medio ideal de compra), es decir una persona 1 ha adquirido una mercancía 2 sin dinero o con dinero futuro, y con ello se ha endeudado; como deudor requiere vender su mercancía, que es la 1, para poder pagar; una vez realizada la venta y cumplido el plazo con su acreedor, traslada ese dinero que consiguió con la venta a las manos de su acreedor, y dicho dinero se transforma en tesoro, pues ya no está en la esfera de la circulación. La promesa de pago ha hecho que la mercancía 2 circule, nuestro deudor vende su mercancía, y entre la 1 y la 2 no hay continuidad; el dinero que paga es tesoro. Como se nota, la mera discontinuidad entre las metamorfosis de la circulación mercantil simple, hace posible su inversión, y como tal, el dinero como fin en sí mismo (para saldar un deuda) es resultado del movimiento circular mercantil.

Estas son las determinaciones únicamente cualitativas del medio de pago, y ahora siguen las determinaciones cuantitativas, las cuales desembocan en unas cuantas más cualidades del movimiento de los medios de pago.

El primer paso para comprender el movimiento cuantitativo de los medios de pago, es comprender que las *obligaciones vencidas* (o cantidades de dinero que inmediatamente requieren ser compensadas por el deudor) representan (por tanto son iguales cuantitativamente a) la *suma de los precios de las mercancías* que ya se vendieron, pero no se han pagado. Luego, la masa de dinero real (y no de medios de

circulación) que se requiere para realizar los precios de las mercancías que ya se vendieron, depende inversamente de la velocidad del *curso* de los medios de pago.

1. $ObVn = \sum P$

En donde ObVn: obligaciones vencidas

2. $\Delta \eta MP = (-) \Delta V [*]$

En donde MP: dinero que funciona como medios de pago

[*] V siempre refiere aquí a la velocidad de curso de los medios de pago.

3. Por lo tanto: $\eta MP = ObVn / V$, o $ObVn = \eta MP * V$

La variación en la velocidad del curso de los medios de pago tiene un efecto negativo a la masa de dinero real que se requiere para pagar las obligaciones vencidas, porque como ya se vio en la parte dedicada a los medios de circulación, ésta hace que una cantidad de dinero se multiplique. Marx, pone dos determinantes para la velocidad del curso de los medios de pago: 1) la *concatenación* (sucesión) entre deudas, es decir entre las relaciones entre deudores y acreedores, que permite que un acreedor 1, que recibió su pago de su deudor 1, a su vez le transfiera ese dinero a un acreedor 2; y 2) el *lapso* (o tiempo determinado) que se establece entre los diversos plazos de pago.

Advertimos al lector, para que se más fácil la comprensión de ésta parte, que pensemos que Marx hace una especie de “símil” con las determinaciones cuantitativas del curso del dinero o del dinero como medio de circulación. En el caso de las obligaciones vencidas son literalmente una *representación* de la sumatoria de precios de mercancías que ya fueron vendidas a crédito; de ésta podríamos decir, que cierta proporción del “dinero futuro” (promesas de pago) es igual al dinero ideal “pasado”, pues se refiere sólo a las obligaciones vencidas: $d Df = Dip$ (donde d sería la proporción y por tanto sería menor a 1, $d > 1$). La masa de medios de pago tiene su “símil” con la masa de medios de circulación, y se diferencian en que los primeros no funcionan como medios de circulación, pues la mercancía ya circuló. De igual manera el curso de los medios de pago tiene una función parecida al curso del dinero, y ambos tienen velocidades determinadas. La diferencia entre uno y otro, es que el curso del dinero, o del dinero como medio de circulación, es y expresa una concatenación de metamorfosis; aquí la conexión es el

curso del dinero, y al mismo tiempo la expresa. El curso de los medios de pago, es diferente pues *sólo expresa* una conexión ya establecida, y no es la conexión misma.

Tomando en cuenta esto, nuestro autor recuerda el proceso del curso del dinero, y menciona que la “simultaneidad y yuxtaposición”¹⁶⁷ (diferente a la sucesión) de las ventas, bajan la velocidad de dicho curso, mientras que en el curso de los medios de pago, sucede lo contrario. El fundamento de esa característica viene dada porque, entre más se concentren los pagos en un mismo lugar, se desarrollan instituciones y métodos para *compensar* los pagos. La compensación de pagos, debido a su concentración, consiste en que las deudas saldas de unos (una cantidad de dinero ha sido puesta en las manos de un acreedor) saldrán otras deudas (la misma cantidad de dinero pagará las deudas del acreedor). De ésta manera los pagos se van compensando, lo cual aumenta la velocidad del dinero como medio de pago, y al final queda un saldo final. Así puede obtener una relación cuantitativa:

Cuanto mayor sea el volumen alcanzado por la concentración de los pagos, tanto menor será relativamente, el saldo final, y por tanto la masa de los medios de pago circulantes.¹⁶⁸

$$4. \Delta \nu \text{ CP} = (-) \Delta \eta \text{ MP}$$

En donde ν : volumen, y CP: concentración de pagos

La compensación de pagos trae una contradicción inmediata del dinero. Si opera una compensación de pagos, el dinero no funciona en su segunda determinación, o como medio de circulación. Analicemos. Si un mismo dinero sólido, va compensado las deudas, y va pasando como dinero (no como moneda) de unas manos a otras, el dinero contable funciona midiendo las obligaciones, es decir como medida de los valores, mide las deudas, las cuales serán compensadas con dinero real. De ésta manera, el dinero ideal pasó sin mediación alguna a ser dinero real; como ya han sucedido las ventas y sólo falta que se paguen, y como las deudas están concentradas en un mismo lugar, se requiere al dinero ya no como medio de circulación pues la mercancía ya no necesita moverse, sino como la existencia única del valor de cambio, que es el dinero como dinero. El dinero pasa del dinero ideal al real de manera súbita.

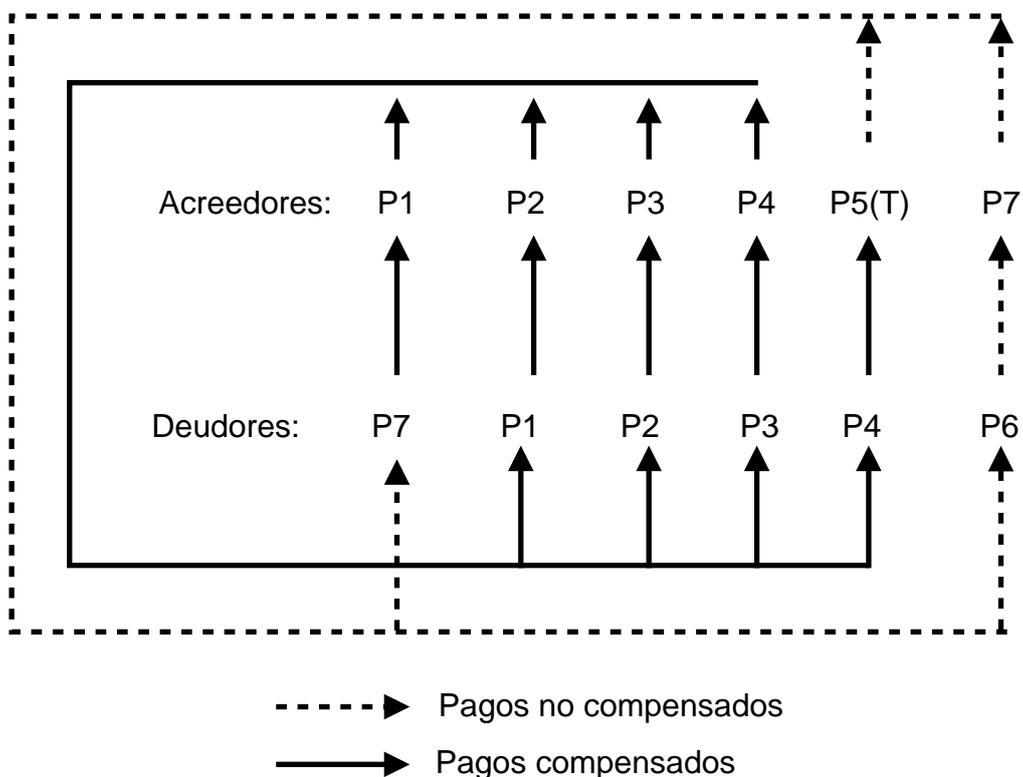
¹⁶⁷ *El capital I/1*, pág. 167.

¹⁶⁸ *Ibíd.*, pág. 168.

La contradicción se hace exterior en las crisis dinerarias, las cuales Marx las define de dos maneras: 1) como *fase* (momento particular) de una *crisis general* de la producción y el comercio; y 2) como una *crisis particular* que no influye directamente a la producción y al comercio, sino que se focaliza en el capital dinero y su esfera de acción. La situación a la que se refiere aquí, es a la que constituye una *fase*, la cual sólo puede suceder donde existe ya una cadena consecutiva de pagos y un “sistema artificial” de compensación *desarrollados*. Ahora ¿cómo podría suscitarse una situación crisis por las compensaciones de pagos? Pongamos un ejemplo.

Fijemos la atención en el esquema 8. Hay 6 acreedores y 6 deudores, y 7 personas. Supongamos que los plazos de todas las deudas aproximadamente vencen en una semana. Digamos que la persona 1 le debe a la 2, la 2 a la 3, y así hasta la persona 4 a la 5. Ahora, la persona 5, no le debe a nadie porque ha entendido a la perfección que para ser rico, requiere no deber, y gastar poco, y por tanto es un atesorador nato. En la cadena, existe una persona 6 que le debe a la persona 7, la cual a su vez le debe a la 1, ésta última en su papel de acreedor. Sin embargo la 6 no ha podido vender para pagar su deuda con la persona 7, y ésta al no recibir su dinero, no podrá pagarle a la 1. El individuo 1, confiado en que le pagaría el individuo 7, ha desembolsado y pagado a 2, lo cual ha comenzado una cadena de pagos, y el saldo final ha ido a parar a manos del atesorador nato. El individuo 1 ahora no tiene “ni un centavo”, y su existencia económica depende de la venta del individuo 6, del cual ni siquiera tiene idea de quien es. Hay que notar que si por alguna razón extraña, nuestro atesorador natural se hubiera relacionado con la 6, se hubieran podido compensar los pagos (línea punteada). Sin embargo no ha sido así y ha desembocado un “escasez” de dinero par el individuo 1. Una crisis general, sucedería cuando ningún individuo vendiera su mercancía, y por tanto no ocurriría una cadena de pagos, y habría necesidad de dinero real, el cual sería ya un fin en sí mismo.

Esquema 8. Compensación de pagos.



De ésta manera dice Marx, que el dinero está en una contradicción inmediata, pues ha pasado de ser dinero contable (ideal) a ser real, sin lugar a la mediación, lo cual puede traer como consecuencia una crisis dineraria con la especificidad ya señalada. En la crisis dineraria, que los agentes económicos la conciben como una “falta de dinero”, la antítesis entre el valor y el valor de uso llega a ser una “contradicción absoluta”¹⁶⁹. Esto es así, porque la “necesidad” de dinero muestra que el valor vuelto autónomo no puede ya medirse con ninguna mercancía. En su función como medio de cambio había la posibilidad de que el dinero se sustituyera y fuera remplazado por un símbolo, el cual iba a ser el signo del valor de las mercancías, y entonces la forma autónoma del valor que se requería en la circulación podía ser simplemente *representada*, porque su presencia era momentánea, fugaz. En una crisis dineraria, eso ya no sucede; las mercancías ya se han movido y sólo falta su equivalencia en dinero; mientras los pagos se compensen eso no tiene ningún problema, pero cuando por alguna circunstancia, como por ejemplo la

¹⁶⁹ *Ibíd.*, pág. 169.

satisfacción completa de una necesidad social (saturación de un mercado) y una o varias mercancías ya no se venden, puede desatar toda una serie de deudas sin pagar, y al final del camino desemboca en una crisis dineraria. Agrega Marx que en una situación crisis como la señalada, el dinero puede ser indiferente respecto a “la forma en que se manifieste”, pues puede ser que se pague en oro o en billetes de banco. Lo importante aquí es la significación del hecho: se requiere sólo dinero, y por tanto es un *fin en si mismo*.

El último argumento cuantitativo en torno al dinero como medio de pago es determinar la suma total de dinero en un territorio y lapso delimitado tomando en cuenta los medios de pago, aquí se desarrollan más cualidades del dinero como el *dinero crediticio*, el medio de pago general de los contratos, y las reservas en forma de medios de pagos. Expliquemos cada uno.

Primero observemos con todo detalle el argumento marxiano:

Si consideramos ahora la suma total de dinero en curso en un lapso determinado, tenemos que, estando dada una velocidad para el curso de los medios de circulación y de pago, dicha suma será igual a la suma de los precios mercantiles que hay que realizar más la suma de los pagos *vencidos*, menos los pagos que se compensan entre sí, menos, por último el número de recorridos en la cuales la misma pieza dineraria funciona alternativamente, ora como medio de circulación, ora como medio de pago.¹⁷⁰

Tenemos entonces que para Marx dadas las velocidades de los medios de circulación y de los medios pago:

$$1. Dt = \sum P + \sum ObVn - MP \text{ comp.} - D \text{ alt.}$$

En donde, MP comp.: pagos compensados, y D alt.: el dinero que funciona como medio de circulación y medio de pago.

Si se mira de cerca la ecuación propuesta por nuestro autor, tanto los pagos compensados como el dinero que funciona alternativamente como medio de circulación y medio de pago, pueden fácilmente ser puestas como un elemento de la velocidad de los

¹⁷⁰ *Ibidem*.

medios de pago y de los medios de circulación. Ahora, lo que quiere demostrar nuestro autor con esto, es que:

Por consiguiente, aunque estén dados tanto los precios como la velocidad del curso dinerario y la economía de los pagos, ya no coinciden la masa de dinero en curso y la masa de mercancías que circula durante cierto período, por ejemplo un día. Está en curso dinero que representa mercancías sustraídas desde hace tiempo a la circulación. Circulan mercancías cuyo equivalente en dinero no aparecerá sino en el futuro. Por otra parte, las deudas contraídas cada día y las que vencen *ese mismo* día, constituyen magnitudes totalmente incomensurables.¹⁷¹

Es decir el dinero en curso cuando existe una cantidad de medios de pago ya no puede *expresar* la circulación mercantil, porque hay mercancías circulando que aún no tienen su equivalente en dinero en la circulación, es decir aún no han sido pagadas, y lo serán hasta un período futuro; y porque hay un dinero “pasado”, es decir una cantidad de dinero que es equivalente a mercancías que ya fueron vendidas. Quizá comprender esto resulte complicado, pero pongamos un ejemplo sencillo, y con ello nos aventuramos a dejar más perplejo al lector por nuestra mala sencillez o quizá a aclararle mejor las ideas.

La primera relación cuantitativa es que el total de dinero en circulación en un momento y territorio delimitado debe estar compuesto por la suma de los precios y la suma de los precios de las mercancías que en ese momento determinado han vencido su plazo para ser pagadas; por ello decíamos que es un “dinero pasado”, que en el momento en que fue prometido fue un “dinero futuro”. En otros términos, el dinero que requiere la circulación debe ser igual a los precios de las mercancías que se venden y compra en ese instante más las obligaciones vencidas: $Dt = \sum P + \sum ObVn$

Veamos el ejemplo aritmético. Digamos que en la circulación hay 500,000 mercancías circulando, y que haciendo un promedio de sus precios individuales, cada una vale 20 \$; de ésta manera la sumatoria de precios es de 10,000,000 \$. Habíamos dicho que 1 peso era igual a 1 gramo de oro, por lo tanto, circulan aproximadamente 500,000 mercancías con 10,000 kg (10,000,000 gramos) de oro. Lo que estamos diciendo aquí es que hay una magnitud de valor (determinado tiempo de trabajo) equivalente entre las 500,000 mercancías y los 10,000 kg. de oro. Éste sencillo ejemplo nos muestra que el

¹⁷¹ *Ibíd.* pág. 170.

equivalente general expresa la magnitud de valor de las mercancías circulantes: 500,000 M = 10,000 kg. D

Ahora supongamos que la velocidad en que se venden y compran mercancías hace que cada figura monetaria áurea tenga que realizar el precio de dos mercancías, entonces la velocidad del curso del dinero es 2, y por tanto se requiere la mitad de oro para circular las mismas mercancías: 500,00 M = 5,000 kg. Oro. Las magnitudes de valor ya no son equivalentes. Si hubiera un símbolo de papel del oro podríamos regresar a nuestra ecuación originaria, pero reduciendo la cantidad de pesos: 500,000 M = 5,000,000 \$, en donde la masa de papel moneda sería sólo el *reflejo* de la circulación mercantil. Digamos que hay 5,000,000 \$ pesos de papel que representan 5,000 kg.

Lo que quiere exponer nuestro autor es que en la circulación mercantil, agregando el dinero como medio de pago, a esas cantidades se suman algunas otras. Pensemos en que a las 500,000 mercancías que *actualmente* están realizando sus precios, se agregan 100,000 que realizarán ese precio en un futuro; ese hecho no quita que las mercancías se agreguen a la circulación, por lo que ésta ha pasado a 600,000. Las mercancías que se sumaron no tienen pago, es decir no se puede tener su equivalente del otro lado de la ecuación, por lo que 600,000 M = 5,000 kg. de oro, expresados en peso sería igual a cinco millones de pesos. Del lado del dinero sin embargo, se agregan “precios pasados”, es decir, una cierta cantidad de dinero que ya no tiene su contraparte mercantil, porque esas mercancías ya fueron vendidas; estas son las deudas u obligaciones del deudor que se vencen en ese instante determinado; si las obligaciones vencidas se representan en 2,000,000 \$ tenemos que, el total de dinero es igual a las obligaciones vencidas más la sumatoria de precios, o sea, 7,000,000 \$ = 600,000 M, y con ello se ha perdido toda expresión del dinero respecto de las mercancías en circulación, pues ahora se requiere más oro (aproximadamente serían 5,000 kg + 2,000 kg. = 7,000 kg).

Si queremos perder todavía más esa expresión tendríamos que agregar las demás determinaciones de Marx: la velocidad de los medios de pago, sus compensaciones y las funciones alternas del dinero.

La velocidad del curso de dinero como medio de circulación ya fue dada, y quedaron 5,000 kg. de oro. La velocidad de los medios de pago aún no. Si cada peso que funciona como medio de pago realizó dos pagos, de los dos millones, queda 1. Ya tenemos que la sumatoria de precios, más las obligaciones vencidas, dadas sus velocidades de curso, son el dinero total. Dinero total = 6,000,000 \$, o = 6,000 kg. oro.

Ahora falta a esa cantidad restar la cantidad de dinero que compensó pagos y las funciones alternas del dinero. Digamos que en promedio, 1 peso al compensar dos pagos,

pudo circular dos veces como medio de circulación, por lo tanto 1 \$ ahora vale 4 \$. Dividiendo seis millones entre 4, nos quedan 1,500,000 \$, o 1,500 kg. de oro. Dicha cantidad de dinero aparenta circular 600,000 mercancías. Podemos hacer la ecuación exacta. Dadas las velocidades de los medios de circulación y de pago:

$$1. Dt = \sum P + \sum ObVn - MP \text{ comp.} - D \text{ alt.}$$

$$\text{Dinero total} = 5,000,000 + 1,000,000 - 4,500,000 = 1,500,000$$

Como puede observarse no hay relación de equivalencia entre la masa de mercancías que circulan y la masa dinero total en curso, por tanto ya no coinciden.

Las compensaciones de los pagos son una manera de reducir la cantidad de dinero real que queda en la circulación para mover las mercancías. La otra forma de reducción es el *dinero crediticio*. Éste consiste en que los propios certificados de deudas (es decir las promesas de pago, el “dinero futuro”) van circulando, o sea se van vendiendo y comprando, o mejor dicho, una promesa de pago anula una deuda, una deuda paga otra deuda; es decir, la finalidad es transferir las deudas de una manos a otras.

De ésta manera cuando se expande el sistema crediticio se extiende la función del dinero como medio de pago, o incluso se podría decir que la expansión de ambas va de la mano. El dinero entonces, desarrolla “formas propias de existencia”¹⁷², o sea formas que son dinero como dinero, fin en si mismo, las cuales ya no tienen ninguna referencia con las monedas de oro o plata, las cuales dice nuestro autor, sólo funcionan en pequeñas transacciones. El oro y la plata se pierden en el dinero crediticio, las grandes transacciones ahora son deudas dinerarias, promesas de pagos, billetes de bancos, las cuales al expandirse hacen que la masa de dinero real cada vez sea menor en la circulación. Como puede verse el dinero crediticio es un desarrollo del dinero como dinero, es una forma de existencia que ha puesto al dinero como su propia finalidad.

Si el dinero como medio de pago puede reducir la cantidad de dinero real existente en la circulación que funcione como una finalidad propia, puede a su vez colocarse fuera de la circulación mercantil sin la corporalidad áurea, o material dinerario. De ésta manera resulta sencillo colocarse al margen del movimiento mercantil, y eso sucede en un alto nivel de desarrollo de la producción mercantil.

¹⁷² *Ibíd.*

El dinero se convierte en la *mercancía general* de los contratos. Las rentas, los impuestos, etc., dejan de ser contribuciones en especie para convertirse en pagos dinerarios.¹⁷³

Esas existencias propias del dinero ya no tiene nada que ver con las mercancías, toda deuda y contrato, se hacen dinerarios con el desarrollo de la producción de mercancías. Marx concibe que ésta *transformación* de cualquier contrato y deuda pasen a regirse por dinero está totalmente anclada a la producción, y es por ello que vuelve a referir, a indicarnos algunos ejemplos históricos o concretos; la mayoría de ellos refiere a como cuando no existe una producción mercantil desarrollada, los impuestos o las rentas no pueden pedirse en dinero, pues éste aún no puede ser un resultado de la circulación de mercancías, y hace entonces sólo hace que ciertas relaciones productivas fracasen o destruyan ciertas relaciones primigenias, que necesariamente llevan al fracaso. O del otro lado cuando no aún no son dinerarias los contratos en general, y las condiciones permiten ser en especie, ciertas relaciones funcionales se conservan. Todo esto puede resumirse diciendo: cuando en ciertos momentos existen las condiciones productivas para la existencia del valor como autónomo y sea formalmente fin en si mismo, éste es un móvil de la sociedad misma; cuando no no están disuelve relaciones y lleva al fracaso ciertos intentos de su desarrollo.

Las dos conclusiones que nuestro autor obtiene como resultado son: 1) En todos los países o territorios delimitados en donde se las fechas de pago tengan una fijeza que sea de validez general y por lo tanto los pagos sean periódicos, se puede establecer una ley, la cual rezaría que la masa de medios de pago está en razón directa a la duración de los plazos de pago; esto es, de acuerdo a la velocidad de “la economía de los medios de pago”, entre más rápido circulen los medios de pago, menor es su masa, como ya vimos; y entre los plazos de pago sean más cortos, la velocidad aumenta, y si son más largo la velocidad disminuya, por tanto la masa y los plazos están en razón directa:

$$5. \Delta m_j MP = \Delta pP$$

En donde, pP: plazos de pago.

La segunda conclusión tiene que ver con la capacidad de sustitución de los medios de pago sobre el dinero real que funciona como dinero:

¹⁷³ *Ibíd.*, pág. 171.

El desarrollo del dinero como medio de pago requiere la acumulación de dinero para los vencimientos de las sumas adeudadas. Mientras que el atesoramiento como forma autónoma para enriquecerse desaparece con el avance de la sociedad burguesa, crece con ésta, a la inversa, bajo la forma de *fondo de reserva constituida por medios de pago*.¹⁷⁴

Lo cual es interesantísimo para las discusiones contemporáneas, puesto que ahora el atesoramiento pierde fuerza, mientras que se va desarrollando cada vez más “la economía de los medios de pago”, y no sólo eso sino que los fondos de reserva van siendo cada vez más una acumulación de promesas de pago, meros certificados de deuda, los cuales ya vimos no son medios de circulación, son dinero. Hoy se puede ver por ejemplo que las “reservas internacionales” en una parte son promesas de pago, o incluso los ahorros de empresas, etc. Éste punto debería ser desarrollado en otra parte, con más determinaciones, como por ejemplo cuando ya conociéramos el concepto de capital. Sin lugar a dudas, todo ese deslumbramiento, efervescencia, y glamour de “lo financiero”, tendría su fundamento, desde el concepto de dinero en Marx, en la básica y aparentemente arcaica, “economía de los medios de pago”.

3. Dinero mundial

Hemos llegado al último momento del dinero como dinero, el *dinero mundial*. La extensión dedicada en *El capital* a ésta parte, pensamos, es un tanto reducida pues deja muchos elementos que son muy importantes por ejemplo en los *Grundrisse*¹⁷⁵, el *Urtext*¹⁷⁶ o la *Contribución*¹⁷⁷. Pero lo que hay en *El capital* aunque es un tanto pequeño, está de una manera que no deja lugar a dudas, respecto a lo que Marx entiende por *dinero mundial*. De ésta manera nuestra exposición seguirá en la línea de la obra cumbre, pero aquí no agregaremos sólo notas o pasajes de sus otras obras, sino que destacaremos algunas

¹⁷⁴ *Ibíd.*, pág. 173

¹⁷⁵ Léase toda la parte “c) El dinero como representante material de la riqueza (acumulación del dinero; pero antes aun: el dinero como material general de los contratos, etc.” (*Grundrisse* 1, págs. 138-174)

¹⁷⁶ “3. El dinero en cuanto medio internacional de pago y de compra, en cuanto dinero mundial”, en *Urtext*, págs. 193-217.

¹⁷⁷ *Contribución*, págs. 113-114, y “c] Dinero mundial”, 139-144.

discusiones que están en éste apartado tan fundamental. Tomando en cuenta lo anterior dejamos la mejor diferenciación entre el tesoro, el medio de pago y el dinero mundial:

El oro se convierte en dinero – a diferencia de la moneda– sólo cuando se retira de la circulación en condición de tesoro, luego entra en la circulación como no medio de circulación, y finalmente rompe las barreras de la circulación interna para funcionar como equivalente general en el mundo de las mercancías. De este modo se convierte en *dinero mundial*.¹⁷⁸

La exposición tendrá tres apartados: a) medio general de pago y de compra; b) concreción material de la riqueza; y c) el carácter cosmopolita del dinero y su relación con el trabajo. Vayamos desbrozando cada uno de ellos.

a) Medio general de pago y compra

Hasta ahora hemos pensado en cierto sentido al dinero “encerrado” en sus fronteras nacionales, o mejor dicho pensado de manera delimitada en un territorio determinado. Como dinero mundial, el dinero debe dejar su forma limitada, como bien lo anotamos. Marx tiene en cuenta al oro (y también a la plata¹⁷⁹) como los *materiales dinerarios*, es decir a los metales preciosos. Es por ello que dice que estos deben dejar su forma de moneda, la cual refiere a una esfera interna de intercambio mercantil, y pasar a la forma propia de los metales preciosos que es en lingotes. Si pensáramos en algún otro material dinerario en caso de que el oro nos parezca arcaico para fungir como dinero, tendríamos que pensar en la sencilla de idea de que como *moneda* o medio circulación requiere una forma que está determinada por un territorio delimitado; como dinero mundial requeriría una forma diferente que refiera al *mercado mundial*.

La determinación de que los metales preciosos (el oro y la plata) son dinero, y por tanto la *mercancía general, universal o absoluta*, viene de que son en el mercado mundial un *medio general de compra y de pago*:

¹⁷⁸ *Ibíd.* pág. 139.

¹⁷⁹ “En la esfera de la circulación interna sólo una mercancía puede servir como medida del valor, y por tanto como dinero. En el mercado mundial se aplica una medida doble del valor: el oro y la plata” (*El capital* I/1, pág. 174)

La primera aparición del oro y la plata en cuanto dinero en general...ocurre como medio internacional de pago y de cambio, y es de esta manifestación suya de donde se abstrae su concepto de mercancía universal. ¹⁸⁰

En el *Urtext* Marx aclara que históricamente el oro y la plata aparecieron como medios de compra (de cambio) y de pago generales, es decir que dentro de la formación del mercado mundial, era la mercancía que permitía ser absolutamente intercambiable, siempre enajenable. De ésta manera, en cualquier lugar bajo la forma de lingotes, el oro y la plata eran aceptables; primero podían circular mercancías de manera global, y además podían pagar y por tanto comprar mercancías, sin que les anteciedera una venta.

Al ser las mercancías en la que cualquier mercancía se convertía, se desarrollaron como equivalentes generales, es decir, eran los productos de trabajo que portaban lo común de todas las mercancías; devinieron pues, mercancías generales, universales y/ o absolutas, puesto que había la certeza de que eran intercambiables, su forma natural era directamente el cuerpo del valor.

El oro y la plata, menciona Marx en la *Contribución*, no pueden aparecer como simples medios de circulación, sino que requieren necesariamente presentarse en su forma desarrollada como *medios generales de cambio*, y como tales, sólo funcionan como *medios de compra y de pago*, es decir sólo como dinero que tiene la finalidad de permanecer como dinero. Como medios de pago, los metales preciosos sirven para la compensación de los balances internacionales, son pues un medio *internacional de compra*. Esas funciones sólo pueden venir del dinero mundial¹⁸¹. La pregunta que ahora cabe es ¿Por qué el oro y la plata pueden ser dinero mundial? ¿por qué pues son la mercancía siempre aceptable? Eso nos lleva a la segunda determinación del dinero mundial.

b) Concreción material de la riqueza en general

La respuesta a por qué los metales preciosos, oro y plata, pueden ser la mercancía universal, en un primer acercamiento tiene que ver con sus propiedades corporales. Ya

¹⁸⁰ *Urtext*, pág. 197.

¹⁸¹ "En cuanto moneda mundial el dinero es esencialmente indiferente con respecto a su forma como medio de circulación, mineras que su material lo es todo. No se presenta para el intercambio del excedente, sino para saldar el excedente en el proceso global del intercambio internacional. La forma, en este caso, coincide directamente con su función de ser mercancía, en cuanto mercancía accesible en todos los lugares, mercancía universal" (*Urtext*, pág. 199)

hemos señalado que las características de la existencia natural de los metales preciosos caen fuera del estudio de la sociedad burguesa¹⁸², sin embargo hemos señalado que cuando existe una “congruencia relativa” entre las propiedades naturales de una mercancía y las propiedades del valor, ésta tiende a constituirse como dinero.

Las propiedades naturales del material dinerario (oro o plata) para Marx son¹⁸³: 1) *elevado peso específico*, lo que le permite que mucho trabajo objetivado se encuentre en poco espacio, y por tanto sea fácil su transporte; 2) *capacidad de conservación*, esto es una alta durabilidad y una relativa capacidad de ser indestructible, así como su resistencia al aire, al agua, u otros factores externos; ésta capacidad para permanecer como sí mismo, le permite no perder valor; 3) *homogeneidad*, o bien dicho sería, la característica de ser siempre igual en cuanto a sus propiedades naturales; no importa en que lugar o temporalidad se encuentre siempre el oro y la plata permanecerán como tal, aunque adquieran las formas más abigarradas; esto les permite una alta capacidad de cambiar de forma, como cuando se requiera volver a una forma en lingotes, por ejemplo; 4) *divisibilidad*, la cual es una cualidad derivada de su homogeneidad y de las anteriores; dicha característica le permite poder adecuarse prácticamente a cualquier magnitud de valor; 5) *inútiles*; Marx destaca que los metales preciosos en términos generales no tiene un valor de uso inmediato, es decir no sirven para satisfacer necesidades de consumo o de producción, lo cual les permite no ser objeto de consumo y ser prescindible al proceso de producción, en éste sentido son *superfluos* una especie de “excedente”; y 6) *propiedades estéticas*, es decir su color, su luminosidad, etc. le dan “el toque final” a los metales preciosos no sólo para ser “lo superfluo”, sino para representarlo de la mejor manera; por esto son el objeto mismo para ser y representar la riqueza.

Sin embargo no hemos respondido a la pregunta de por qué los metales preciosos como dinero pueden ser medio general de pago y compra, es decir por qué son la mercancía universal. Reproduzcamos lo que dice en *El capital* a propósito del dinero mundial.

Sólo en el mercado mundial el dinero funciona de manera plena como la mercancía cuya forma natural es, a la vez, forma de efectivización directamente social del trabajo humano *in abstracto*. Su modo de existencia se adecua a su concepto [...] El dinero mundial funciona como *medio general de pago, medio*

¹⁸² Véase pie de página 71 de éste trabajo.

¹⁸³ Véase de una manera más resumida en “IV. Los metales preciosos”, en *Contribución*, págs. 144-148.

*general de compra y concreción material, absolutamente social, de la riqueza en general (universal wealth)*¹⁸⁴

Lo que tenemos aquí es que en primer lugar, el dinero en su forma para estar en el mercado mundial, o sea como dinero mundial (en el caso de los metales preciosos en forma de lingotes), adquiere la “forma de efectivización directamente social del trabajo humano *in abstracto*”. Desarmemos ésta primera definición.

El trabajo abstracto ya vimos que es un trabajo en general, sin determinación, es decir, es *trabajo abstractamente humano*, actividad productiva humana que se encuentra en un modo abstracto o sin ninguna determinación más que la de ser trabajo. En pocas palabras, puro trabajo.

Ese trabajo en general se objetiva en las mercancías y es representado en su valor, o el valor es el trabajo abstractamente humano que se ha materializado en una mercancía. En la relación de una mercancía consigo misma, vimos que ella no puede ser directamente éste tipo de trabajo, sino que requiere dar un rodeo. De ésta manera teníamos dos cuerpo mercantiles, y una de ellas, expresaba su valor en el cuerpo de la otra, y con ello tenía la expresión de su valor, o mejor dicho, su valor adquiría una forma o valor de cambio. Las diferentes relaciones entre diversas mercancías, nos dieron como resultado que un cuerpo mercantil podía expresar el valor de todas ellas de manera general, y así dábamos con el *equivalente general*.

El *equivalente general* de las mercancías era la forma directamente intercambiable de las mercancías. Ese cuerpo mercantil, era directamente social, o que dentro de la sociedad podía expresar cualquier valor, y como vimos en éste capítulo podía transformarse en cualquier mercancía.

De ésta manera tenemos que, la mercancía que funcionaba como equivalente general representaba directamente al trabajo humano en general. Sin embargo ese cuerpo no era definitivo, y para adquirir la definitividad necesaria, se requirió toda una serie de desarrollos, hasta que una mercancía particular tenía ya en su forma natural todas las características que podía tener el valor, esa mercancía era el oro, o el oro y la plata, los metales preciosos.

Cuando Marx dice que en el dinero mundial el “modo de existencia” se adecua al “concepto” de dinero, está diciendo que, el modo de existencia inmediata del oro coincide con el *concepto de dinero*, o sea, todas las cualidades del dinero (la estructura lógica que

¹⁸⁴ *Ibíd.*, págs. 174-175.

revisamos) las cumple la existencia natural o inmediata del oro (y la plata). Por ello en su simple existencia, es su simple realidad, son la forma efectiva del trabajo en general.

El trabajo en general constituye una abstracción, y ésta tiene una *forma efectiva* o sea racional. El trabajo abstractamente humano directamente social tiene una forma de existencia real, y esa son los metales preciosos. Por tanto para Marx, el material dinerario, en ésta caso el oro y la plata son en su existencia inmediata trabajo directamente social, son inmediatamente riqueza social. Lo cual nos lleva a su segundo enunciado de importancia aquí.

El dinero mundial funciona como “*concreción material, absolutamente social, de la riqueza en general*”. De igual manera separemos: “concreción material”, “absolutamente social”, y “riqueza en general”.

Por “concreción material”, podemos entender que algo adquiere más determinaciones que tienen que ver con “lo material”. En éste sentido adquiere determinaciones que tiene que ver con “lo sensible”, “lo corporal”. Concreción material puede significar que adquiere determinaciones, elementos sensibles y/o corporales.

Lo “absolutamente social”, tendría que ver con lo ya mencionado “fin en si mismo”, referente a “lo social”. “Absolutamente social”, sería entonces un fin en si mismo social “no-privado”; es una finalidad que no puede no referirse a los social, ahí pues, no cabe “lo privado”.

“Riqueza en general”, es todavía más complicado, sin embargo, nos ayudaremos con los desarrollos de Marx al entender por “riquezas particulares” a las mercancías particulares y por “riqueza general” a la mercancía general o dinero. El contenido del dinero, ya vimos es el valor vuelto autónomo “encarnado” en una mercancía particular (valor de uso); y si el cuerpo que es valor vuelto autónomo es la “riqueza en general”, entonces se refiere al trabajo abstractamente humano. La riqueza en general tendría un correlato directo con el trabajo en general. Riqueza en general, es una riqueza que no tiene otras determinaciones que ser riqueza, es pues riqueza abstracta. La “objetivación” del trabajo abstractamente humano vuelto autónomo, o sea el valor, es la riqueza en general o en un modo abstracto.

Tenemos ya todos los elementos. “Concreción material, absolutamente social, de la riqueza en general”, en eso consiste el dinero funcionando como dinero mundial. Esto quiere decir: trabajo abstractamente humano objetivado en una única corporalidad que tiene un estatus social. Esto es, la riqueza en general (abstracción) adquiere concreción material (un cuerpo) que de ninguna manera puede referirse a un ámbito restringido o privado. El dinero cuando funciona como dinero mundial, ha llegado a su concepto, y

consiste en un cuerpo que se refiere a sí mismo como objetivación del trabajo abstractamente humano directamente social.

Con esto se puede entender porque los metales preciosos son aceptables en cualquier lugar, y en cualquier temporalidad¹⁸⁵: son la forma universal de la riqueza en tanto que son dinero mundial.

El dinero es la concreción material de la riqueza en general y como tal también es el *representante general* de la misma. Toda la riqueza tiene su representante general en el dinero, lo cual desborda la idea misma de concreción material de la riqueza en general. En otras palabras, por ser la objetivación del trabajo abstractamente humano que tiene un único cuerpo sensible, su *presencia* representa a toda la riqueza. Puede “comprarlo todo”; esa idea es la de representación: el dinero es el representante universal de la riqueza. Leamos éste largo pasaje:

El dinero posee directamente con respecto a todas las mercancías, y por lo tanto, frente a todo el mundo de la riqueza, a la riqueza como tal. En el dinero, la riqueza universal es no sólo una forma sino al mismo tiempo el contenido mismo. El concepto de riqueza es así decirlo realizado, *individualizado* en un objeto particular. En la mercancía particular, en cuanto ella es precio, la riqueza es puesta solamente como forma ideal, que aún no está realizada. En cuanto posee un determinado valor de uso, la mercancía particular sólo representa un lado de la riqueza misma, totalmente aislado. En el dinero...el precio es realizado, y su sustancia es la riqueza misma, tanto en su abstracción con respecto a sus modos particulares de existencia, como en su totalidad. El valor de cambio constituye la sustancia del dinero y el valor de cambio es la riqueza. El dinero es por ello, además, la forma corporizada de la riqueza respecto a todas las sustancias particulares en la que ella consiste. Si por un lado en el dinero, considerado en sí mismo, forma y contenido de la riqueza son idénticos, por el otro lado el dinero, en contraposición con todas las otras mercancías, es respecto a ella la forma

¹⁸⁵ “Los metales preciosos...son menos perecederos que los no preciosos. En las otras mercancías lo que se pierde es precisamente su forma, pero esta forma es también la que les confiere el valor de cambio, mientras que el valor de uso consiste en la supresión de tal forma, o sea en su consumo. En el dinero, en cambio, es su sustancia, su materialidad la que constituye la forma misma en la que él representa la riqueza. Si ya el dinero es en todas partes mercancía universal desde el punto de vista espacial, lo es ahora también desde el punto de vista temporal. Se conserva como riqueza en todo tiempo. Posee una duración específica. Es el tesoro que no roen las polillas ni el orín. Todas las mercancías son únicamente dinero perecedero; el dinero es la mercancía imperecedera. El dinero es la mercancía omnipresente; la mercancía es sólo dinero ideal. Pero la acumulación es esencialmente un proceso que se desarrolla en el tiempo” (*Grundrisse* 1, pág. 167)

universal de la riqueza, mientras la totalidad de estas particularidades constituye su sustancia. Si el dinero de acuerdo a la primera determinación es la riqueza misma, de acuerdo con la otra es el *representante material universal de la misma*.¹⁸⁶

Marx destaca en los *Grundrisse* que el dinero no sólo es la concreción material de la riqueza en general, sino que de igual manera es su *forma universal*, y como tal *representa* a todo el mundo de las mercancías, más adelante dirá, que el dinero es “el dios” de las mercancías. Quiere decir que el oro es la forma ideal de todos los valores de uso, lo cual nuestro autor lo menciona en la *Contribución* en un fragmento que nos parece sólo una versión más elaborada del anterior:

En contraposición a las mercancías, que sólo representan la existencia independiente del valor de cambio, del trabajo social general, de la riqueza abstracta, el oro es *la existencia material de la riqueza abstracta*... Su propio valor de uso está realizado en la infinita serie de valores de los valores de uso que constituyen su equivalente... Por lo tanto, sin en sus precios las mercancías representan el equivalente general o la riqueza abstracta, el oro, éste en su valor de uso representa a los valores de uso de todas las mercancías. *Por ello, el oro es el representante material de la riqueza material*... Al mismo tiempo, y por su forma, es la encarnación directa del trabajo general, mientras que por su contenido es la encarnación suprema de todos los trabajos reales. Es la riqueza en cuanto individuo.¹⁸⁷

El oro como dinero mundial es la *individualización* de la riqueza en general, de todo trabajo general objetivado. Y es por ello por esa individualización, ese proceso en que se dota de un cuerpo, que puede tener una apropiación privada, y a aquel que lo tenga, dotarlo de poder social, y no sólo eso, sino de todas las cualidades humanas. Todo aquello que la humanidad puede y puede, es representado por el dinero, tal y como anotamos en los *Manuscritos del 44*. La acción individual de todos los propietarios privados desarrollo la individualización de la riqueza en general, de la objetivación del

¹⁸⁶ *Ibíd.* págs. 156-157.

¹⁸⁷ *Contribución*, pág. 113.

trabajo humano. Esto nos lleva a un último apartado que tiene que ver con el trabajo asalariado.

- c) La comunidad, el carácter cosmopolita del dinero y su relación con el trabajo asalariado.

Éste apartado no tiene tanto que ver con las determinaciones del dinero en cuanto a su concepto, sino más bien con su relación con tres grandes temas de los estudiosos de Marx: la comunidad, el “cosmolitismo” del dinero y el trabajo asalariado.

Del primero ya hemos dicho algunos elementos. Lo fundamental se encuentra en el capítulo 2, en donde mencionamos que el intercambio mercantil estaba en contradicción con la comunidad, y que cuando comienza a interiorizarse, es el inicio de la disolución de la comunidades. Una vez disueltas estas, toda el área de la sociedad más o menos es mercantil y por lo tanto el intercambio ha devenido una totalidad, es pues circulación. La forma más abstracta o el fundamento de la misma es la circulación mercantil simple, la cual ya analizamos, y vimos cómo aquí, el dinero ya constituye su concepto.

El dinero al llegar a su concepto como dinero mundial, lo que está expresando precisamente es una conexión muy peculiar entre todos los individuos particulares involucrados en dicho mercado. Es ese vínculo social exterior, del que ya hablamos. El dinero siendo una forma más desarrollada del fetiche mercantil, dijimos, adquiere efectivamente un *poder social*, es pues “fuente de soberanía”. ¿De dónde viene ésta? La respuesta está en el anterior apartado, es forma (representación) y contenido (concreción material) de la riqueza en general, la cual no puede ser “privada”, es decir tiene un estatus netamente social.

De ésta manera el dinero al ser un elemento que ha alcanzado su concepto en la forma más simple de la circulación, podemos decir que ya aquí se muestra como *la comunidad*, el elemento que permite la cohesión que no pueden los individuos por sí mismos. La comunidad se ha muerto y ha reencarnado en una cosa: el dinero. Cabe perfectamente la sentencia de Marx: “Allí donde el dinero no es él mismo la entidad comunitaria, disuelve necesariamente la entidad comunitaria”¹⁸⁸

La individualidad humana no se ha desarrollado todavía de manera universal, y por tanto todavía no es un sujeto que pueda dominar la potencialidad que ha adquirido el

¹⁸⁸ *Grundrisse* 1, pág. 159.

mercado mundial. ¿por qué? Porque el mercado mundial mismo es sólo la “equiparación” de una comunidad global:

En el *mercado mundial*, el *nexo del individuo con el conjunto*, pero al mismo tiempo también *la independencia de este nexo respecto de los propios individuos*, se ha desarrollado a un nivel tal que su formación contiene ya simultáneamente la condición para su superación.) La *equiparación* en lugar de la verdadera comunidad y de la verdadera universalidad.¹⁸⁹

La equiparación nos dice pues, que está una especie de “sustituto” que ha desplazado a la comunidad: el mercado mundial. Para llegar a ser un vínculo que una a cada ser humano en la tierra, el mercado mundial, la esfera universal de intercambio, tuvo que disolver las comunidades, la cuales tenían aspectos limitados respecto a la riqueza, dentro de ella es imposible el desarrollo de una riqueza universal; la riqueza se encontraba en sus formas particulares de uso. El desarrollo de la mercancía al dinero mundial, tienen un carácter cosmopolita, que bien señala Marx:

Así como el dinero se desarrolla para convertirse en dinero mundial, así el poseedor de mercancías se desarrolla para convertirse en cosmopolita. La relación cosmopolita de los hombres entre sí no es, originariamente, otra cosa que su relación en cuanto poseedores de mercancías. De por sí la mercancía está por encima de cualquier barrera religiosa, política, nacional y lingüística. Su lengua general es el precio, y su comunidad es el dinero. Pero con el desarrollo del dinero mundial en contraposición a la moneda nacional se desarrolla el cosmopolitismo del poseedor de mercancías como credo de la razón práctica, en contraposición a los prejuicios tradicionales de orden religioso, nacional, y otros, que inhiben el proceso metabólico de la humanidad.¹⁹⁰

La forma mercancía (y por tanto la forma de dinero) es la primera forma social de los productos del trabajo que adquiere un carácter cosmopolita, es decir de alcance mundial, universal. ¿Una oda a la mercancía?

¹⁸⁹ *Ibíd.* pág. 89.

¹⁹⁰ *Contribución*, pág. 143.

Precisamente para eso está el siguiente paso. ¿Qué es lo que permite el mercado mundial, es decir la forma de mercancía desarrollada a alcance mundial, o sea el dinero mundial?

Para Marx la pura forma (representación de la riqueza universal) del dinero, es decir, sin obedecer a su contenido, ha podido desarrollar una “industriosidad universal”, una “laboriosidad” que no tenga como finalidad ningún objeto particular, ninguna riqueza particular, sino que tenga como finalidad obtener “La Riqueza”, los metales preciosos como dinero mundial. Y esa “industriosidad universal” que sólo es posible cuando su producto es la riqueza universal, o sea el dinero, es el trabajo en general, la actividad productiva humana sin determinaciones. Ese trabajo no puede ser otro que el *trabajo asalariado*.

Tenemos entonces que el dinero como *representante universal de la riqueza* (riqueza en general sólo en cuanto a su forma), hace que el esfuerzo humano tenga como finalidad la riqueza en general objetivada, o sea el dinero. Y al tener como finalidad dicho objeto, ésta va perdiendo determinaciones, porque va perdiendo sus finalidades particulares, hasta que tenemos una coincidencia entre trabajo en general fuente de la riqueza material en general: el trabajo asalariado:

Una industriosidad universal es posible solamente allí donde cada trabajo produce la riqueza universal, no una forma determinada de ella, por consiguiente, allí donde la retribución del individuo es dinero. De otro modo son posibles solamente formas particulares de diligencia de la producción. El valor de cambio como producto inmediato del trabajo es dinero como producto inmediato de éste. El trabajo inmediato, que produce el valor de cambio como tal, es por ello trabajo asalariado...El hombre antiguo podía comprar inmediatamente trabajo, por ejemplo, un esclavo; pero el esclavo con su trabajo no podía comprar dinero. La difusión del dinero podía hacer más costosos a los esclavos, pero no más productivos su trabajo. La *esclavitud de los negros* – una esclavitud puramente industrial–, que desaparece sin más y es incompatible con el desarrollo de la sociedad burguesa, *presupone* la existencia de tal sociedad: si junto a esa esclavitud no existieran otros estados libres con trabajo asalariado, todas las condiciones sociales en los estados esclavistas asumirían formas precivilizadas.

191

¹⁹¹ *Grundrisse* 1, pág. 159.

El dinero como dinero mundial sólo con su forma (representación universal de la riqueza) permite disociar a la actividad productiva humana en general y hacerla “más productiva”, basándose en la explotación del trabajo (determinaciones que aún están en éste texto) lo cual nos llevaría a senderos muchos más profundos como el desarrollo de las fuerzas productivas, y la posibilidad de una “técnica en general”, que esté anclada al trabajo en general, y permita el desarrollo de la *actividad libre*, la cual ahora es mero resultado del trabajo más productivo, existe pues, ésta forma adecuada de la actividad humana en los intersticios del mundo, tal y como existió el intercambio en un mundo más remoto.

Conclusiones

Primera parte

Las conclusiones siempre son los *resultados* de la investigación ya sea que ésta haya cumplido o no su cometido. Observando errores y falencias, nos queda por exponer aquello que hemos *contribuido*, aquello que ha quedado como mera indicación, como hipótesis, y aquello que aún faltaría discutirlo. Así pues la confesión de nuestros resultados:

1. Hemos contribuido a la *actualización* del *concepto de dinero* en general, y al de Marx en particular. Esta sería nuestra conclusión general, pero desarrollemos las contribuciones particulares, en las que exponemos punto por punto ésta idea general.
2. Hemos puesto en el capítulo primero, un cierto desarrollo propio que no está en Marx, en cuanto a lo que llamamos los *momentos del equivalente general*. Intentamos hacer las demostraciones de cómo hay un paso entre la forma general de valor y el dinero. Sin embargo nos parece que han quedado un tanto “toscas” en cuanto a su forma y contenido. No es por ello una contribución definitiva, es más bien una sugerencia, la aportación de elementos para una solución un tanto más acabada y fundamentada. Es una demostración inicial, a la cual agregaríamos determinaciones más precisas o la corrección de algunos errores futuros. Por el momento queda hasta el nivel de nuestras capacidades demostrativas.
3. Pusimos el acento a lo largo de ésta primera parte en lo que Marx llama “material dinerario”, y tratamos de que quedara perfectamente claro. La finalidad de esto fue exponer la dificultad de pensar en un *nuevo material dinerario*, como ha querido pensar la economía convencional y a veces no tan convencional. Por el fin del patrón oro en 1971, algunas discusiones *presuponen* que el oro ha dejado de ser ese cuerpo del dinero, y al no hacer las demostraciones necesarias, caen en un prejuicio. Nosotros hemos llegado a la conclusión de que esa tarea no puede *presuponerse*, ya que la dificultad para poder hablar de un nuevo material es algo compleja y harto complicada. Habría que hacer demostraciones no sólo lógicas e históricas, sino también una investigación de las cualidades de un nuevo material del dinero, además de relacionarlo con eso que Marx en sus escritos anteriores a *El capital* llamó el “material” del capital. Así la discusión se hace todavía más compleja. Nuestra aportación fue pensar en la posibilidad, y allí donde Marx hablaba de que los metales

preciosos eran el cuerpo de dinero, pusimos argumentos que abrieran la posibilidad de un nuevo cuerpo dinerario . De ésta manera quedan fuera todas las discusiones que parten de Marx, y que hablan de la “des-materialización” del dinero, pues eso sería un contradicción en sus términos, ya una de las cualidades del dinero es ser valor con cuerpo propio, si no tiene cuerpo, es sólo valor, y ya no es dinero. La contribución se resume en que si quisiéramos pensar en un nuevo material dinerario desde Marx, se tendrían que hacer las demostraciones necesarias ya indicadas en nuestro trabajo; concluimos que la categoría “material dinerario” no puede desecharse.

4. Pusimos los elementos necesarios, que no suficientes, para ordenas con ciertas ecuaciones las determinaciones cuantitativas del movimiento del dinero, tanto como medida de los valores, como medio de cambio y como dinero. El conjunto de ecuaciones agregando un poco más de determinaciones, podría ayudarnos a aspectos más empíricos que no hemos hecho aquí, pero sería el principio, por ejemplo, para llegar a una discusión en torno a las “reservas internacionales”, las cuales refiere Marx, que se compone cada vez más de medios de pago, en la misma mediad que avanza el desarrollo de la sociedad productora de mercancías. Nuestra contribución, en éste sentido, sería formal al sugerir un modo de entender las determinaciones cuantitativas del movimiento del dinero.
5. Relacionamos a lo largo de todo el trabajo el concepto de dinero con la comunidad; de ésta manera al explicar las primeras formas de intercambio de mercancías, hemos visto el grado de oposición, luego contradicción en que se encuentra la comunidad y la existencia del intercambio de mercancía. De tal suerte que el dinero, fungiría como la comunidad en una cosa, allí donde se ha disuelto. Los elementos apuntados nos llevan a que la existencia de una relación cosmopolita basada en el valor se basa en la disolución de las comunidades originarias, las cuales por tanto no eran adecuadas al desarrollo de la riqueza en general, y la fuente de esa riqueza, y de allí su desaparición. Así el dinero mundial, es la mediación del mercado mundial, y éste en tanto que equivalente de la comunidad pero no la comunidad misma.
6. Esto último nos lleva a un discusión que ni siquiera pudimos abordar lo suficientemente bien que es la del dinero como sujeto. Encontramos dificultades para ello, y la primera fue la contradicción entre el dinero como fin en si mismo, y el dinero como dinero partiendo de la circulación mercantil simple o de intercambio de equivalentes. A la conclusión que llegamos ayudándonos del *Urtext*, fue que ese circuito (D – M – D), es sólo *resultado* de la circulación mercantil. Y siendo resultado

queda sólo como dinero de una misma magnitud de valor que se ha cambiado por dinero de una misma magnitud de valor. De ésta manera vimos como el dinero, en tanto que valor autonomizado respecto de las mercancías, no puede tener una existencia permanente, sino que se mantiene, como dice Marx, en el “permanecer-en-si-mismo”. Si es que se pueden separar ciertas cualidades del sujeto el valor ahí quedó en la “mismidad”, sin embargo eso ya es decir demasiado. La conclusión a la que llegamos es que el dinero no puede ser sujeto, y si hay algo que pudiese parecer o tener cualidades semejantes al sujeto, es el valor, lo cual nos llevaría al capital, pero eso ya es una discusión que no nos compete.

Así pues tenemos 7 resultados en donde resumimos nuestras contribuciones y falencias de la primera parte. Por esto desde nuestro punto de vista, estos elementos permiten abrir la discusión para la actualización, o sea, mostrar su vigencia ante los nuevos hechos, pues Marx ha elaborado el concepto de dinero, mas no un tratado del dinero en su época.

SEGUNDA PARTE

Aproximación hacia una teoría de los “equivalentes generales” desde el concepto de dinero de Marx

Ésta segunda parte tiene 3 intenciones: 1) sobre la base ya expuesta, el concepto (estructura lógica) de dinero de Marx, intentamos encontrar *elementos comunes* en torno a tres “formas sociales”: la religión, el Estado y el dinero, que están expuestas en el artículo *Sobre la cuestión judía*, con los cuales podremos tener ciertos argumentos para sólo *proyectar* (sin demostrar) una teoría de los “equivalentes generales”, a falta de un más adecuado enunciado lógico; 2) encontrar un *principio ordenador* de las múltiples problemáticas de Marx, que nos permitan responder por qué se enfocó en la economía política en particular y la producción de las condiciones materiales en general; y 3) mostrar que la solución que Marx le da al dinero, se relaciona con el Estado y la religión en cuanto equivalentes generales.

La estructura de ésta segunda parte está compuesta por dos capítulos:

- Capítulo 4. La teoría de los “equivalentes generales” en el joven Marx: Análisis de *Sobre la cuestión judía* de 1843
- Capítulo 5. Sobre los equivalentes generales y la igualdad.

Estos dos capítulos pueden pensarse como una consecuencia lógica de la primera parte, puesto que en el capítulo 4 hacemos un esfuerzo comparativo de las incipientes formulaciones de Marx en su artículo de 1843 con su texto más acabado, el tomo primero de *El capital*, y con ello intentamos encontrar los inicios de sus discusiones sobre el dinero, es decir, buscamos la “génesis” de las preocupaciones de nuestro autor, y nos encontramos con toda una problemática que rebasa el ámbito de la economía. Y en el capítulo cinco sabiendo ya el concepto de dinero de Marx y teniendo una aproximación del inicio de sus preocupaciones de tan engorroso tema, nos aventuramos a sugerir un modo para ordenar las propuestas políticas de Marx en torno al dinero; en otros términos, una vez respondido el “¿qué?” y el “¿por qué?”, no faltaría el “¿para qué?” y el “¿cómo?”, es decir, el cómo llevar a buen término sus reflexiones teóricas y para qué son necesarias.

Capítulo 4

La teoría de los “equivalentes generales” en el joven Marx: Análisis de *Sobre la cuestión judía* de 1843

Este capítulo 4 es un estudio del artículo de Marx *Sobre la cuestión judía* de 1843; la intención de revisarlo es porque, desde nuestro punto de vista, allí se pueden observar con suficiente coherencia las semejanzas entre tres formas de cohesión social: Dios, el Estado y el dinero. Nuestro autor parte de las dos primeras, y luego encuentra un hilo conductor que lo lleva a estudiar la última. En otros términos, intentamos encontrar los motivos de por qué Marx se sumerge a estudiar el dinero, lo cual nos puede dar pistas para saber por qué se enfocó en la economía política en particular y en la producción material en general.

El capítulo tiene como eje central el tema de la *emancipación* la cual pensamos es el punto central del artículo; de ésta manera cada *forma social*, o *expresión de la cohesión social* está relacionada con un tipo de emancipación; la hipótesis de trabajo es que en el texto están planteadas tres tipos de emancipaciones: la religiosa, la política y la humana. Podríamos pensar que también cada una responde a un tipo de “enajenación” o “alienación” humana o un momento de la misma; esto último no lo llegamos a abordar pues ni siquiera tenemos los elementos para su desarrollo; por ejemplo, no tendríamos argumentos que nos permitieran diferenciar entre “*entfremdung*” y “*enthassung*”. Aquí sólo expondremos a manera de sugerencia cómo es posible relacionar cada “equivalente general” (Dios, el Estado y el dinero) con una forma específica de emancipación (religiosa, política y humana respectivamente).

Habría que volver a hacer énfasis al lector que no presentaremos algo terminado, sólo intentaremos exponer ciertas líneas de desarrollo, por lo que la propuesta no es definitiva, y por lo tanto no es algo acabado. La exponemos de ésta manera, pues nos hacen falta todavía muchos elementos como para determinar de manera exacta, las semejanzas y las diferencias específicas, y sobre todo los momentos de cada “forma social” y su vigencia actual. Quedaremos satisfechos con aportar ciertos los elementos comunes para un futuro desarrollo.

I. El texto de Marx

El texto que analizamos *Sobre la cuestión judía*¹⁹² (*Zur Judenfrage*) es un artículo que Marx publicó en el primero y único número de los *Anales Franco-Alemanes (Deutsch-Französische Jahrbücher)* en febrero de 1844, en donde también se publicaron el texto de Engels *Esbozo de una crítica de la economía política*¹⁹³ y otro texto de Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung* o solamente *Kritik: Einleitung (Crítica de la filosofía del derecho. Introducción o En torno a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción)*¹⁹⁴. Se ha dicho que fue redactado a finales de 1843 y principios de 1844¹⁹⁵.

Pensamos que los dos textos publicados por nuestro autor en los *Anales Franco-Alemanes*, *Sobre la cuestión judía* y *En torno a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción*, constituyen una misma problemática, incluso uno y otro pueden ser leídos como un mismo texto en términos de que se están intentando encontrar los fundamentos de la *emancipación humana*. Ambos están enfocados a Alemania y las condiciones en que se encontraba en esa época, las cuales a una manera muy contemporánea podríamos decir que eran de un país o un territorio de la periférica, o de los márgenes.

¹⁹² Por lo menos reconocemos tres versiones del texto de Marx: **1.** "Sobre la cuestión judía" en Marx, Karl y Bauer, Bruno, *La cuestión judía*, Editorial Anthopos y Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, España, 2009, págs. 127-163. Traducción de Rubén Jaramillo. **2.** "Sobre la cuestión judía" en Marx, Carlos y Engels, Federico, *La sagrada familia*, Editorial Grijalbo, México, segunda edición 1967, págs. 16-44. Traducción, primera de Wenceslao Roces. **3.** "Sobre la cuestión judía" en Marx, Carlos, *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, págs. 463-490. Traducción, segunda de Wenceslao Roces. Usaremos la primera versión editada por Anthopos y la UAM-I. En adelante sólo *Cuestión judía*.

¹⁹³ Hay dos traducciones de Wenceslao Roces: **1.** Marx, Carlos y Engels, Federico, *Escritos económicos varios*, Editorial Grijalbo, México, 1962, págs. 3-24. **2.** Engels, Federico, *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, págs. 160-184.

¹⁹⁴ Conocemos dos traducciones de Roces: **1.** Marx, Carlos, y Engels, Federico, *La sagrada familia, op.cit.*, págs. 2-15. **2.** Marx, Carlos, *Escritos de juventud, op.cit.*, págs. 491-502. Usaremos ésta última. En adelante sólo *Introducción del 43*.

¹⁹⁵ Hay diferencias en cuanto a la fecha exacta de redacción del artículo. Para David Leopold el artículo fue elaborado en otoño de 1843 y que probablemente comenzó a trabajarlo en Kreuznach (ciudad a la cual Marx había arribado en mayo, con el fin de casarse con Jenny von Westphalen, y lugar de residencia de ella y su madre) y lo terminó en 1844 en París (Véase Leopold, David, *El joven Karl Marx. Filosofía alemana, política moderna y realización humana*, Ediciones Akal, Madrid España, 2007, pág. 113 p.). Para Maximilien Rubel el texto se elaboró en septiembre de 1843, es decir un mes antes de abandonar Alemania y partir a París, por tanto también fue redactado en Kreuznach (Véase, Rubel, Maximilien, *Crónica de Marx. Datos sobre su vida y su obra*, Editorial Anagrama, Barcelona España, 1963, pág. 21). Para Bolívar Echeverría el texto fue redactado noviembre y diciembre de ese mismo año, o sea es un manuscrito de París (Véase, "III. Cronología: el proyecto de crítica de la economía política" en Carlos, Marx, *Cuadernos de París [Notas de lectura de 1844]*, pág. 189). Para fines prácticos diremos que el texto fue escrito aproximadamente a finales de 1843 y principios de 1844.

Sin embargo las diferencias estriban en que el primero se enfoca en la relación entre las tres formas de emancipación que ya mencionamos, mientras que el segundo, teniendo clara la única emancipación posible en Alemania, indaga en torno al *sujeto* de dicha emancipación, o a las condiciones que ese sujeto debería desplegar y contener.

Teniendo clara la forma en que se relacionan ambos textos, es hora de aclarar algunos aspectos del artículo *Sobre la cuestión judía* que nos parecen pertinentes como introducción y de contexto para la problemática sugerida.

En primer lugar pongamos algunas referencias básica en torno a nuestro autor. Se podría decir que el texto *Sobre la cuestión judía* es sólo una presentación de resultados, una exposición de ciertos puntos que ya había elaborado y que están en borrador, lo cuales son conocido como *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*¹⁹⁶ (o sólo *Kritik*) de 1843. Esto es, a propósito de una discusión entablada con Bruno Bauer puede nuestro autor “usar” su apropiación de Hegel; de ésta última no hablaremos pues ese manuscrito requeriría un arduo trabajo, incluso más amplio que éste, debido a la complejidad de esa temática. Además recordemos al lector el carácter de *propuesta* que tienen en especial éstas líneas. También en ésta época Marx revisó otros autores de teoría política como Rousseau, Montesquieu, Maquiavelo, Tocqueville y Thomas Hamilton¹⁹⁷.

Formalmente, el texto tiene una estructura argumentativa que se divide en dos; ambas son una crítica a textos de Bruno Bauer, uno de sus amigos y mentores por ahí de 1842¹⁹⁸; la primera es al texto *La cuestión judía (Die Jundefrage)* y la segunda es a *La capacidad de ser libres de los judíos y los cristianos de hoy (Die fähigkeit der heutigen juden und christen, frei zu werden)*¹⁹⁹ ambos de 1843. En el texto Marx primero expone los puntos de vista de Bauer, luego viene una crítica a esas posiciones, y por último desarrolla sus propios argumentos.

La exposición que haremos no sigue el orden del texto, lo cual no quiere decir que no nos ocupamos de indicar con precisión los argumentos usados, para la elaboración de la hipótesis que apunta a un desarrollo ulterior de éstas líneas. Nuestro texto tiene tres apartados, en los que se exponen de manera separada cada una de las emancipaciones,

¹⁹⁶ Marx, *Escritos de juventud, op.cit.*, págs. 319-438

¹⁹⁷ Véase las cronologías ya citadas de: Echeverría, *op.cit.*, pág.188; y Rubel, *op.cit.* págs. 20-21

¹⁹⁸ Leopold, *op.cit.*, pág. 115

¹⁹⁹ Existe una traducción en español de ambos textos véase: “La cuestión judía”, en Marx y Bauer, *op.cit.*, págs. 1-107; y “La capacidad de ser libre de los judíos y cristianos de hoy”, *Ibid.*, págs. 109 -126.

o si se quiere ver así, cada momento de la emancipación humana. Sin más comencemos con el desarrollo de los puntos.

II. La emancipación religiosa: la premisa de toda liberación

A. La crítica de la religión, el inicio de toda liberación

La *crítica de la religión* ha llegado en lo esencial a su fin, para Alemania, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica.²⁰⁰

Así abre la *Introducción del 43*, que es donde Marx más elabora aquello que podríamos entender por emancipación religiosa, y por ello usaremos algunos argumentos de ésta. Allí nuestro autor se refiere a “la crítica”. El centro de la discusión aquí no es, qué entiende el hombre de Tréveris por “crítica”, pues incluso ese término podría remitirse a Kant. Sin embargo, hay que decir algunas palabras que nos permitan situarnos y avanzar.

Hay en ambos textos de Marx la *Cuestión judía* y la *Introducción del 43*, referencias en torno a la misma, ciertos fragmentos que nos hacen reflexionar y ubicarnos en la discusión. Al parecer cuando nuestro autor se refiere a “la crítica” de una cuestión, se está refiriendo a un *principio científico*:

Tan pronto como el judío y el cristiano reconozcan que sus respectivas y antagónicas religiones no son más que *diferentes fases de desarrollo del espíritu humano*, diferentes pieles de serpiente que ha cambiado la *historia*, y en el *hombre* la serpiente que muda en ellas de piel, se encuentra ya no en un plano religioso sino solamente en un plano crítico, *científico*, en un plano humano. La *ciencia* es, entonces, su unidad.²⁰¹

Aunque hay algunos elementos metafóricos, el fragmento nos deja ver lo que nuestro autor pensaba acerca de “lo científico”; abordar un tema “científicamente” sería colocarlo en el “plano humano” y en el “plano crítico”, como su *unidad*. Ya hemos indicado que el sujeto para Marx es siempre *la humanidad*, lo cual nos lleva a situar al conjunto de

²⁰⁰ *Introducción del 43*, pág. 491.

²⁰¹ *Cuestión judía*, pág. 129.

“hombres” como un *género*, algo que tienen en común a lo largo de su historia²⁰². Quizá a eso se refiere Marx cuando dice que el hombre es un “ser genérico”²⁰³ o que tiene una “esencia”.

Así pues, hacer “la crítica”, por ejemplo, de la religión, sería colocar el planteamiento en el plano humano, o enfocarse desde el “ser genérico”, desde éste “ser universal” que tiene la capacidad de ser él mismo su objeto de transformación. Si se enfoca de ésta manera, la religión debe ser vista sólo con un momento de la humanidad, y no la existencia de la humanidad misma; y si sólo es un momento tiene *límites*; la crítica de la religión sería encontrar sus límites respecto a la existencia humana, colocarla sólo como una “fase del desarrollo del espíritu humano” ¿para qué?

La crítica como tal no necesita esclarecer ante sí misma su objeto, pues sabe perfectamente a qué atenerse con respecto a él. Esta crítica no se comporta como un *fin en sí*, sino como *medio para un fin*. Su tónica esencial es la de la *indignación*, su tarea esencial la *denuncia* de la realidad.²⁰⁴

Esto es, la crítica tiene la finalidad de denunciar la realidad, aquella que todavía no es adecuada al “hombre”. De éste modo la crítica de “algo” significaría encontrar sus límites respecto al desarrollo de la humanidad, y a su vez denunciar lo inadecuado que es, respecto a ese mismo desarrollo. Siguiendo solamente estas pocas líneas, colocar un problema críticamente significaría, hacerlo desde el plano humano, o sea, desde el desarrollo universal de la humanidad, y al mismo tiempo encontrando sus límites, sería establecerlo científicamente, esto es, en su verdad respecto de la humanidad como

²⁰² Lo cual no es una tarea sencilla pues puede llevarnos a errores como eternizar ciertas cualidades, y formular leyes universales. Véase el cuidado con el que Marx atiende “lo general” en: *Introducción del 57*, págs. 35-38. Del mismo modo, véase como trata los elementos “totalmente simples” como el trabajo, y lo sitúa históricamente: *Ibíd.* pág. 53-59. Una advertencia más para el uso de “categorías abstractas” y “comunes” la encontramos en *El capital I/1*, pág. 139, pie de página 73, de la 2ª edición.

²⁰³ “El hombre es un ser genérico, no sólo en cuanto que, tanto práctica como teóricamente, convierte el género en objeto suyo, sino también –lo que no es más que otra manera de expresar la misma cosa– por cuanto se comporta hacia sí mismo como hacia el género viviente actual, por cuanto se comporta hacia sí como hacia su ser *universal* y, por tanto, libre [...] La vida genérica, tanto en el hombre como en el animal, consiste físicamente, de una parte en que el hombre (como el animal) viva de la naturaleza inorgánica, y cuando más universal es el hombre, como el animal, tanto más universal es el campo de la naturaleza inorgánica del que vive... La universalidad del hombre se manifiesta en la práctica cabalmente en la universalidad con que convierte a toda la naturaleza en su cuerpo *inorgánico*... Decir que el hombre *vive* de la naturaleza significa que la naturaleza es su *cuerpo*, con el que debe mantenerse en proceso constante, para no morir. El que la vida física y espiritual del hombre se halla entrelazada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza se halla entrelazada consigo misma, pues el hombre el parte de la naturaleza” (*Manuscritos del 44*, págs. 591-600)

²⁰⁴ *Introducción del 43*, pág. 493.

totalidad, como ese “ser genérico” capaz de apropiarse de todo lo existente. Véase que sólo hemos establecido ciertas coordenadas para la discusión de Marx, y por tanto no significa que en éstas pocas líneas hemos dicho un *concepto de ciencia*, lo que entiende exactamente por “crítica” nuestro autor, o algo por el estilo. Cuando los argumentos se basan en fragmentos y metáforas, ese conocimiento no puede ser científico, requiere una demostración. Pusimos estos elementos para justificar nuestra propuesta de orden.

La crítica dice Marx es un medio, y no un fin, lo cual nos llevaría a la pregunta ¿por qué? Precisamente porque ese “algo” que se enfoca críticamente tiene un contenido que puede desarrollarse, y que por tanto aún no es adecuado a la humanidad misma. Si la crítica tiene como finalidad la denuncia es porque aquello que critica es hostil a la humanidad. En el caso de la religión ¿cuál es su hostilidad?, y eso, ¿qué tiene que ver con la emancipación? En éste tenor, es menester, primero, exponer aquellos elementos que nuestro autor considera son un resultado de la crítica de la religión, luego exponer qué sentido tendría la emancipación religiosa y en qué consiste. Por último nos quedaría justificar por qué la religión es el primero momento de la emancipación.

1. Los resultados de la crítica de la religión

Max ha dicho que “la crítica de la religión ha llegado a su fin”, y que es además la “premisa” de toda crítica. En éste sentido en la *Introducción del 43*, sólo expone los resultados de la *crítica de la religión*, y no en qué consiste. Estamos partiendo de la declaración de que la crítica de la religión había llegado a su fin en Alemania, por lo que no estamos demostrando nada. Los resultados de dicha crítica son tres.

La religión es la realización fantástica de la esencia humana. Marx observa que aquello que constituye su “ser genérico”, su “esencia” ha sido realizada como un mundo fantástico fuera del hombre en lo que la religión ponía como “celestial”. La crítica de la religión ha desengañado a los humanos y ha dicho que eso que consideraban “celestes” es una fantasía, pero de lo que ellos son en tanto que humanidad. En éste sentido el ser genérico, ese ser universal, tiene su realidad fantástica en aquello que la religión ha llamado celestial.

La religión es el reflejo mismo del hombre, y por tanto es producto de si mismo. Tal y como nos recordará después Marx cuando explica el carácter fetichista de la mercancía en *El capital*, aquí menciona que si la religión es la realización fantástica del ser genérico humano, entonces, es producto de su mente. Si la religión es un producto de la mente humana, ese “superhombre” (Dios), al cual adoraba es su creación, es resultado de su

actividad humana. En éste sentido, la religión es una inversión del mundo. Sin embargo no se ha llegado al fundamento de la religión, y éste se muestra en el tercer resultado.

La “miseria religiosa” es la expresión y la protesta de la “miseria real” en que vive el hombre. Éste sería el fundamento de las otras dos, pues respondería a la pregunta ¿por qué los hombres producen una religión? A lo cual, Marx respondería: porque en su vida son miserables. Si la religión es la realización fantástica de la esencia humana, es porque la esencia humana aún no tiene lugar en la realidad efectiva. Si la religión es la “dicha ilusoria”, es porque no hay dicha real. Si la religión ha producido a un “superhombre” fantástico es porque los seres humanos aún no son “dioses”. No olvidemos la parte de “la protesta”, pues nuestro autor considera que los hombres al estar en un mundo hostil que aún no les pertenece, su única salida es la religión, es allí donde pondrían manifestar, aunque de forma ilusoria, su desdicha, su miseria.

De ésta manera se pueden obtener dos motivos sobre la crítica de la religión como la premisa de toda crítica: 1) Porque es la “*teoría general del mundo*”²⁰⁵, a lo cual se refiere que aunque sea una “consciencia invertida” del mundo, por ser producto fantástico de la mente humana, la expresión de su miseria, puede constituirse como la teoría general, el lugar en donde la esencia humana tiene una realidad (aunque fantástica), el lugar en donde se encuentran aquellas potencialidades humanas aunque se hallen en forma “santificada”; éste punto lo desarrollaremos más adelante; y 2) porque “La lucha contra la religión es, por tanto, indirectamente, la lucha contra *aquel mundo* que tiene en la religión su *arma espiritual*”²⁰⁶, o sea, porque “La crítica del cielo se trueca...en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*”²⁰⁷.

Esto es, porque una vez demostrado que aquello “celeste” es pura ilusión, que se ha demostrado además que existe una “autoenajenación” humana que tiene una “forma de santidad”, ahora puede el ser humano, *teóricamente* liberarse de la religión y pasar a observar su vida real, y poder desde allí proyectar una transformación de su miseria humana. Una vez desembarazado de la realización fantástica del “ser genérico” que hacía la religión, el hombre podría proponerse una realización efectiva de la misma, y por tanto transitaría a crítica de la “autoenajenación” bajo sus *formas profanas*.

²⁰⁵ *Ibíd.*, pág. 491.

²⁰⁶ *Ibídem.*

²⁰⁷ *Ibíd.* 492.

Así se plantea Marx la crítica de la religión como la premisa de toda crítica. Sin embargo la crítica no es la emancipación religiosa, lo dice de una manera muy bella y metafórica:

La crítica de la religión es, por tanto, *en germen*, la crítica de este *valle de lágrimas* que la religión rodea de un *halo de santidad*. La crítica no arranca de las cadenas las flores ilusorias para que el hombre soporte las sombrías y desnudas cadenas, sino para que se desembarace de ella y broten flores vivas. La crítica de la religión desengaña al hombre para moverlo a pensar, a obrar y a organizar su sociedad como hombre desengañado que ha entrado en razón, para que sepa girar en torno a sí mismo y a su yo real. La religión es, simplemente, el sol ilusorio que gira en torno al hombre mientras que éste no se decide a girar en torno a sí mismo.²⁰⁸

Si la crítica de la religión es la premisa, entonces ¿en qué consiste la emancipación religiosa real? De aquí es de donde arranca precisamente la *Cuestión judía*, de la emancipación religiosa misma.

2. La emancipación religiosa

En la *Cuestión judía* Marx parte de una antítesis religiosa que se da entre judíos y cristianos a propósito de los *privilegios* que adjudicaba un Estado cristiano a los segundos. Bruno Bauer había escrito un texto en el cual criticaba a los judíos alemanes porque eran excluidos de los derechos del Estado cristiano prusiano, quienes exigían la emancipación civil o política. La antítesis religiosa, es decir a partir del ámbito teológico, era que el Estado por su esencia *cristiana* no podía otorgarles la liberación política a los judíos pues estos no profesaban la fe cristiana. Este es el problema fundamental de la llamada “cuestión judía”²⁰⁹.

Nuestro autor se preguntaba si era posible que la emancipación política fuera la emancipación religiosa. La emancipación política se verá más adelante; lo que queremos destacar aquí es que tenía en cuenta a ésta cuando enfocaba la idea de la emancipación

²⁰⁸ *Ibid.*, pág. 491-492.

²⁰⁹ Los judíos alemanes del tiempo de Marx y Bauer efectivamente estaban excluidos de ciertos derechos políticos otorgados por el Estado, ese problema político tomó el nombre de “cuestión judía”. Léase una breve descripción de la problemática, que sirve para el desarrollo del argumento en: Leopold, *op.cit.*, págs. 114-122

religiosa real, la cual se plantea a partir de los términos de la contradicción en que se encontraba judíos y cristianos de su tiempo.

Como ya se vio, la crítica de la religión no es igual a la emancipación religiosa. Tampoco para Marx, la que exigían los judíos al Estado cristiano era la emancipación religiosa, pues ésta era más bien política. Ésta diferenciación lo hacía a propósito de los puntos de Bruno Bauer, quien a juicio de nuestro autor confundía ambas emancipaciones, pues exigía el abandono del judaísmo para que los judíos pudieran ser ciudadanos reales²¹⁰.

El hombre de Tréveris descartaba ésta posibilidad; los motivos los veremos en el siguiente apartado. Entonces ¿en qué consistiría la emancipación religiosa? La respuesta tiene que ver con el fundamento de la religión misma que ya vimos, que es la *miseria real* en que se encuentran los humanos.

La forma más rígida de la antítesis entre el judío y el cristiano es la antítesis *religiosa*. ¿Cómo se resuelve una antítesis? Haciéndola imposible. ¿Cómo se hace imposible una antítesis religiosa? *Aboliendo la religión*.²¹¹

La emancipación *política* de la religión no es la emancipación de la religión lleva a fondo y exenta de contradicciones, porque la emancipación política no es la emancipación *humana* plenamente realizada y exenta de contradicciones.²¹²

El desarrollo completo se verá hasta el final de nuestra exposición, pero véase aquí que Marx relaciona la *emancipación humana* con la *emancipación religiosa*, y las distingue de la *liberación política*. La humanidad dejará de ser religiosa cuando las condiciones profanas que la hacen surgir sean eliminadas, por tanto, la emancipación religiosa plena y real, esa “abolición de la religión” que habla nuestro autor, y por tanto la antítesis entre diferentes religiones, se logra eliminando la *miseria real*, la realidad hostil al hombre, y esa es la emancipación humana. Pero expongamos nuestros puntos, y analicemos los motivos de ésta diferenciación.

Decimos que hay tres momentos en la emancipación, la religiosa, la política y la humana. La primera consistiría en la abolición de la religión en general, sin embargo ya

²¹⁰ *Cuestión judía*, págs. 131-132.

²¹¹ *Ibíd.* pág. 129.

²¹² *Ibíd.*, pág. 134.

vimos que esa sólo se lograría cuando se eliminen las condiciones que la hacen surgir; por ello la premisa de toda emancipación comienza con la crítica de la religión, pues allí en donde los hombres se dan cuenta de que han estado reunidos a partir de una dicha ilusoria, de la realización de su ser genérico de manera fantástica, allí comienzan las demás emancipaciones.

No es que la emancipación de la religión baste con la crítica, sino que aquí es donde comienza la verdadera abolición de ésta. La crítica tendría como resultado poner los términos en su orden correcto y hacer que los sujetos cambien la mirada a la transformación de su realidad efectiva, de su miseria real. Esa sería la tarea de la crítica a la religión, la cual es la premisa de toda liberación.

La emancipación de la religión toma otras formas diversas que incluyen dentro de sí la divinización de otros elementos no religiosos, es por ello que decimos que es la más general, pues aunque pierde el contenido de su existencia (Dios), conserva la *forma*. La plantearíamos en éste sentido como una *forma de cohesión social* porque es precisamente una *forma* en que los individuos viven en sociedad, viven su socialidad, su “estar juntos”. Ésta tendría la forma de un “equivalente general” en algunos sentidos que no hemos querido exponer sino hasta el siguiente apartado, pues en la *Cuestión judía* se hallan mezclados sin posibilidad de separarlos con la problemática del Estado. Sin más pasemos a nuestra hipótesis siguiente.

III. La emancipación política: la liberación mediada por el Estado

Ya vimos como en Marx es posible hacer una diferenciación en cuanto a la emancipación religiosa, política y humana. Ahora toca el turno de explicar exactamente lo que en la *Cuestión judía* se entiende por *emancipación política*. Éste es el apartado que tiene una mayor profundidad y donde nuestro autor es más claro y específico. Así mismo, por ésta discusión es posible observar un camino hacia el estudio de la sociedad civil o burguesa. Comencemos con la relación entre la emancipación religiosa y la política, en donde encontraremos una primera definición de ésta segunda.

A. La relación entre la emancipación religiosa y la política

Ya se ha dicho que la discusión en torno a “la cuestión judía” es precisamente ésta exclusión que tenían los judíos alemanes contemporáneas de Marx por parte del Estado

cristiano. La exigencia de los judíos era precisamente que no tuvieran derechos especiales por profesar una religión diferente a la que era del Estado.

Ante ese hecho Bruno Bauer había hecho una serie de críticas a las posiciones de los judíos en donde decía que los judíos no tenían derecho a pedir la *emancipación política* puesto que aún eran religiosos. Su punto era que, para obtener su liberación política, es decir para ser tratados como *ciudadanos*, era menester que ellos dejaran sus prejuicios religiosos y se comportaran hacia el Estado como ciudadanos y no como sujetos religiosos. Esta peculiar forma de abordar el problema Marx la reconocería, pero a su vez haría dos críticas: la primera tenía que ver con el tipo de Estado, pues el Estado que iba a emancipar a los judíos no podía ser el cristiano, pues si se colocasen en un ámbito meramente religioso era una obviedad que un “Estado cristiano”, el cual actuaba basándose en *privilegios* para los cristianos iba a estar en antítesis religiosa con los judíos, pues estos profesaban una religión diferente. Desde el ámbito religioso era insalvable semejante contradicción.

De ésta manera Marx le reprochaba a Bauer que no pensara en el tipo de Estado que otorgaría la calidad de ciudadanos a los judíos; por éste cuestionamiento, nuestro autor resuelve que Bauer no ha podido diferenciar la emancipación política de la emancipación religiosa en general, y por tanto de la emancipación humana:

Bauer exige pues, de una parte, que el judío abandone el judaísmo y que el hombre en general abandone la religión, para ser emancipado *como ciudadano*. De otra parte, consecuentemente vale para él la abolición *política* de la religión como abolición de la religión en general. El Estado que supone la religión no es todavía un verdadero Estado, un Estado real [...] No bastaría de ninguna manera con investigar quién ha de emancipar y quién ha de ser emancipado. La crítica debería preguntarse, además, otra cosa, a saber: *de qué clase de emancipación* se trata y qué condiciones son inherentes a la naturaleza de la emancipación a que se aspira[...] Por no situar el problema a este nivel Bauer cae en contradicciones...el error de Bauer reside en que somete a la crítica *solamente* al <<Estado cristiano>> y no al <<Estado en general>>, en que no investiga *la relación entre la emancipación política y la emancipación humana*.²¹³

²¹³ *Ibíd.*, págs. 131-132.

Si observamos lo que hace Marx es salirse del ámbito meramente religioso en donde existe una antítesis entre el Estado cristiano y los judíos, y dice él, lo coloca en el ámbito de la “crítica”, es decir en un ámbito “científico y humano”; colocarlo aquí sería observar la problemática desde el ser genérico, es decir desde la *emancipación humana general*. La segunda crítica que hace Marx, entonces, es que Bauer confunde el tipo de emancipación que exigen los judíos alemanes de su tiempo.

El resultado al que llega nuestro autor es que el Estado cristiano nunca otorgaría los derechos de ciudadanos a los judíos, puesto que no es un *Estado real*, aún no llega a ser Estado pleno, y esto es así, porque aún profesa una religión; no es todavía un Estado laico, y por tanto no puede otorgar la *emancipación política* a todos los miembros de la sociedad.

De ésta manera la *emancipación política* sería aquella que se logra a través del Estado pleno. Observemos, entonces que, la emancipación de la religión tendría dos vías, por la vía del Estado, y por decirlo de alguna manera, por la vía “humana”. Esto es, los hombres tendrían dos formas para liberarse, esto es, para superar, o para dejar de ser religiosos, una a través del Estado y la otra, de manera general o humana. Por ahora sólo retengamos esto, más adelante agregaremos más determinaciones a éstas.

Recapitulemos. Para Marx, los judíos alemanes exigían ser libres políticamente, a un Estado “imperfecto”, o sea, cristiano, el cual debido a su fundamento religioso no podía darles la ciudadanía a todos los elementos de la sociedad, y por tanto no podía emanciparlos políticamente. Éste es el primer resultado de nuestro autor al enfocar el problema desde el ámbito “científico”. Ahora veamos porque mencionaba que el Estado cristiano es “imperfecto”, para luego abordar exactamente lo que entendía por emancipación política plena y Estado real.

B. El Estado “imperfecto”

Uno de los motivos de porque Marx argumentaba que no podían los judíos adquirir los derechos de ciudadanía era porque el Estado prusiano que iba a emancipar era “imperfecto”, o mejor dicho, aún no estaba del todo desarrollado porque profesaba la religión cristiana:

El así llamado Estado cristiano es el Estado *imperfecto* y la religión cristiana le sirve de *complemento* y para santificación de su imperfección. La religión se

convierte para él, por tanto, necesariamente en un *medio*, y él es el Estado de la *hipocresía*....En el así llamado Estado cristiano necesita de la religión cristiana para perfeccionarse *como Estado*²¹⁴ [...] Este Estado sólo puede redimirse de su tormento interior convirtiéndose en *esbirro* de la Iglesia católica. Frente a ella, una Iglesia que considera al poder secular como un cuerpo a su servicio, el Estado es impotente, impotente al poder *secular* que pretende ser el imperio del espíritu religioso.²¹⁵

Como puede verse el “Estado cristiano” tiene su fundamento en la religión cristiana, y mediante ella complementa su actividad; al tener que ayudarse de la religión para ejercer su acción como Estado, nuestro autor califica a éste de “imperfecto”, puesto que la *política* que profesa tiene una finalidad que consiste en *profesar la fe cristiana*. De éste modo, el “poder secular”, es decir el Estado, aquel que no debería tener ningún elemento religioso es sólo un medio de la Iglesia católica. El fundamento del Estado es la Iglesia católica, ésta le da ordenes, es su autoridad. Por eso mismo, los judíos eran completamente incompatibles, pues se les consideraba de manera religiosa, y por tanto no tenían privilegios.

Pero un Estado que profesa una religión no puede ser “imperfecto” refiriéndose sólo a sí mismo, y es por ello que nuestro autor lo compara con otros dos Estados, en los cuales puede verse un mayor desarrollo.

El primero que muestra es el *Estado constitucional* de Francia, el cual ha declarado al cristianismo como la *religión de la mayoría*, y por esto, sólo se conserva la *forma* de la contradicción entre judíos y cristianos. Por ésta razón, nuestro autor dice que aquí los judíos obtienen una *emancipación política a medias*, porque tiene su estatus de ciudadanos, pero no constituyen la religión de la mayoría.

El segundo que muestra es el Estado que existe en los “estados libres de Norteamérica”, o Estado Unidos de América (EUA); aquí observa Marx, que existe un Estado político plenamente desarrollado, y por tanto aquí los judíos dejan de estar en una antítesis religiosa con el Estado, y ahora su posición ante él es puramente *secular*. Ante un Estado real como el de los EUA, el judío pasa a considerarse como un “hombre religioso en general”, y su relación ya no es ante un Estado que profesa un religión, sino ante un Estado laico, es decir un Estado que a sí mismo se ha *emancipado de la religión*,

²¹⁴ *Ibíd.*, págs. 140-141.

²¹⁵ *Ibíd.*, págs. 142-143.

que ya no tiene como su fundamento ningún tipo de religión, y por tanto *forma y contenido* ya no son religiosos.

Sin embargo Marx observa que en EUA aunque ya existe un Estado laico y por tanto ninguna religión es excluida, y se le otorgan los derechos de ciudadanía a cualquier persona independientemente de su profesión de fe, es el país de la religiosidad, allí dice, la religión tiene una “*existencia lozana y vital*”²¹⁶. En EUA existe la *emancipación política* (a través del Estado) de la religión de manera completa y real; en otros términos hay un Estado no-religioso, y sin embargo la religión allí tiene su mejor modo de existencia; entonces aquí cabría la pregunta ¿en qué consiste la emancipación política? ¿qué es un Estado pleno? y “¿cómo se comporta la plena emancipación política en relación a la religión?”²¹⁷. Esto nos lleva al siguiente apartado.

C. El Estado pleno y la emancipación política

La emancipación política habíamos dicho que es un tipo de emancipación que se lleva a cabo a través del Estado; se ha adelantado que el Estado real, tiene la cualidad de ser laico. El argumento marxiano aquí es que en el Estado real una religión *particular* como el judaísmo ya no está en contradicción religiosa con éste; la religión va a transformarse de un elemento religioso a uno de los *elementos seculares* que sostiene al Estado:

Humanizamos la contradicción del Estado con una *determinada religión*, por ejemplo con el *judaísmo*, viendo en ella la contradicción del Estado con *determinados elementos seculares*, la contradicción del Estado con la *religión en general*, la contradicción del Estado con sus *premisas* en general.²¹⁸

Llama la atención que nuestro autor refiera a una “humanización” de la contradicción, lo cual no es otra cosa que colocarla en el ámbito fuera de la religión, y ponerla en el ámbito de lo que ha llamado la crítica; vista así la problemática, lo que tenemos es que, la “religión en general” es sólo un elemento particular de las premisas del Estado, lo cual nos habla de que existen más elementos que constituyen sus premisas.

²¹⁶ *Ibíd.*, 133.

²¹⁷ *Ibídem.*

²¹⁸ *Ibíd.*, pág. 134

Siendo el Estado laico, los elementos religiosos ya no son su fundamento, y son una parte más de la sociedad.

Lo que ha sucedido aquí es que el Estado se ha liberado de la religión, lo hace al volverse laico, y al declarar que ninguna religión es su fundamento, el Estado ha *abolido la religión políticamente*. Y aquí puede notarse porque la emancipación política no es la emancipación de la religión en general.

La emancipación política consiste en una forma de superar las barreras que tienen los elementos de la sociedad a través del Estado; si el Estado se declara *libre*, de por ejemplo la religión, del racismo, o de cierta cualidad de los elementos de la sociedad que pueden afectar su ser como ciudadanos, entonces les otorga la libertad de religión, la libertad de separarse en razas, etc.; en otras palabras, se desembaraza de aquellos asuntos que no permiten a los elementos ser ciudadanos, y los relega al ámbito privado:

El límite de la emancipación política se manifiesta inmediatamente en el hecho de que el *Estado* se puede liberar de un límite sin que el hombre se libere *realmente de él*, en que el Estado pueda ser un *Estado libre* sin que el hombre se un *hombre libre* [...] el comportamiento del Estado hacia la religión, a saber del *Estado libre*, sólo es el comportamiento de los *hombres* que forma el Estado hacia la religión... el hombre se libera *por medio del Estado*, se libera *políticamente* de una barrera, poniéndose en contradicción consigo mismo, al sobreponerse a esta barrera de una manera *abstracta y limitada*, de una manera parcial...el hombre al liberarse políticamente se libera dando un *rodeo*, a través de un *medio*...el hombre, aun cuando se proclame ateo por mediación del Estado, es decir, cuando proclama el Estado ateo, sigue sujeto a las ataduras religiosas...²¹⁹

Se sigue de esto que la emancipación política es para Marx una liberación *abstracta, parcial* porque la sociedad en sí misma no se ha liberado de sus “barreras”, de sus “ataduras”, sólo lo ha hecho por medio del Estado, el cual otorga la libertad a sus ciudadanos de ser “libres” de seguir atados a sus barreras particulares. La *emancipación humana* es la superación de las particularidades humanas por mediación del Estado, el cual al despojarse de estas “ataduras”, se declara *libre*, y relega dichas particularidades al ámbito privado. Si las relega al ámbito privado, entonces ¿qué es el Estado?

²¹⁹ *Ibíd.*, págs. 134-135.

En primer lugar podemos decir lo que el Estado hace, y es homogeneizar sus *premisas*, o sea, a los elementos de la sociedad:

El Estado anula a su modo las diferencias de *nacimiento*, de *estado social*, de *cultura* y de *ocupación* al declarar el nacimiento, el estamento, la cultura y la ocupación como diferencias *no políticas*, al proclamar a todo miembros de pueblo, sin atender a estas diferencias, como copartícipe por *igual* de la soberanía popular, al tratar a todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado...Muy lejos de acabar con estas diferencias *de hecho*, el Estado sólo existe bajo estas premisas, sólo se siente como *Estado político* y sólo hace valer su *generalidad* en contraposición a estos elementos suyos.²²⁰

Tenemos pues que el Estado es la *generalidad política* de los miembros de la sociedad, o son un grupo de individuos que detentan la *generalidad* del pueblo; entonces el criterio mediante el cual homogeneizan las múltiples diferencias de la sociedad es la política; no elimina realmente las diferencias de religión, de raza, de estatus social, de clase, etc. les otorga la libertad, pues considera que esa son diferencias “no políticas”, o particularidades que no estorban su acción política. De ésta manera divide en dos a l cada miembro de la sociedad, una en donde son considerados por *igual*, es decir desde su *generalidad*, y otra en donde tiene una forma particular, o su forma “natural” de ser en la sociedad.

Queda muy claro como el Estado, o ese conjunto de individuos que se instituyen como tal, parecen el “equivalente general” político de la sociedad, pues detentan “lo común”, “lo general”; pero, antes de explicar esto, tenemos que dar cuenta de como se dividen en dos cada elemento de la sociedad, lo cual nos lleva a la escisión entre Estado y sociedad civil o burguesa.

D. La escisión entre el Estado y la sociedad burguesa: la forma religiosa se conserva

Ya hemos dicho que la emancipación política plena es una forma de eliminación de la diferencias que se encuentran en los elementos de la sociedad a través del Estado real, quien les otorga la “libertad” de seguir manteniéndolas en el ámbito privado, pues el Estado es la esfera de “lo general”. De ésta manera la vida de cada individuo se dividía en

²²⁰ *Ibíd.*, pág. 136.

dos, una que era su vida como particular, y otra como “general”. Éste resultado se da por la escisión entre Estado político y sociedad civil o burguesa. Expliquemos esto.

El Estado, piensa Marx, es una *comunidad política*²²¹, o una esfera en donde los individuos se comportan como *comunitarios*, pues allí vale su “ser genérico”, su “vida genérica”; sin embargo es una comunidad *abstracta* pues se halla separada de su “vida material”, le hace falta la determinación de la vida material:

El Estado político acabado es por su esencia la vida genérica del hombre por *oposición* a su vida material. Todas las premisas de esta vida egoísta permanecen *al margen* de la esfera del Estado en la *sociedad burguesa*, pero como propiedades de ésta.²²²

Es decir, el Estado político es la separación de “lo general” constituyéndose en una esfera autónoma respecto de la sociedad burguesa, la cual es esencialmente donde los individuos mantiene su vida cotidiana. Cuando ocurre ésta separación de manera plena, todas las particularidades no-políticas quedan en el ámbito privado o en la sociedad burguesa, de tal suerte que aquellas cualidades comunes (políticas) se concentran en una esfera aparte que se llama Estado. Es como si los miembros de la sociedad burguesa en su actividad expulsaran a un elemento de la misma para que fungiera como su “general”. Esto tiene semejanza con la idea de “equivalente general”; si fuera tal, tendríamos que los elementos de la sociedad burguesa serían “polos relativos” particulares los cuales “expresarían” su generalidad en un sólo elemento, el cual al ser el único que expresa ese carácter común devendría equivalente general.

Por lo tanto aquella *generalidad* de los elementos de la sociedad burguesa estaría expresada y concentrada en el Estado; de ésta manera, la sociedad civil albergaría solamente los elementos no-generales. Habría diversos elementos particulares y un elemento general.

Los judíos, cuando sucede la secularización del Estado, quedarían como uno más de los elementos de la sociedad civil, sería un elemento particular más. Con ello se abre una contradicción de los individuos, pues ahora tienen una *doble vida*, tal y como la tendría el judío:

²²¹ *Ibíd.*, pág. 137.

²²² *Ibíd.*, págs. 136-137.

El conflicto en que se encuentra el hombre como creyente de una religión *especial* y su ciudadanía, y los demás hombres en cuanto miembros de la comunidad, se reduce al divorcio *secular* entre el Estado *político* y la *sociedad burguesa*...La diferencia entre el hombre religioso y el ciudadano es la diferencia entre el comerciante y el ciudadano, entre el jornalero y el ciudadano, entre el terrateniente y el ciudadano, entre el *individuo viviente* y el *ciudadano*. La contradicción en que se encuentra el hombre religioso con el hombre político es la misma contradicción en que se encuentra el *bourgeois* y el *citoyen*, entre el miembro de la sociedad burguesa y su *piel de león política*.²²³

Así cada individuo lleva en sí mismo una doble existencia: como miembro de la sociedad burguesa y como miembro del Estado político: es por una parte un individuo viviente y por la otra un ciudadano, *bourgeois* y *citoyen*, hombre público y hombre privado. Los *intereses generales* se ha separado de los *intereses privados* o *particulares*. Tal y como la mercancía, que lleva en sí misma una existencia particular, que la refiere al valor de uso, y una existencia general, que la refiere al valor. La mercancía y el individuo se parecen en que son una *unidad* de una doble existencia.

Ésta desintegración del individuo, hace énfasis nuestro autor, no sería propiamente un defecto de la *emancipación política*, es decir de la superación abstracta de las barreras particulares de los hombres para constituirse como comunidad, sino más bien ésta es la emancipación política misma. La *forma política de emancipación* es *abstracta, parcial, y limitada*. Es una abolición mediante el Estado, el cual sólo relega al ámbito de la sociedad burguesa esas barreras, su eliminación la deja en manos de la vida privada de los individuos. Ahora observemos cómo surge la división ya expuesta

Ya sabemos que se han separado el Estado político y la sociedad burguesa, pero no se ha dicho nada acerca de cómo sucede. Éste argumento marxiano es importante pues nos da más elementos de reflexión para pensar al Estado como un equivalente general.

El argumento marxiano es que la separación entre el Estado y la sociedad burguesa o civil se dio mediante un *revolución política*, o *revolución de la sociedad burguesa*. Dicho movimiento fue una acción contra una vieja sociedad la cual nuestro autor llama *feudalismo*.

²²³ *Ibíd.*, págs. 137-138.

La sociedad civil o burguesa que existía en el feudalismo tenía la peculiaridad de tener inmediatamente ligado su carácter político. En éste sentido cada elemento de la sociedad civil tenía de manera inmediata su existencia estatal. Marx poner como ejemplos la posesión, la familia y el tipo y modo de trabajo, como existencias civiles, los cuales tenían su lado político en la propiedad territorial, el estamento y la corporación.

Nuestro autor advierte que decir que en el feudalismo la vida en el ámbito de la sociedad burguesa era al mismo tiempo el ámbito de la vida estatal, sólo debe serlo en el sentido del feudalismo, que se caracterizaba por excluir del Estado al individuo, esto es, el individuo estaba en una relación especial (de acuerdo a su posición en la sociedad civil) respecto del Estado. Por ésta razón la misma relación especial o *privilegio* que mantenía un individuo hacia la sociedad burguesa era la misma que mantenía hacia el Estado. El resultado era que el poder general del Estado era de incumbencia especial o privilegiada, la cual detentaba un señor separado del pueblo. Esto era lo que llama *poder señorial*.

La revolución política derrocó ésta forma de ejercer el poder, pues hizo que ese “poder general del Estado” fuera efectivamente de interés general, y por tanto tuvo que destruir todas las formas políticas *particulares* (estamentos, corporaciones, gremios, etc.), y con ello logró *separar* el carácter político de la sociedad burguesa y concentrarlo en un sólo lugar:

[La revolución política] Rompió la sociedad burguesa en sus partes integrantes más simples, de una parte en los *individuos* y de otra en los elementos *materiales y espirituales* que conforman el contenido de vida, la situación civil de estos individuos. Desencadenó el espíritu político, que se hallaba como escindido, dividido y estancado en los diversos callejones de la sociedad feudal; lo aglutinó sacándolo de esta dispersión, lo liberó de su confusión con la vida civil y lo constituyó como la esfera de la comunidad, de la incumbencia *general* del pueblo en la independencia ideal con respecto a aquellos elementos *especiales* de la vida civil.²²⁴

De ésta manera el Estado es la concentración de toda la actividad política de los individuos; los individuos como pertenecientes a la sociedad burguesa son “a-políticos”, pues su capacidad política, se halla separada de ellos y concentrada en el Estado. El Estado es la capacidad política (“el espíritu político”) abstracta, aglutinada en una misma

²²⁴ *Ibíd.*, pág. 153.

esfera; podemos decir entonces que el Estado es la *comunidad política abstracta* en el sentido de que está separada de los individuos, y por tanto le faltan determinaciones, pues la única determinación que tiene es ser capacidad política en general o pura.

En la sociedad burguesa es donde quedaron los “elementos espirituales y materiales que conforman el contenido de la vida” de los individuos. Si en el Estado tenemos un tipo de individualidad sin determinaciones, un sujeto comunitario abstracto, acá han quedado las condiciones que le permiten mantenerse vivo, las condiciones de su *reproducción como vida*; y como tal, el “espíritu egoísta” se afirmó en la sociedad burguesa:

Sólo que la plenitud del idealismo del Estado era al mismo tiempo la plenitud del materialismo de la sociedad burguesa. Al sacudirse el yugo político se sacudieron al mismo tiempo los vínculos que mantenían el espíritu egoísta de la sociedad burguesa. La emancipación política fue al mismo tiempo la emancipación de la sociedad burguesa con respecto de la política...²²⁵

Como puede notarse, ésta separación de los individuos respecto de sus condiciones materiales y espirituales de vida que sucede en la escisión del Estado político respecto de la sociedad burguesa, es precisamente el centro de porque Marx volteó a ver los llamados “intereses materiales”; véase que es una separación entre el “sujeto” y el “objeto”, entre el “sujeto político” (espíritu político) y sus condiciones de vida. Tenemos pues que los individuos que mira nuestro autor tienen separadas su capacidad de ser sujetos políticos, y por tanto, aquello que formaría su comunidad, y por el otro lado, sus condiciones de vida, o los elementos que le permitirían mantenerse vivo. Observa entonces, que el Estado, como ese sujeto “sin cuerpo”, tiene una “plenitud idealista”, mientras que el puro cuerpo (la “anatomía”) tiene una “plenitud materialista”. Esto nos recuerda a ese planteamiento que pusimos en la primera parte acerca del “sujeto-dinero” y el “material dinerario”; pero ésta distinción tiene más bien un *trasfondo religioso*, pues como habíamos dicho, la *forma religiosa* se conserva aunque cambia el contenido. Miremos con detenimiento.

Habíamos dicho que las *premisas* del Estado eran los elementos de la sociedad. Ahora lo podemos decir en todas sus letras: los elementos de la sociedad burguesa son la “base” del Estado político, esto es, las condiciones materiales y espirituales de vida son el

²²⁵ *Ibidem.*

fundamento del Estado, o en otros términos, el Estado se comporta hacia éstas como hacia su “base natural”:

*La constitución del Estado político y la disolución de la sociedad burguesa en los individuos independientes... se lleva a cabo en uno y el mismo acto. Pero el hombre en cuanto miembro de la sociedad burguesa es el hombre no político, aparece necesariamente como el hombre natural. Los *droits de l'homme* [los derechos del hombre] aparecen como *droits naturels* [derechos naturales], pues la actividad autocosciente se concentra en el acto político... La revolución política disuelve la vida burguesa en sus partes integrantes, sin revolucionar estas partes mismas ni someterlas a la crítica. Se comporta hacia la sociedad burguesa, hacia el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses privados, del derecho privado, como hacia el *fundamento de su existencia*, como hacia una premisa que ya no está fundamentada y, por tanto, como ante su *base natural*. Finalmente, el hombre, en cuanto miembro de la sociedad burguesa, es considerado como el hombre *propiamente* tal, como el *homme* a diferencia del *citoyen*, por ser el hombre en su *inmediata* existencia sensible e individual, mientras que el hombre *político* sólo es el hombre abstraído, artificial, el hombre como una persona *alegórica, moral*. El hombre real sólo es reconocido en la forma del individuo *egoísta, el verdadero* hombre sólo bajo la forma del *citoyen abstracto*.²²⁶*

De ésta manera el hombre escindido en dos partes como *hombre general*, aquel miembro de la comunidad política, y como hombre privado, toma las determinaciones del “hombre natural” o *bourgeois* y como, *citoyen abstracto* o *ciudadano*; luego el Estado se comporta hacia los miembros de la sociedad burguesa como hacia su “base natural”, o sea hacia el fundamento de su existencia.

Ésta forma de separación, como dijimos, es semejante a la *forma religiosa*, a esa *realización fantástica* de la esencia humana. Son comunes en tanto que separan el “ser comunitario” de los individuos; su diferencia específica radica en que en la religión esa realización de la esencia humana es fantástica, o sea se mantiene en el pensamiento, mientras que en la *forma política*, la escisión que vive el hombre es *real*:

²²⁶ *Ibid.*, pág. 154.

Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la *vida*, una doble vida, celestial y terrenal; la vida en la *comunidad política*, en la que se considera como *ser comunitario*, y la vida en la *sociedad burguesa*, en la que actúa como *particular*, considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños. El Estado político se comporta con respecto a la sociedad burguesa de un modo tan espiritualista como el cielo con respecto a la tierra. Se encuentra respecto a ella en la misma contraposición y la supera del mismo modo que la religión supera a la limitación del mundo profano, es decir, reconociéndola también de nuevo, restaurándola y dejándose necesariamente dominar por ella. El hombre en su *inmediata* realidad, en la sociedad civil, es un ser profano [...] en el Estado, donde el hombre vale como un ser genérico, es el miembro imaginario de una soberanía imaginaria, se le ha despojado de su vida individual real y se la ha dotado de una generalidad irreal.²²⁷

El Estado político separado de la sociedad burguesa es una forma tan religiosa como la separación del cielo y la tierra. En éste sentido la forma religiosa de realizar el “ser genérico” se conserva en el Estado. Los miembros de éste son religiosos en el sentido de que mantiene la vida genérica en el más allá de su individualidad real²²⁸. La democracia a juicio de nuestro autor, también conserva una forma religiosa, en tanto que se pone objetivos “celestiales”, que nada tienen que ver con la individualidad real; hay una conciencia teológica en la democracia, pues se mantiene en el “más allá” de la vida real de los individuos.²²⁹

Como puede notarse el Estado, como esa capacidad política en general, concentrada en una esfera que se mantiene separada de la vida real de los individuos, es una *abstracción real*, pues los hombres efectivamente tienen una doble vida.

Todo individuo es la unidad de su existencia genérica y su existencia particular, las cuales hemos visto toman determinaciones nuevas como “hombre natural” y ciudadano abstracto, que tiene que ver con la peculiar forma en que se comporta el Estado político hacia la sociedad burguesa; ésta consiste en que los elementos de la sociedad burguesa,

²²⁷ *Ibíd.*, pág. 137.

²²⁸ *Ibíd.*, pág. 143

²²⁹ *Ibíd.*, págs. 143-144.

así como están, sin ser “revolucionados” por la emancipación política, son las premisas del Estado, es su vida terrenal y profana. Los adjetivos “hombre natural”, y por tanto algo así como un “hombre artificial”, denotan una cierta co-dependencia entre estos elementos, la cual se muestra en la reflexión de nuestro autor en torno a los derechos del hombre y del ciudadano.

E. Los derechos del hombre y del ciudadano, o la relación entre la emancipación política y la humana.

Nuestro autor nos dice que la separación entre el Estado político y la sociedad burguesa, y la doble existencia que exige en sus ciudadanos, desarrolla dos tipos de derechos: los *derechos del hombre (droits de l'homme)*, y *derechos del ciudadano (droits du citoyen)*. Los primeros se refieren al individuo como parte de la sociedad burguesa, y tiene un tinte “naturalizador”, pues consideran a éste tipo de existencia como “natural”, y por tanto son derechos que *por naturaleza* todo hombre tiene. Como se nota es una eternización de la separación de los individuos respecto de su comunidad, pues consideran “humano” aquel individuo egoísta, que tiene intereses particulares. Son denominados también *derechos humanos*. Los segundos, se refieren al individuo miembro de la comunidad abstractamente política, es decir del Estado.

Salta a la vista que se considera de ésta manera eterna la separación entre la vida genérica y la particular del hombre, lo cual resulta falso, pues ya vimos que ésta es resultado de la escisión entre la sociedad burguesa y el Estado. Por ello cada uno de los derechos del hombre refiere sólo a la vida particular y egoísta de los seres humanos. Expongamos cada uno.

El primero es la *liberté* (libertad) que se entiende como el derecho de hacer y emprender cualquier acción con la condición de que no dañe al otro; se basa por tanto en la *separación* de los individuos, y no en la unión que cada uno pueda tener; esto es, siempre los otros son una barrera, una limitación de la actividad de un individuo determinado, y no es un complemento. Su aplicación práctica es la propiedad privada, la cual consiste en el disfrute individual de un patrimonio dado sin la más mínima participación de los otros. El segundo es la *égalité* (igualdad), que es el aseguramiento de que todos son libres (entendida la libertad como ya mencionamos), esto es, es la consideración de cada ser humano como una mónada aislada que sólo está consigo mismo. El último es la *seguridad* el cual dice nuestro autor, es el más alto concepto social de la sociedad burguesa, pues todo el poder social se organiza con el único fin de

garantizar la conservación de los anteriores derechos “naturales”, o sea el aseguramiento de la propiedad privada.

Lo que le interesa a Marx aquí es cómo en las legislaciones que revisa²³⁰ se muestran invertidos los roles entre los derechos humanos y los del ciudadanos, esto es como el Estado sólo es un medio para los fines privados de la sociedad burguesa. Menciona que aunque en la “práctica” eso puede no suceder, es de interés saber, porque ahora el ser comunitario está al servicio de los intereses particulares, del egoísmo. Y su respuesta es que el Estado se comporta hacia la sociedad burguesa de manera dependiente.

Lo que demuestra la naturalización del hombre perteneciente a la sociedad burguesa, es que el fundamento se encuentra allí. La emancipación política, o sea, a través del Estado político, aunque es “la forma última de la emancipación humana *dentro* del orden del mundo actual”²³¹, es parcial, abstracta y limitada, pues no revoluciona, o transforma, los elementos de la sociedad burguesa, y por tanto los toma así como están, como su “base natural”, son sus premisas. El fondo de la emancipación humana general, está entonces en la sociedad burguesa.

IV. La emancipación humana: la recuperación del mundo humano

La parte dedicada a la emancipación humana a nuestro parecer se encuentra en la segunda parte del texto que reza así: “II. La capacidad de los actuales judíos y cristianos para ser libres”²³². Como se dijo, ésta es también una crítica a un texto de Bruno Bauer, quien tiene el juicio de que los cristianos están “más cerca” de la emancipación humana, que los judíos, porque el cristianismo es la última etapa de la religión y entonces superar el cristianismo es igual a superar la religión en general; mientras que los judíos, tendrían que dejar el judaísmo, y luego la religión en general.

De nuevo Marx le reclama a Bauer mantener el problema a un nivel teológico, lo que hace nuestro autor es no observar cual de las religiones tiene la capacidad liberarse primero, pues incluso parecería ridículo. Lo que hace es preguntarse por el *fundamento*

²³⁰ Véase, *ibíd.*, pág. 151.

²³¹ *Ibíd.*, pág. 138.

²³² *Ibíd.*, págs. 155-163.

práctico de la religión, es decir qué condiciones existen en la vida de los individuos para que éstos desarrollen su religión, y si se mira así, el fundamento de la religión judía sería el fundamento mismo de la sociedad burguesa, por tanto abolir la condiciones que permiten la existencia de la religión judía sería igual a revolucionar el fundamento de los elementos de la sociedad burguesa.

Nos parece que si se dijera a la manera simplona de Bauer quién es más capaz de la liberación, nuestro autor respondería que los judíos, puesto que en ellos está la cuestión de la sociedad burguesa. Pero dejemos ésta ideas que sólo son de contexto para la discusión. Adentrémonos en lo que se llama en el texto el “judaísmo práctico”.

A. La forma social religiosa persiste en el Dios secular de los judíos

Primero recordemos, un punto: la forma en que se separan el Estado y la sociedad burguesa *conserva la forma religiosa*, en el sentido de que mantiene la vida genérica de los individuos de manera separada a su vida inmediata. En éste sentido Marx hace una comparación entre Cristo y el Estado:

La religión es, justamente, el reconocimiento del hombre a través de un rodeo, a través de un *mediador*. El Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre. Así como Cristo es el mediador sobre quien el hombre descarga toda su divinidad, toda su *servidumbre religiosa*, así también es el Estado el mediador en el que ubica toda su no-divinidad, toda su *no-servidumbre humana*.²³³

Como se puede observar la religión y la forma política también tiene en común que ambas son el reconocimiento del hombre, es decir la realización del ser humano en tanto que “ser genérico”, mediante un rodeo: la religión mediante Cristo, la forma política, mediante el Estado. Entonces, no sólo la vida en comunidad en ambas formas está separada de la individualidad real, sino que la forma en que se vinculan con ella es semejante, pues lo hacen “dando un rodeo”.

Así cuando Marx se pregunta por el fundamento de la religión judía, voltea a observar al judío real, esto es al “judío cotidiano”, el de todos los días. ¿Qué sucede en la vida cotidiana de los judíos que les hace profesar ese tipo específico de religión? Nuestro

²³³ *Ibíd.*, pág. 135.

autor fundamenta su respuesta, y no sólo eso, sino que relaciona el fundamento de dicha forma religiosa con Dios, y por tanto con el Estado:

No busquemos el misterio del judío en su religión sino el misterio de la religión en el judío real [...] ¿Cuál es el fundamento secular del judaísmo? La necesidad *práctica*, el *interés* egoísta [...] ¿Cuál es el culto secular del judío? La *usura*. ¿Cuál su dios secular? El dinero [...] Así pues, la emancipación de la *usura* y del *dinero*, es decir, del judaísmo práctico, real, sería la autoemancipación de nuestro tiempo.²³⁴

Puede fácilmente notarse que el dinero ahora mantiene la forma religiosa, y a Marx le parece similar a Dios. De acuerdo a lo ya estudiado en nuestro concepto de dinero, éste si tiene una forma parecida al Estado, y por tanto conserva la forma religiosa. Ésta *forma religiosa* que mantiene lo general separado de su sustancia, es precisamente la forma de “equivalente general”, de la cual se ha dicho, en el caso del dinero, es una autonomización del valor. Y si el fundamento de la religión judía es el dinero, la usura y el egoísmo, estamos entonces en que la emancipación humana se relaciona con la superación del dinero.

Pero antes de desarrollar éste punto, tendremos que indicar una peculiar manera de emancipación; luego exponer, por qué la emancipación humana, en general, se tendría que relacionar con la sociedad burguesa, y por último la definición de emancipación humana, y su relación con el dinero. Por el momento ya indicamos, que el dinero conserva la *forma religiosa*, y si ésta hipótesis pudiera ser demostrada, podríamos entender el enunciado de Marx “la religión es la teoría general de éste mundo”.

B. La emancipación “judaica”

Lo que sucede con en el judío cotidiano y no en el religioso, es que tiene un “Dios secular”, que es el dinero. Y tanto parece una entidad divina, que resulta también una mediación, un medio a través del cual, los sujetos que lo poseen obtiene una especie de liberación. Marx al observar éste comportamiento en los judíos, menciona que éstos, al no

²³⁴ *Ibíd.*, pág. 157.

obtener la emancipación política, ya se ha liberado a su manera²³⁵; tenemos pues una “emancipación judaica”, ¿en qué consiste?

Los judíos cotidianos, nuestro autor los piensa como individuos egoístas, que sólo ven por sus intereses particulares, tales como los miembros de la sociedad burguesa. En éste sentido los individuos que profesan la religión judía son el prototipo de la existencia “natural” del hombre.

Los judíos cotidianos se pueden reconocer como los poseedores de dinero, y por tanto se apropian del “poder del dinero”, y con ello muestras que el dinero es una “potencial universal”²³⁶. Ese *poder social* que vimos en la primera parte de ésta trabajo, consiste en que aquel poseedor de la mercancía dineraria puede “comprarlo todo”, puesto que el dinero es precisamente la forma y contenido de la riqueza en general, el cual Marx ya reconoce:

El dinero es el celoso Dios de Israel ante el cual no puede prevalecer ningún otro Dios. el dinero envilece a todos los dioses del hombre y lo convierte en una mercancía. El dinero es el *valor* general de todas las cosas, constituido en sí mismo. Él ha despojado, por ello, al mundo entero de su valor peculiar, tanto al mundo de los hombre como a la naturaleza. El dinero es la esencia enajenada del trabajo y de la existencia del hombre, y esta esencia extraña lo domina y es adorada por él [...] El Dios de los judíos se ha secularizado, se ha convertido en el Dios del mundo. El cambio es es el Dios real de judío. Su Dios es solamente el cambio ilusorio.²³⁷

Marx ya concibe al dinero como eso “general” (valor) que tienen las mercancías constituido en sí mismo, o sea fuera de ellas; éste fragmento tiene sobre todo una fuerte carga de denuncia respecto de lo que el dinero hace, pues éste “envilece a todos los dioses” y los convierte en mercancía. Ésta peculiaridad del dinero, es precisamente lo que se refiere nuestro autor con la “emancipación judaica”, la cual es a través de un *medio*, dando un *rodeo*, pero ya no es Cristo, ni el Estado, sino el dinero.

La “emancipación judaica” es la liberación de las barreras particulares que tienen los hombre a través del dinero, a través de la capacidad del dinero de “comprarlo todo”;

²³⁵ *Ibíd.*, pág. 158.

²³⁶ *Ibídem.*

²³⁷ *Ibíd.*, pág. 160.

en éste sentido, Marx está pensando al dinero también como un tipo de *comunidad abstracta*, o sea separada de los individuos reales y que le faltan determinaciones para constituirse como comunidad verdadera.

Ésta liberación “a la judía” quizá sea éste carácter *cosmopolita* que tiene el dinero como dinero mundial, en donde ninguna característica particular es barrera para el mercado. Como ya vimos, con la forma precio, todas las cosas son dinero ideal, y con el dinero mundial, todas las cosas son representadas como riqueza a través del dinero. Tenemos entonces un tipo más de liberación, otra liberación *particular* junto a la emancipación política, que es igualmente parcial y abstracta, la emancipación “judaica”, o a través del dinero.

Nuestro autor no se basta con mencionar que existiría éste tipo de superación de las diferencias de los individuos a partir del dinero, sino que la relaciona con el otro tipo de anulación de las diferencias que constituye una *comunidad política*: la emancipación a través del Estado. Entonces, tenemos al judío práctico como el prototipo de la existencia del hombre en tanto que perteneciente a la sociedad burguesa, quien vive en un mundo *cristiano* pues su vida comunitaria se halla puesta fuera de su vida inmediata; el que profesa la religión cristiana se parece al miembro del Estado político, en cuanto que profesa una comunidad “irreal”, “idealista” o abstractamente humana.

Parece que aquí Marx usa el argumento de Bauer, en donde el cristiano se enfoca en los “intereses generales”, pero agrega al judía real, en tanto que personificación del interés egoísta. La contradicción entre el mundo cristiano y la existencia del judío real, se basa en la contradicción del *poder del dinero* con la emancipación política:

La contradicción en que se encuentra el poder político práctico del judío son sus derechos políticos es, en general, la contradicción entre la política y el poder del dinero. Mientras que la primera predomina idealmente sobre la segunda, en la práctica se ha convertido en sierva suya.²³⁸

El dinero le otorga un poder real a su poseedor, mientras que el Estado es un poder secular que se acerca a lo “ideal”, y por eso es *cristiano*. La comunidad política que está en un modo abstracto respecto de la vida real se enfrenta a la sociedad de los “judíos reales”, o sea, de los *propietarios privados*. Y la relación de dominación ya la habíamos indicado, el Estado ahora es un medio de los intereses particulares, es decir, el interés

²³⁸ *Ibíd.*, pág. 159.

general está subordinado a la finalidad de los “derechos naturales” del hombre, es decir del individuo “egoísta”. El Estado está al servicio del dinero. Esa es la liberación propiamente “judía”, pues estos al ser la personificación del poseedor de dinero han tomado autonomía respecto del mundo cristiano, y Marx lo dice muy a su manera: “Los judíos se han emancipado en la medida en que los cristianos se han hecho judíos”²³⁹. Es decir en la medida en que los individuos que conforman el Estado (“cristianos”), son individuos que tienen fines particulares (judíos).

Es todo un juego de palabras, como acostumbra el joven Marx, pero nos deja ver dos cosas interesantes: 1) el predominio de la sociedad burguesa sobre el Estado político; y por lo tanto 2) la forma “irreal” de los intereses generales por parte del Estado, es decir su forma casi “religiosa”. Queda reflexionar en torno a el predominio de la sociedad burguesa, y su relación con el dinero y la emancipación humana.

C. La sociedad burguesa, el dinero y la emancipación humana

El punto a destacar aquí es precisamente ese predominio de la sociedad burguesa sobre el Estado, la cual se manifiesta de dos maneras, una el poder del dinero sobre el poder político, y la preeminencia teórica de los derechos naturales del hombre sobre los derechos del ciudadano.

Ésta actitud del Estado, de la comunidad política abstracta, hacia el fundamento de su existencia la sociedad burguesa, no es otra cosa, que lo que ya habíamos mencionado en el apartado sobre el carácter fetichista de la mercancía: “dependencia material” de los individuos, o “independencia personal basada en una dependencia hacia las cosas”. Nótese que las “condiciones materiales y espirituales” que se separaron del “espíritu político”, es la forma en como Marx entiende esas *formas de dependencia* que encontramos en los *Grundrisse* y *El capital*.

La respuesta al por qué sucede ésta dependencia estriba en que, dichas condiciones materiales y espirituales han tomado una fuerza inusitada, y es por ello que los elementos particulares de la sociedad burguesa pueden obtener sus diversas libertades, pues ahora tiene una mayor poder que el Estado político, o mejor dicho, su fuerza autónoma respecto de la comunidad política abstracta, fue la misma que sustrajo esa comunidad, es como si ésta le estorbare:

²³⁹ *Ibíd.*, pág. 158.

Pero la libertad del hombre egoísta y el reconocimiento de esta libertad es más bien el reconocimiento del movimiento *desenfrenado* de los elementos espirituales y materiales que forman el contenido de la vida [...] Por ello, el hombre no fue liberado de la religión sino que obtuvo la libertad religiosa. No se liberó de la propiedad, obtuvo la libertad de propiedad. No fue liberado del egoísmo del oficio sino que obtuvo la libertad de industria.²⁴⁰

Marx se está refiriendo precisamente a ese momento en donde los “intereses materiales” comienzan a predominar, a ser el factor que *condiciona* la acción del Estado, y ésta es una forma propiamente religiosa. Es el comportamiento del “alma” y el “cuerpo”, separados y esto es lo que Marx reconoce en su famoso “Prólogo” a la *Contribución* de 1859²⁴¹.

Ésta sociedad burguesa que constituye el fundamento del Estado es el lugar en donde reina el judío cotidiano, en tanto que personificación de los *propietarios privados*, esto es, en tanto que individuos que se rigen por el principio del egoísmo, y que tienen en el dinero a su Dios secular.

Sin embargo, ese mundo de “judíos cotidianos”, es decir de propietarios privados, no puede surgir sin que antes domine el principio *cristiano*, es decir, donde todas las relaciones de los seres humanos se presentaran como una *fuerza externa*, en donde *teóricamente* el hombre mismo y la naturaleza se presentaran como algo ajeno y hostil, y por tanto como un “más allá”. Esa sociedad de “individuos atomizados”²⁴², en donde su comunidad política se les presenta realmente externa y ajena, fue precedida de una enajenación “teórica”, que constituye el cristianismo.

²⁴⁰ *Ibíd.*, pág. 153.

²⁴¹ Repetiremos ese tan famoso pasaje con el fin de ubicar al lector: “El resultado general que obtuve y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor de mis estudios, puede formularse brevemente de la siguiente manera. En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Uberbau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia. En un estudio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes –lo cual sólo constituye una expresión jurídica de lo mismo– con las relaciones de producción dentro de las cuales se habían estado moviendo hasta ese momento. Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces un época de revolución social” (*Contribución*, págs. 4-5)

²⁴² *Cuestión judía*, pág. 162.

La sociedad burguesa en éste sentido es el lugar en donde el acto mercantil más o menos se ha generalizado, es decir tiene relación con lo que habíamos llamado *circulación*. Los “individuos atomizados” tienen su lugar más adecuado allí donde los productos de su trabajo no son directamente sociales, y por tanto requieren de los actos de compra y venta. Para Marx hay una semejanza en cuanto a su forma entre éste acto de intercambio generalizado y constituido como una totalidad ajena, con la forma religiosa de realizar la “esencia humana”:

La venta es la práctica de la enajenación. Así como el hombre, mientras está sujeto a las ataduras religiosas, sólo se sabe objetivar su esencia convirtiéndola en un ser fantástico *ajeno* a él, así también sólo puede comportarse prácticamente, sólo puede producir prácticamente objetos, bajo el imperio de la necesidad egoístas, poniendo sus productos y su actividad bajo el imperio de un ser ajeno y confiriéndoles la significación de un ser ajeno, el dinero.²⁴³

El Dios de la sociedad burguesa es el dinero, ya que mantiene la forma religiosa de presentarse como una ente ajeno y externo. De ésta manera, si la sociedad burguesa separada totalmente del Estado político, es el fundamento, si es aquí en donde habría que buscar el fundamento de la religión judía, y por tanto el fundamento de la religión, entonces la superación del dinero, es precisamente la emancipación real de la religión, porque es, para el joven Marx, la emancipación humana en general:

Así pues, la emancipación de la *usura* y del *dinero*, es decir, del judaísmo práctico, real sería la autoemancipación de nuestro tiempo.²⁴⁴

La emancipación real de la religión, tanto en su forma como en su contenido, es la superación de la forma de dinero, o para decirlo con un Marx más maduro, con la superación de la forma de mercancía de los productos del trabajo, pues en ésta forma, se mantiene esa dualidad de existencia, pero en el caso de la mercancía, de la riqueza: por un lado la existencia particular de la riqueza, y por la otra la riqueza en general. Para Marx entonces, la *emancipación humana general*, consiste en el dominio de esa generalidad

²⁴³ *Ibíd.*, pág. 162.

²⁴⁴ *Ibíd.*, pág. 157.

que se presenta como externa a los hombres, sería pues la *apropiación* de aquello que tiene en común en tanto que género humano, de sus fuerzas sociales:

Toda emancipación es la *recuperación* del mundo humano, de las relaciones, al hombre mismo [...] Sólo cuando el hombre individual real recupera en sí al ciudadano abstracto y se convierte como hombre individual en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales, sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus *forces propres* [fuerzas propias] como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no separa ya de sí la fuerza social en la forma de fuerza *política*, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana.²⁴⁵

Entonces tenemos como resultado, una hipótesis ha demostrar: la superación del dinero (de la forma de mercancía), la emancipación religiosa real (en cuanto a su forma y contenido), y la superación del Estado (“cuando el hombre...no separa de sí la fuerza social como fuerza *política*...”) son las “tareas” para la emancipación humana en general, la superación de todas las barreras particulares para la vida genérica humana, o lo que Marx llama en los *Grundrisse*, la formación de la “individualidad universalmente desarrollada”.

²⁴⁵ *Ibíd.*, pág. 155.

Capítulo 5

Sobre los “equivalentes generales” y la igualdad

Éste capítulo 5 es sólo una forma de redondear nuestra discusión en torno al concepto de dinero y la idea de “equivalente general”, ésta última tratada de manera muy elemental en nuestro análisis de la *Cuestión judía*. Inicialmente no queríamos encontrarnos con el tema de la *igualdad*, sin embargo nuestro objeto de estudio, el dinero, y luego nuestra propuesta de encontrar en la forma de Estado y religiosa algo parecido a la forma de dinero, nos llevaron a relacionarlo con el principio de igualdad humana.

Por ello aquí presentamos como *resultado* de nuestro trabajo sólo una *hipótesis* a demostrar, una propuesta en torno a la relación entre los equivalentes generales y la igualdad humana. En un principio queríamos hacer sólo una sugerencia para desarrollar una *teoría de los equivalentes generales*, sin embargo, nos hemos dado cuenta que podría relacionarse con un desarrollo teórico sobre la igualdad, y por esto intentamos conectarlo de manera muy rápida, pues no podíamos dejar de mencionarlo, aunque sea sólo como indicación.

A lo largo de capítulo se justificará nuestro punto, ahora expliquemos el contenido del mismo. En primer lugar intentaremos argumentar en torno a la *forma religiosa*, la cual como se vio, tiene muy en cuenta Marx. Para ello nos ayudaremos de los argumentos ya puestos por este, unos más de Engels y además de un autor que los precede que es Feuerbach. La intención es sólo *indicar* los puntos que pueden dar pie a considerar la forma de religión como un desarrollo que tiene la estructura de un “equivalente general”, o mejor dicho, como la religión puede contener en germen ésta idea.

En el siguiente apartado abordaremos más la *forma de Estado*, a partir de la *Introducción del 43*, y algunos textos de Engels. La intención aquí es sólo mostrar la relación entre el Estado y la burguesía, y luego cómo el proletariado, para nuestros autores, daría fin a éste “equivalente general”, y en ésta “extinción” del Estado, se conservaría una forma de igualdad.

Por último abordaremos una discusión sobre el dinero, la cual se enfocará en la idea de los bonos horarios, y los bonos que Marx propone en las *Glosas marginales al programa del Partido Alemán* de 1875. Luego veremos su relación con el tiempo de trabajo, y la “economía de tiempo” de los *Grundrisse*. Nos ayudaremos también de algunos textos de Engels.

I. La forma religiosa

Retomemos algunos puntos expuestos aquí: 1) En la religión encontramos la *realización fantástica* de la “esencia humana”; 2) la *forma* de realización de la “esencia humana” se *conserva* en el Estado y el dinero; 3) la crítica a la religión es la premisa de toda liberación. Esto son los puntos de Marx.

Lo importante de esto es que esa manera de separación entre “lo sagrado” y “lo profano” se conserva en la escisión entre el Estado y la sociedad burguesa, pues la generalidad está como una esfera autónoma, separada de su propia sustancia. El dinero mantiene de igual modo esa forma porque el valor en éste se mantiene autónomo respecto de la mercancía. La pregunta aquí es ¿de dónde viene esa forma? ¿qué indica?.

Para contestar ésta pregunta nos ayudaremos de dos textos diferentes al de Marx. El primero es *La esencia de la religión (Lecciones)* de Ludwig Feuerbach (1848)²⁴⁶, y un texto de Friedrich Engels conocido como el *Anti-dühring* de 1877²⁴⁷. En ambos hay elementos que nos ayudan a construir nuestra hipótesis.

Para comenzar Engels nos puede ayudar con una sintética y aproximada definición de religión:

... toda religión no es otra cosa que el reflejo imaginativo en las cabezas de los hombres de aquellas potencias exteriores que dominan su existencia cotidiana, reflejo en el que las potencias terrenales revisten la forma de una fuerza supraterrrenal.²⁴⁸

Si recordamos lo que habíamos dicho en el capítulo 1, en torno al carácter fetiche de la mercancía y su relación con la religión, podemos decir que la religión es un pensamiento de los individuos que concibe aquellas fuerzas exteriores y que no domina, o que mantiene una relación de *dependencia* respecto de las mismas, de manera *mistificada*, o que invierte el fundamento con la apariencia. Así pues, el reflejo muestra

²⁴⁶ Feuerbach, Ludwig, *La esencia de la religión*, Buenos Aires, Argentina, Prometeo Libros, 2009.

²⁴⁷ En particular dos capítulos: Engels, Federico, Sección primera. Filosofía (X. Moral y derecho. La igualdad), “La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring”, en *Obras filosóficas*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, págs.83-93; y Sección tercera. Socialismo (V. Estado, familia y educación), *ibíd.*, págs. 274-284. En adelante son *Anti-dühring*.

²⁴⁸ *Ibíd.*, pág. 276.

como *figuras autónomas*, dotados de vida propia a aquellas creaciones de la mente humana. Esas *figuras autónomas* son lo que llamamos “dioses”. Marx en ese apartado sobre el fetiche mercantil habla de las “religiones populares de la Antigüedad” y el cristianismo; Engels marca cuatro momentos en la historia de la religión, y Feuerbach divide en dos las religiones: monoteístas y politeístas. Veamos como podemos organizar estos elementos. Dividimos las secciones en dos, pero seguimos los momentos marcados por Engels.

A. El politeísmo

El primer elemento del cual dependen los seres humanos es la *naturaleza*; es por ello que el primer tipo de religión es aquella que refleja en la mente de los humanos los poderes naturales como extraños y ajenos. Que la naturaleza sea la primera figura divina lo reconoce Feuerbach²⁴⁹, Marx y Engels. Todas las primeras figuras fantásticas y autónomas son representaciones de la naturaleza, y por tanto, dice Engels, tienen múltiples y abigarradas personificaciones²⁵⁰. Los humanos reflejan su dependencia a la naturaleza en forma de *figuras autónomas* dotas de vida propia. Esos son los dioses naturales.

El segundo momento que alude Engels es cuando no sólo la naturaleza, sino también los *poderes sociales e históricos* se le presentan al ser humano como algo fuera de su vida cotidiana:

Pero, al lado de las potencias naturales, pronto entran en acción también los poderes sociales, igualmente extraños para el hombre y que, al principio, se les enfrentan, al parecer, como igualmente inexplicables y aparentemente los dominan como una necesidad natural que es la misma de las propias potencias naturales. Las figuras imaginativas en las que al principio sólo envolvían las fuerzas misteriosas de la naturaleza, van adquiriendo así atributos sociales y se convierten en representantes de los poderes históricos.²⁵¹

²⁴⁹ Véase nuestro apartado

²⁵⁰ *Anti-dühring*, pág. 276.

²⁵¹ *Ibidem*.

Este momento recalca Engels se suele olvidar. Estos serían los dos momentos que constituirían el politeísmo, es decir la existencia de múltiples dioses, o la adoración de múltiples figuras autónomas. Véase que en las religiones que adoran la naturaleza, también hay una infinidad de dioses, la diferencia radica en que en éstas sólo hay un elemento del cual dependen, mientras que en el segundo se han agregado los poderes sociales que los humanos no dominan, o de los cuales también presentan una *restricción real*.

Redondeando podemos decir que las religiones politeístas tienen dos momentos en su desarrollo, el primero en donde las divinidades refieren sólo a un elemento, que es la naturaleza, y el segundo en donde las divinidades ya no sólo refieren a un elemento, sino a varios, o por lo menos a dos, la naturaleza y los poderes sociales e históricos.

B. El monoteísmo

Feuerbach dice que la diferencia entre monoteísmo y politeísmo es la relación entre el *género*, o lo común, y la *especie* o lo particular. De ésta manera las religiones pertenecientes al monoteísmo son aquellas que tienen un sólo Dios, el cual refiere a un género:

La diferencia entre el politeísmo y el monoteísmo no es más que la diferencia entre las especies y los géneros [...] El carácter de evidente, palpable o manifiesto de los dioses politeístas no es otra cosa que la evidencia de las diferencias de especie y de nacionalidad humanas...la invisibilidad, la no manifestación del Dios monoteísta no es otra cosa que la no manifestación, la invisibilidad del género donde todos los hombres coinciden y que, en tanto tal, no existe sensible o palpable, pues sólo existen las especies...el género no es un ser autónomo propio: es simplemente lo que las especies tienen en común [...] el Dios en general, el Dios único universal, está desprovisto de todas las propiedades corporales sensibles de los muchos dioses, excepto la de la esencia del género humano; más bien es solamente el concepto objetivado y personificado de la humanidad.²⁵²

Éste fragmento nos deja ver que Feuerbach piensa que en el monoteísmo, lo que hay es que todos los múltiples dioses ahora encuentran algo en común, y ese es el

²⁵² Feuerbach, *op.cit.*, págs. 43-44.

género humano, el ya anotado por Marx como “ser genérico” . Esto nos permite encontrar cierta influencia de Feuerbach hacia Marx de 1843. Pero ese no es el punto aquí.

Lo destacable es que ya sabemos de donde proviene la afirmación de Marx, de que en la religión está la realización fantástica de la esencia humana. También puede verse el parecido en la forma en que Marx ha deducido el valor de las mercancías, y la deducción del trabajo en general. La única propiedad, dice Feuerbach, que le queda al Dios en general, es el género humano. Engels apunta éste momento como el tercero:

En una fase más avanzada de desarrollo, todos los atributos naturales y sociales de los múltiples dioses se transfieren a un sólo Dios todopoderoso, que no es, a su vez, más que el reflejo del hombre abstracto.²⁵³

El Dios todopoderoso concentra las dependencias naturales y sociales, y las refiere al hombre abstracto, es decir sin más determinaciones que la de ser hombre, es pues, lo común que tienen todos los hombres. Como se nota hemos pasado de un sólo poder externo y ajeno (la naturaleza), luego a múltiples (la naturaleza y lo social), hasta que se concentra todo en el género humano. Podemos decir, a manera de hipótesis que lo que se reflejaba desde un inicio era el hombre mismo, sólo que al principio dependiente de la naturaleza, luego de la naturaleza y su propia socialidad, y por último dependiente de sí mismo, de la causa de ese reflejo. Desde nuestro punto de vista estos tres momentos se acercan mucho a las tres primeras formas de valor. Sin embargo nos faltaría una cuarta forma, y es donde Engels nos sigue prestando un buen servicio:

Nació así el monoteísmo [lo anteriormente citado], que fue, históricamente, el producto final de la baja filosofía vulgar griega y que encontró su personificación en el Dios nacional exclusivo de los judíos, en Jahvé. Bajo esta forma cómoda, manejable y adaptable a todos, puede la religión subsistir como una forma directa, es decir, sensible, de la conducta de los hombres antes los poderes naturales y sociales extraños y que los dominan, mientras los hombres sigan hallándose bajo la dominación de dichos poderes.²⁵⁴

²⁵³ *Anti-dürhing*, pág. 276.

²⁵⁴ *Ibidem*.

El paralelismo que encontramos con la forma de valor, nos parece muy alto, con éstas muy pocas líneas; Engels nos da la clave, pues esa generalidad que representaba la concentración de todo los poderes ajenos (naturales y sociales) en un sólo Dios, ahora se “personifica”, se fija pues, de manera definitiva en un Dios particular, uno “nacional”, el cual a decir de Feuerbach, representa aún las especies, en Jahvé. Éste es casi como la forma de dinero.

Tenemos un Dios particular que es el “equivalente general” de los demás dioses; y no sólo eso sino que se ha fijado de manera definitiva en uno y el mismo Dios, como el dinero. La pregunta aquí es ¿qué se ha autonomizado? Podemos decir que la misma humanidad. Diremos momentáneamente que el hombre ha podido despegarse relativamente de la naturaleza, y esa concepción se refleja de manera fantástica; ahora lo que se le hace ajeno o externo es sí mismo, su género, y eso es precisamente lo que expresa ese Dios único, *singular*.

Podemos observar con esto, la forma acabada de esa *forma religiosa* que comentábamos en el capítulo 4, en donde “lo sagrado” se separa definitivamente de “lo profano”; faltarían muchos más elementos, pero dejamos esto como una hipótesis

Lo último que tenemos que agregar a éstos elementos básicos para considerar a la religión como “equivalente general”, es que el principio de equivalencia puede notarse en que se han reducido todos los poderes extraños que dominan al hombre en una figura autónoma única que existe en la mente de los individuos, mediante la cual como dice Engels, todas las formas religiosas se adaptan y son manejables.

Aquí el principio de igualdad ha encontrado su germen: el género humano. Lo que *expresa* la concentración de todos los poderes extraños en una sola figura autónoma producto del pensamiento es que todos los hombres tiene algo en común, son *humanos*.

II. La forma de Estado, la burguesía y el proletariado

Ahora nos vamos a dar a la tarea de darle un poco de orden a la hipótesis en la que se plantea que el Estado tiene una estructura semejante a de un “equivalente general” como el dinero. Para ello vamos a tomar meras indicaciones de la *Introducción del 43*, de Marx,

así como de algunos textos en donde expone su *plan de los 6 libros*²⁵⁵; y de dos textos de Engels; el primero va a ser de nuevo el *Anti-dühring*²⁵⁶, y el segundo es *Del socialismo utópico al socialismo científico* de 1880²⁵⁷, que en lo correspondiente al Estado son casi la misma redacción, con algunos ligeros retoques. La exposición se dividirá en dos; en la primera veremos la relación entre el Estado político y la burguesía; y en el segundo, su relación con el proletariado

A. El Estado moderno y la burguesía

Comencemos con una aproximada definición de Estado por parte de nuestros autores. Ya en el capítulo 4 se había dicho que el Estado era la capacidad política de los elementos de la sociedad burguesa separada de ésta y concentrada en una esfera aparte, por lo que tenía un movimiento autónomo, y sin embargo mantenía una relación de dependencia hacia la esfera de lo privado. Pero observemos otras indicaciones más en torno al Estado.

Para Marx el Estado debía ser analizado en un cuarto libro, de los seis que planeaba para su Crítica de la Economía Política. Los tres que le precedían eran: 1) libro sobre el capital; 2) libro sobre el trabajo asalariado; y 3) la propiedad de la tierra; cada uno de estos atendía a cada una de las clases fundamentales de la sociedad burguesa. El libro cuarto era precisamente sobre el Estado, y a éste se refería como la “síntesis” de las clases que constituyen la sociedad burguesa, es decir de la burguesía, de los terratenientes y del proletariado. Podemos decir que la primera indicación en torno al Estado, es que es la *síntesis* de las clases que constituyen la sociedad burguesa.

La segunda indicación que haremos es que el Estado que se ha separado definitivamente de la sociedad burguesa tiene la cualidad de ser representativo. Ahora si decimos que es *representación*, necesariamente debe tener dos polos: “el representante”, y “lo representado”; ésta idea es bastante interesante. Veamos algunos pasajes sugerentes, que nos pueden ayudar a elaborar éste argumento:

El Estado era el representante oficial de toda la sociedad y su síntesis es una corporación visible, pero sólo lo era en tanto que era el Estado de aquella clase

²⁵⁵ Sobre el plan de los seis libros véase el completísimo análisis de, Desentis, Francisco, “1. *El capital*: <<punto de llegada>> y <<punto de partida>> de la Crítica de la Economía Política”, en *op.cit.*, págs. 21-86

²⁵⁶ En especial véase, el ya indicado: X.Moral y derecho. *La igualdad*. Además: Sección tercera. Socialismo (II. Nociones teóricas), en Engels, *op.cit.*, págs. 236-249

²⁵⁷ Engels, Federico, “Del socialismo utópico al socialismo científico”, en *ibíd.*, págs. 579-612.

que en su tiempo representaba ella misma a toda la sociedad: en la Antigüedad el Estado de los ciudadanos terratenientes, en la Edad Media el Estado de la nobleza feudal, en nuestro tiempo el de la burguesía.²⁵⁸

¿Sobre qué descansa una revolución parcial, una revolución meramente política? Sobre el hecho de que se emancipe solamente *una parte de la sociedad civil* e instaure su dominación *general*; sobre el hecho de que una determinada clase emprenda la emancipación general de la sociedad, partiendo de su *especial situación*. Esta clase libera a toda la sociedad, pero sólo bajo el supuesto de que toda la sociedad se halla en la situación de esta clase [...] Ninguna clase de la sociedad civil puede desempeñar este papel sin suscitar un momento de entusiasmo en sí misma y en la masa, momento durante el cual confraterniza y se funde con la sociedad en general, se confunde con ella y es sentida y reconocida como su *representante general* y en el que sus derechos y exigencias son, en verdad, los derechos y exigencias de la sociedad misma...Sólo en nombre de los derechos generales de la sociedad puede una clase especial reivindicar para sí la dominación general...Para que la *revolución de un pueblo* y la *emancipación de una clase especial* de la sociedad coincidan, para que una clase *valga* para toda la sociedad, se necesita...que todos los defectos de la sociedad se condensen en una clase, que esta determinada clase resuma en sí la repulsa general...La significación negativa general de la nobleza y el clero francés condicionaba la significación primariamente delimitadora y contrapuesta del *tercer estado*.²⁵⁹

Tanto Marx como Engels tiene en mente a la *burguesía* como esa *clase particular* que *representa* de manera *general* a la sociedad civil o burguesa. Para que los intereses generales del pueblo, coincidan con los intereses particulares de una clase particular de la sociedad tiene que haber coincidencia en algo muy peculiar: que la clase especial tenga una significación “negativa”, es decir una *concentración* de los defectos de la sociedad, que sea pues, un “representante general negativo”²⁶⁰ de la sociedad. Es como si una clase condensara toda la miseria de la sociedad, y por tanto su liberación *particular* hace que la sociedad miserable se reconozca en ella. Quizá lo más interesante a nuestro fines

²⁵⁸ *Anti-dühring*, pág. 247.

²⁵⁹ *Introducción del 43*, págs. 499-500.

²⁶⁰ *Ibíd.* pág. 500.

es que una *clase particular* en la emancipación política puede *representar* el *interés general*, “lo común”.

Marx nos dice que si una clase particular de la sociedad burguesa puede representar los intereses de la sociedad, entonces puede reclamar para sí la dominación general de ésta. La dominación la logra constituyendo un Estado, o “representante oficial” de la sociedad, el cual es la síntesis de la sociedad burguesa fijada en una *corporación visible*²⁶¹, nos dice Engels. Vayamos más lento.

Recordando la discusión del capítulo 4 podemos decir que el Estado político tiene su “base natural”, o sus premisas, en los elementos particulares de la sociedad burguesa. Para Marx los elementos particulares (quizá su “forma natural” o inmediatamente correspondiente a la sociedad civil) son las tres clases, burguesía, terratenientes y proletariado. Pero una de ellas debió erigirse (mediante una revolución política) como *representante general* (negativo), y por tanto pudo reclamar para sí la dominación general. Esto lo tiene muy bien señalado Engels:

...el Estado moderno...no es sino la organización que la sociedad burguesa reviste para poder salvaguardar las condiciones externas generales de la producción capitalista frente a los ataques tanto de los obreros como de algunos capitalistas por separado. El Estado mismo, cualquiera que sea su forma, es esencialmente una máquina capitalista, es el Estado de los capitalistas, el capitalista colectivo ideal. ²⁶²

Ya sabemos que la burguesía puede mediante el Estado exigir la dominación general, puesto que se ha erigido como la clase que representa a toda la sociedad burguesa. De ésta forma tenemos que pensar a la burguesía como la “clase general”, y a las demás clases (lógicamente sólo, terratenientes y proletariados) como particulares.

²⁶¹ La idea de una “corporación visible” la podemos comenzar a rastrear en la *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel*, de 1843. Éste es un escrito del joven Marx bastante complejo, que como ya habíamos sugerido es el manuscrito previo, una especie de “borrador” de los textos la *Cuestión judía* y la *Introducción del 43*. Desde nuestro punto de vista para elaborar una teoría del Estado desde los fundamentos de la CEP, deberíamos ordenar toda esa discusión con Hegel de manera lógica siguiendo los pasos del *concepto de dinero*, es decir el momento ideal, la mediación, y el momento real o singular del dinero, pero ahora con el Estado. Ésta es una tarea compleja que sería fácilmente un trabajo más extenso que éste. Por ahora sólo indicaremos que el término “corporación” es de Hegel, y Marx lo discute cuando se refiere a la *burocracia*. La corporación en ese texto es siempre lo *particular* de la sociedad burguesa, y a su vez el Estado es una corporación. La tarea aquí sería, primero tener las determinaciones de una “corporación”, y luego ver si se sigue de esto que el Estado es una “corporación general”, haciendo un símil, con la definición del dinero como “mercancía general”. Véase la parte: b) El poder gubernativo, en *Kritik*, págs. 353-366.

²⁶² *Anti-dühring*, pág. 245.

Comprendemos hasta aquí que el Estado moderno, burgués, tiene su génesis en un clase particular que en un momento hizo que coincidieran sus intereses particulares con el interés general. Éste momento fue la revolución política, que Max la consideraba como la revolución de la sociedad burguesa.

Sin embargo nos falta considerar cómo la burguesía en tanto que clase general, puso fuera de sí misma un Estado, pues la burguesía en tanto que clase particular no puede eternamente encargarse de los asuntos generales. Hay una contradicción, el Estado es necesariamente la burguesía en tanto que representante general de la sociedad, digamos es el “equivalente general” de las clases particulares. Sin embargo la burguesía es una clase particular, debe atender sus propios intereses.

Debería sufrir, entonces, el mismo desdoble del valor de uso del dinero. Por un lado, tiene una función original o sea particular, mientras que por el otro tiene una función social, que es la de ser equivalente general. Aquí quizá entra ese tema de la *corporación*, pues Marx en la *Kritik*, la relaciona con la *burocracia*²⁶³. La burocracia necesariamente tendría que ser la representación de la burguesía, y ésta en tanto que *equivalente general* de las clases sociales. La burocracia se parecería a la *moneda*, a ese otro cuerpo o símbolo, que cumple sus funciones de *mediar* las mercancías particulares; esto es, la burocracia sería una simbólica burguesía, en cuanto a sus funciones estatales. Así la burocracia sería ese *medio* entre los intereses de las clases particulares, y el interés de la burguesía que se ha fundido con el interés general. Sin embargo ésta parte nos parece hartamente complicada pues nos remitiría a un estudio profundo de la *Kritik*. Por ahora dejamos indicado éste problema, es decir, como una hipótesis ha desarrollar.

Lo que queríamos a los fines de éste trabajo ya lo logramos: observar como una clase particular se erige como un representante general (semejante a un equivalente general) de la sociedad, y luego cómo este debería fijarse en una clase especial (la burguesía) para ser Estado. Observemos las semejanzas y los elementos en común, la cual era nuestra tarea aquí, y dejemos para después las diferencias específicas.

²⁶³ La idea de una “corporación” la podemos comenzar a rastrear en la *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel*, de 1843. Éste es un escrito del joven Marx bastante complejo, que como ya habíamos sugerido es el manuscrito previo, una especie de “borrador” de los textos la *Cuestión judía* y la *Introducción del 43*. Desde nuestro punto de vista para elaborar una teoría del Estado desde los fundamentos de la CEP, deberíamos ordenar toda esa discusión con Hegel de manera lógica siguiendo los pasos del *concepto de dinero*, es decir el momento ideal, la mediación, y el momento real o singular del dinero, pero ahora con el Estado. Ésta es una tarea compleja que sería fácilmente un trabajo más extenso que éste. Por ahora sólo indicaremos que el término “corporación” es de Hegel, y Marx lo discute cuando se refiere a la *burocracia*. Véase la parte: b) El poder gubernativo, en *Kritik*, págs. 353-366.

B. El proletariado y la extinción del Estado

En cuanto a la igualdad no hemos dicho nada. Ello es porque éste tema se expone de una mejor manera, una vez que se observa la solución que Marx y Engels tienen para el Estado y su relación con el proletariado.

Ya hemos visto cómo de entre las clases particulares de la sociedad burguesa una en especial tiene los elementos necesarios para erigirse como su representante general. Uno de los motivos es precisamente porque en un momento (la revolución de la sociedad burguesa, dice Marx) su liberación parcial, o la realización de sus intereses particulares, coincidió con el interés general. Otro motivo que hace que una clase sea precisamente el representante general de las demás es la igualdad. O si lo miramos más de cerca, es precisamente la forma en que detenta la igualdad, la condición que le permite erigirse en tal “equivalente general”.

Engels ha dicho que la idea de igualdad podría remitirse a tiempos remotos, pues consiste en la idea de que todos los hombres tiene algo en *común*. Esa idea puede observarse por ejemplo en la religión, y en otras sociedades. Pero la forma de igualdad originaria puede diferenciarse del “postulado moderno de la igualdad”, ya que éste consiste en la *exigencia* de que cualquier hombre tenga un mismo “rango político y social”²⁶⁴.

Esa exigencia llega a su mejor momento con la burguesía como clase dominante, o mejor dicho en la burguesía encontró su mejor exponente. Esto es por dos razones: 1) porque debió exigir la eliminación de todos los *privilegios de clase* de la sociedad feudal, es decir de la abolición de ciertas desigualdades respecto a las clases, por lo que debió exigir una equiparación de *derechos* para las clases de la sociedad, con lo que se podían eliminar las barreras para la industria y el comercio; y 2) porque con el desarrollo de la industria, se pudo llegar a considerar que todos los productos podían ser considerados resultado de un trabajo igual, que podía tener una validez igual en cualquier lugar; se llegó pues a la igualdad de los trabajos, o que todos tenían en común ser trabajo, trabajo en general.

Son entonces dos resultados, la idea de un *derecho* que considera a cada hombre por igual, y que las mercancías pueden ser consideradas productos del trabajo humano en general, por lo que pueden equipararse, ser *equivalentes*. En otros términos es el *derecho burgués* basada en los *derechos humanos*, y además, la forma más desarrollada

²⁶⁴ *Anti-dühring*, pág. 89.

de la *ley del valor*, o donde tiene su máximo desarrollo. De ésta manera, la idea de equivalencia necesariamente debe pararse sobre un postulado de igualdad.

Teniendo en cuenta esto, nuestro autores resuelven el problema del Estado con el proletariado. La existencia de la clase proletaria, una que se define por ser trabajo sin atributos más que la de ser trabajo, se une perfectamente con el hecho de que las mercancías se intercambian por su tiempo de trabajo; llegar a la idea de que todos los trabajos son considerados como iguales, y por tanto equivalentes, tiene precisamente su referencia directa con la existencia de una clase, dice Marx, que es *resultado* de la sociedad burguesa, y que al mismo tiempo ya no es resultado de la misma. Para nuestro autor, en Alemania (en ese tiempo un país que podríamos llamar hoy “de los márgenes”), la posibilidad de la emancipación humana no podía ser llevada a cabo por la vía política, como en Francia, sino tenía que ser llevada a cabo por el proletariado, el *sujeto* de la emancipación:

¿Dónde reside, pues, la posibilidad *positiva* de la emancipación alemana? [...]

Respuesta: en la formación de una clase atada por *cadena radicales*, una clase de la sociedad civil que no es ya una clase de ella; de una clase que es ya la disolución de todas las clases; de una esfera de la sociedad a la que sus sufrimientos universales imprimen carácter universal y que no reclaman para sí ningún derecho *especial*, porque no es víctima de ningún *desafuera especial*, sino del *desafuero puro y simple*; que ya no puede apelar a un título *histórico*, sino simplemente al título *humano*...de una esfera...que no puede emanciparse a sí misma sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas...Allí donde el proletariado proclama la *disolución del orden universal anterior*, no hace sino pregonar el *secreto de su propia existencia*, ya que él es la disolución *de hecho* de este orden universal. ²⁶⁵

Pensamos que el proletariado Marx lo piensa como la burguesía en tiempos del feudalismo, como una clase particular que puede constituirse como el *representante negativo general* de la sociedad. Pero en el caso del proletariado si quisiera ponerse como ese representante general, no exigiría ya la dominación general de la sociedad, sino la liberación general de la misma.

²⁶⁵ *Ibíd.*, págs. 501-502.

La idea sería que a partir de la disolución de las clases con la formación del proletariado, ésta llega a constituirse como el elemento más amplio de la sociedad burguesa. Entonces ésta mayoría “representada”, al ponerse como “representante” de la sociedad, haría que desapareciera el acto mismo de *representación*, y con ello la necesidad del Estado:

El proletariado toma el poder del Estado y transforma los medios de producción, primeramente en propiedad estatal. Pero, al hacerlo, se suprime a sí mismo como tal proletariado, con lo cual hace desaparecer todas las diferencias y antagonismo de clase y, con ello, destruye también el Estado en cuanto tal...Al convertirse por fin, de hecho, en el representante de toda sociedad, el Estado sale sobrando. Cuando ya no hay ninguna clase de la sociedad que mantener en la opresión, cuando con la dominación de clase y la lucha por la existencia individual basada en la anterior anarquía de la producción desaparecen también las colisiones y los excesos que de ello emanaban, no hay ya nada que reprimir que haga necesario un poder especial de represión, un Estado. El primer acto en que el Estado se manifiesta realmente como representante de toda la sociedad – la toma de posesión de todos los medios de producción en nombre de la sociedad– es al mismo tiempo su último acto independiente como tal Estado.²⁶⁶

Más allá de contestar todos los reproches que se le han hecho a Marx y Engels en plantear la emancipación humana a partir del Estado, lo que queremos hacer énfasis es en la solución que nuestro autores hacen a la idea de representante general. Una vez que aquello “representado”, logra erigirse como “representante”, esa fuerza política externa, llamada Estado desaparece, puesto que lo que se hallaba escindido a regresado a su sustancia. Ésta solución es característica y sucede porque precisamente aquello que por alguna razón no podía tener una *presencia propia* y requería un *re-presentante*, ahora que se ha puesto en ese lugar, la equivalencia general no sucede más.

Ha desaparecido que una clase particular sea el “equivalente general” de la sociedad, y con ello se *realizaría* la igualdad entre los humanos, esto es ya no sólo formalmente (a través del Estado, de un “equivalente general”) sino en contenido:

²⁶⁶ *Anti-dühring*, págs. 246-247.

...desde el momento en que la burguesía sale de su crisálida de burguesía feudal y en que el estamento medieval se convierte en una clase moderna se ve siempre, inevitablemente, acompañada por su sombra, por el proletariado. Y los postulados burgueses de igualdad van de la mano también con las exigencias de igualdad del proletariado. A partir del momento en que se plantea exigencia burguesa de supresión de *privilegios* de clase, aparece junto a ella el postulado proletario de supresión de las *clases mismas*, primero bajo una forma religiosa, apoyándose en el cristianismo primitivo, y más tarde sostenido por la misma teoría burguesa de la igualdad. Los proletarios toman a la burguesía por la palabra: la igualdad debe preconizarse solamente en apariencia, no debe llevarse a cabo solamente en el terreno del Estado, sino que debe imponerse también en la realidad, en el terreno social y económico.²⁶⁷

La igualdad que exigiría el proletariado sería precisamente la disolución de las clases, la cual es la realización de la igualdad en forma y contenido. Tenemos para terminar éste apartado dos resultados: 1) si la clase proletaria (el más amplio estrato de “los representados”) se pone como el representante general (se apropia del Estado), la representación se disuelve; 2) si el Estado se disuelve, el principio de igualdad no sólo se realiza formalmente sino también su contenido, porque sería pues la supresión de las clases.

Estas indicaciones son eso, meras líneas ha desarrollar, y por tanto requieren aún ser demostradas; son resultado de haber hecho una comparación, y luego encontrar semejanzas y elementos comunes. Ahora intentemos observar aquella solución que Marx y Engels tendrían para el dinero las cuales se relacionan con lo que hemos dicho en éste capítulo. Con esto cerraríamos nuestro trabajo.

III. La forma de dinero y la igualdad

Éste último apartado viene a cerrar nuestros argumentos, y es en general, la propuesta de algunos puntos en torno al dinero. Ya hemos analizado en cierta manera la *forma* en que Marx y Engels resuelven el problema en la forma de Estado, y cómo en ésta hay cierta idea de igualdad y equivalencia. Por ello en éste capítulo ponemos los dos modos en los

²⁶⁷ *Ibíd.*, pág. 92.

que Marx pensaba la superación de la forma de dinero, y por tanto la forma de mercancía. La primera es su idea de unos bonos que refieren al trabajo, la cual parece venir de las discusiones con Proudhon y que tienen su raíz en Robert Owen. Y la segunda es, observar cómo nuestro autor pretende una “economía de tiempo”, en donde tenemos la misma forma de proceder en cuanto al proletariado y al Estado. Sin más pasemos a poner los puntos de nuestra última hipótesis para un ulterior desarrollo.

A. Los bonos horarios y los bonos “consignados”

El análisis de lo “bonos-horarios” que realiza Marx en una profundidad que nos permitiera un buen análisis está en “El capítulo del dinero” de los *Grundrisse*²⁶⁸; la propuesta de Marx en torno a su propuesta de unos “bonos consignados” está en las *Glosas marginales al Programa del Partido Obrero Alemán*²⁶⁹. Aquí parecería que hay una idea muy parecida, pero la tarea aquí sería averiguar si son iguales o hay alguna diferencia. Hay que decir que su propuesta es poco desarrollada, o mejor dicho, expone su argumento en muy pocas líneas²⁷⁰.

La propuesta de los bonos-horarios de Proudhon consiste en que los productos en su intercambio no utilicen la forma de dinero, sino que usen un “bono” o “vale”, el cual represente una cierta cantidad de tiempo de trabajo socialmente necesario, y que por tanto todas las mercancías se intercambien a sus valores, y no a sus precios o su medida expresada en términos de una cierta cantidad de la mercancía dineraria. Lo que tendríamos aquí es que si una mercancía tuviera objetivada unas 8 horas de trabajo, entonces sería intercambiada por un bono-horario que *certificara* las 8 horas de trabajo. Como puede verse, todas las mercancías se intercambiarían a sus *valores* porque efectivamente estarían cambiándose por la cantidad de tiempo de trabajo objetivada en

²⁶⁸ *Grundrisse* 1, págs. 37-84.

²⁶⁹

²⁷⁰ Se ha venido dando dentro de la Facultad de Economía de la UNAM, una práctica por parte de algunos profesores y alumnos en la que existe un cierto “vale” o “bono” mediante el cual se intercambian productos y actividades, el cual ha tomado el nombre de “Fausto”. Se han inspirado en ciertas monedas e intercambios de truke como el *Túmin*, el cual es una moneda que ha creado la comunidad del Espinal en Veracruz México; y en la *Red de Multitruque Tláloc*, la cual opera en la Ciudad de México. Podemos decir que discusión en torno a monedas alternativas, bonos, vales y en general otras formas de intercambio, no ha perdido vigencia de ninguna manera, por el contrario a veces su existencia nos permite volver a pensar en soluciones inmediatas hacia la dimensión de “lo económico”. (Véase para el caso del *Túmin*: 1) la página oficial: <http://www.tumin.org.mx>; y 2) Arteaga, José Roberto, “Cómo una comunidad creó una moneda...que funciona”, en *Forbes*, 28 de diciembre de 2013: <http://www.forbes.com.mx/como-una-comunidad-creo-una-moneda-que-funciona/>. Para el caso de la *Red de Multitruque Tláloc*: 1) la página oficial: <http://redtlaloc.blogspot.mx>. Consultados el 2 de febrero de 2016.)

ellas. No se estarían intercambiando a sus precios, y con ello se estaría eliminando una de las contradicciones de la forma de precio, o de la expresión de valor, que es la existencia de una *incongruencia estructural* respecto de la magnitud de valor de una mercancía, y la magnitud de valor expresada en otra mercancía.

Marx haría aquí dos críticas fundamentalmente: 1) la inestabilidad de los bonos horarios respecto de la *ley general* de la productividad; y 2) la concentración de la actividad productiva en el banco central. Desarrollemos estos.

La primera tiene que ver con que las mercancías no se intercambiarían por una *tercera mercancía* es decir por dinero, sino que su intercambio se daría mediante un *signo de valor*, tal y como es el papel-moneda ya analizado. Es decir entre una mercancía y otra no habría ninguna referencia a otra mercancía que representara de manera objetivada el tiempo de trabajo medio, sino que se intercambiarían por un *signo del valor*, es decir una cosa sin magnitud de valor alguna. La crítica aquí es que dicho bono-horario, no tendría objetivado ningún valor, y sin embargo representaría valor. No sería igual a la moneda, porque ésta se refiere siempre al dinero, o en términos de la mercancía dineraria, y no al tiempo de trabajo directo.

Las mercancías estarían midiendo su valor, e intercambiándose por el tiempo de trabajo mismo, no por un representante material de éste. Aquí sucedería algo muy peculiar. Si un bono-horario no tiene valor, pero representa 10 horas de trabajo, ésta denominación sería inamovible, no podría variar. En éste sentido, si las magnitudes de valor de las mercancías varían, y para Marx es un hecho debido a la ley general de que el trabajo vivo se hace cada vez más productivo, entonces el tiempo de trabajo objetivado en una mercancía nunca coincidiría con el bono-horario, pues éste tendría una medida invariable de valor. Es más, si se tiene en cuenta que sube la productividad, el bono-horario siempre tendría una mayor capacidad de compra, y por tanto habría una depreciación general de las mercancías.

Teniendo en cuenta esto, Marx hace una segunda crítica: si las mercancías sólo requieren una certificación de su tiempo de trabajo medio objetivado mediante un bono-horario, y si éste tiene un valor inamovible, sucedería que estos beneficiarían a quienes no trabajan respecto de los que trabajan mientras más suba la productividad, y como tal la acumulación de ese dinero sería aún peor, pues cada vez menos bonos comprarían más mercancías. De ésta manera el banco que emite los bonos-horarios, podría convertirse en un comprador universal y con esto poder incluso comprar la actividad productiva misma, es decir el trabajo. Podría acapara de igual manera una cantidad enorme de mercancías, al ser el comprador universal. El banco entonces se convertiría en la unidad central de

compra y venta, y si pudiera adquirir también fuerza de trabajo, se convertiría en productor universal. Para Marx la institución emisora de los bonos-horarios podría convertirse en el “gobierno despótico de la producción y el administrador de la distribución”²⁷¹

Esas serían las críticas particulares a los bonos-horarios de Proudhon. Ahora sería menester exponer lo que Marx entiende por bonos “consignados” o que certifican, los cuales son bastante parecidos en su forma, pero no así en sus premisas de existencia, y en eso se basa su diferencia y la crítica general y fundamental a los bonos proudhonianos.

En las *Glosas marginales*, Marx propone un tipo de dinero que también son una clase de bono o certificación del tiempo de trabajo, a propósito del tema “fruto íntegro del trabajo” que exponía el Programa del Partido Alemán. Lo que tiene muy en cuenta nuestro autor, son las condiciones en las cuales podrían usarse estos bonos; reproduzcamos el argumento completo el cual es muy corto, aunque un poco largo para un cita:

En el seno de una sociedad colectivista, basada en la propiedad de los medios de producción, los productores no cambian sus productos; el trabajo invertido en los productos no se presenta aquí, tampoco, *como valor* de estos productos, como una cualidad material, inherente a ellos, pues aquí, por oposición a lo que sucede en la sociedad capitalista, los trabajos individuales no forman ya parte integrante del trabajo común mediante un rodeo, sino directamente [...] De lo que aquí se trata no es de una sociedad comunista que *se ha desarrollado* sobre su propia base sino de una que acaba de *salir* precisamente de la sociedad capitalista y que, por tanto, presenta todavía en todos sus aspectos, en el económico, en el moral y en el intelectual, el sello de la vieja sociedad de cuya entraña procede. Congruentemente con esto, en ella el productos individual obtiene de la sociedad – después de hechas las obligadas deducciones– exactamente lo que le ha dado. Lo que el productor ha dado a la sociedad es su cuota individual de trabajo. Así, por ejemplo, la jornada social de trabajo se compone de la suma de las horas de trabajo individual; el tiempo individual de trabajo de cada productor por separado es la parte de la jornada social de trabajo que él aporta, su participación en ella. La sociedad le entrega un bono consignando que ha rendido tal o cual cantidad de trabajo (después de descontar lo que ha trabajado para el fondo común), y con

²⁷¹ *Grundrisse 1*, pág. 83.

este bono saca de los depósitos sociales de medios de consumo la parte equivalente a la cantidad de trabajo que ha rendido. La misma cuota de trabajo que ha dado a la sociedad bajo una forma, la recibe de ésta bajo otra forma distinta.²⁷²

La idea sería la misma que los bonos-horarios de Proudhon, pues aquí un individuo aporta una cantidad de trabajo, recibe un bono que certifica que ha aportado dicha cantidad de trabajo y con él puede retirar una cantidad de productos que valgan lo mismo, es decir que el trabajo aportado y el producto que consume sean *equivalentes* en cuanto a su tiempo de trabajo. ¿En qué radicaría entonces la diferencia? En las condiciones en que son pensados dichos bonos.

Para empezar los bonos del trabajo equivalente que propone Marx, no son *signo de valor*, puesto que la sociedad ya ha adquirido los medios de producción, esto es, la producción ya se *supone* como social. Mientras que los bonos-horarios serían un instrumento para modificar la producción, y por lo tanto no supondrían la *producción directamente social*, sino que se pretendería tal carácter como un *resultado* de la modificación del instrumento de circulación. Esa es la pregunta de Marx: “¿es posible revolucionar las relaciones de producción existentes y las relaciones de distribución a ellas correspondientes mediante una transformación del instrumento de circulación, es decir, transformando la organización de la circulación?”²⁷³

Marx respondería a ésta pregunta que sólo *presuponiendo* una producción social, podría transformarse las “relaciones de distribución”, y eso es precisamente lo que hace la diferencia de sus bonos con los de Proudhon, pues aunque nuestro autor estaría basándose en un principio de equivalencia, no podría derivar que esos bonos por sí mismos puedan transformar las relaciones de producción. Esto no quiere decir que todos los intentos por modificar las relaciones de producción desde la circulación sean inválidos o superficiales; pues Marx no piensa, como se le ha querido ver, de manera “determinista”; por el contrario piensa en que la producción, la circulación y la distribución, están en “conexión interna”, y por lo tanto los intentos desde la circulación para una *nueva sociedad* podrían ser formas que tendrían que desarrollarse en un futuro, como por ejemplo el crédito:

²⁷² *Glosas marginales*, pág. 334.

²⁷³ *Grundrisse 1*, pág. 45.

...¿es posible emprender una transformación tal de la circulación sin afectar las actuales relaciones de producción y las relaciones sociales que reposan sobre ella? Si toda transformación es tal sentido de la circulación requiriese a su vez como supuesto previo transformaciones de las otras condiciones de producción y sacudimientos sociales, es evidente que esto refutaría a priori tal doctrina, que propone realizar malabarismos en materia de circulación precisamente *para* evitar, por un lado, el carácter violento de las transformaciones y por el otro, para hacer un resultado gradual de la transformación de la circulación. Bastaría la falsedad de esa premisa fundamental para demostrar una incomprensión igual de la conexión interna de las relaciones de producción, de distribución y de circulación...las instituciones modernas de crédito fueron en un tiempo tanto efecto como causas de la concentración de capital, constituyendo solamente un momento de ella; la concentración del patrimonio es acelerada tanto por una circulación defectuosas (como en la roma antigua) como por una circulación fallida. Además sería necesario examinar...si las distintas formas civilizadas del dinero –moneda metálica, papel moneda, moneda de crédito, moneda trabajo (como forma socialista)– pueden lograr lo que se pretende de ellas sin suprimir la relación misma de producción expresada en la categoría dinero y preguntarse luego si no es por otra parte una exigencia que se niega a sí misma el querer prescindir, a través de a transformación formal de una relación, de las condiciones esenciales de la misma. ²⁷⁴

Como puede notarse incluye a la “moneda trabajo” dentro de las formas civilizadas de dinero; lo interesante acá es observar que nuestro autor piensa que dado que las relaciones de producción, distribución y circulación están en una “conexión interna” y es posible que un factor como los “bonos-horarios” pueden ser causa y efecto de estas, sería posible conservar esa idea modificando las premisas bajo las cuales se mueve.

Por tanto, la propuesta de Marx sobre los bonos que conservan la idea de equivalencia entre los trabajos, no estaría pensada como única solución, sino que primero presupone el carácter social de los medios de producción: y por eso el trabajo bajo la forma de actividad que se convierte en una cantidad de trabajo objetivado sólo es un *cambio de forma del trabajo social*, el contenido es el mismo. El bono de Marx es una mediación para un cambio formal; ese cambio formal sin embargo puede existir antes de

²⁷⁴ *Ibíd.*, págs. 45-46.

la apropiación social de los medios de producción, la tarea sería investigar la relación exacta entre uno y otro, y luego ver la co-determinación.

Éste *cambio de forma* del trabajo social que es precisamente la propuesta de Marx, nos lleva a pensar el contenido, lo que está sucediendo en el “fondo”; de ésta manera pensar otros horizontes como el *trabajo* en tanto que *actividad humana*, y es por eso que allí termina toda nuestra tarea, nuestro objeto de estudio, el dinero y su forma de equivalente general, termina en donde empieza la discusión en torno al trabajo.

B. El tiempo de trabajo y la economía de tiempo

En ésta última reflexión intentaremos observar la medida que debería prevalecer una vez que se ha superado la idea de dinero. La sugerencia central está en los *Grundrisse*, pero podemos encontrarla en las *Glosas marginales*, y en el *Anti-dühring* de Engels. Nos referimos al tiempo de trabajo.

En el anterior apartado hemos dicho que los bonos que Marx propone consisten en una certificación que le indica a un individuo que ha trabajado cierta cantidad de horas de trabajo, y con esto él podría consumir una cantidad de productos que hubieran costado un tiempo de trabajo medio equivalente. Es un cambio de forma del trabajo social, que necesariamente es equivalencial. En éste sentido ésta primera etapa, en donde la sociedad se ha adueñado de los medios de producción, conservaría el principio de equivalencia, pues dice Marx, ésta nueva sociedad ha salido “de la entrañas de la vieja sociedad”.

La conservación del principio de equivalencia dice Marx sólo está dada y puesta para los medio de consumo individuales y no para los medios de producción, pues estos ya son una propiedad social. Como vimos en nuestro análisis de la forma de Estado, éste llega a extinguirse cuando el proletariado se apropiaba de los medios de producción. Es por esto que Marx supone que cada producto tiene un carácter social directo y su forma social no se da mediante un rodeo. Pero la mediación en ésta etapa en necesariamente el *trabajo* y su medida natural el *tiempo*.

En los *Grundrisse* nuestro autor menciona en su índice algo así como “el tiempo de trabajo como equivalente general”²⁷⁵, en donde supone el “carácter colectivo de la producción”, y desarrolla cómo es que el tiempo de trabajo sería la mediación principal que regiría no una división del trabajo sino una *organización del trabajo*.

²⁷⁵ *Ibíd.* págs. 99-101.

La idea en un principio podría parecer contradictoria, pues si nos atenemos a ésta categoría que hemos venido trabajando, significaría que la actividad productiva humana tendría su modo de expresión en sí misma, es decir que el tiempo de trabajo se mediaría a partir del tiempo de trabajo, y presupuesta una producción colectiva, sería tautológico que el tiempo de trabajo mida al tiempo de trabajo mismo. Sin embargo aquí habría que realizar la misma resolución en la relación entre el proletariado y el Estado.

En cuanto a la relación de valores, una mercancía expresaba su tiempo de trabajo en otra mercancía, y si se realizaba el intercambio, éstas podían confirmar como un *resultado* su tiempo de trabajo socialmente necesario. En el caso de una sociedad que halla supuesto los medios de producción como sociales, estaría presupuesto (y no como resultado) el carácter social de los productos, por lo que el tiempo de trabajo que costaría un producto no requeriría poner fuera en otro producto para certificar su forma social. Aquí aquello que representaba el equivalente general (el tiempo de trabajo social), está presupuesto, o mejor dicho, se ha puesto al tiempo de trabajo (lo expresado, lo representado) en el lugar del equivalente general (el expresor, el representante), y por tanto ya no hay lugar para la representación, ni para la expresión del tiempo de trabajo. Éste efectivamente es social, y sólo tendría que medir entonces un principio de equivalencia que nos indicara la proporción entre un trabajo y otro, en tanto que partes alícuotas del trabajo social.

El procedimiento ha sido el mismo, que con el Estado, y ahora se mantiene la equivalencia, y la medida de ésta es el *tiempo*. Mediante esto se logra una cierta *igualdad* de los trabajos, y entonces el principio burgués de igualdad se lleva hasta sus últimas consecuencias:

... *el derecho igual* sigue siendo aquí, en principio, *el derecho burgués*, aunque ahora el principio y la práctica ya no se tiran de los pelos, mientras que en el régimen de intercambio de mercancías, el intercambio de equivalente no se da más que como *término medio*, y no en los casos individuales.²⁷⁶

Y aunque al principio se tenga que recurrir a la igualdad burguesa, luego viene una igualdad diferente que se basa precisamente en un intercambio de equivalentes, y que tiene como centro no los productos del trabajo, sino como dice Marx en los *Grundrisse* el tiempo de trabajo en su existencia subjetiva, o sea bajo la forma de actividad. Los

²⁷⁶ *Glosas marginales*, pág. 334

humanos *presuponiendo* el carácter colectivo de su producción, podrá organizar su actividad productiva bajo una medida puramente temporal:

Tan pronto la sociedad entra en posesión de los medios de producción y los emplea para la producción directamente socializada, se convierte de antemano en trabajo directamente social el trabajo de cada uno, por distinto que pueda ser su carácter específicamente útil. Ahora ya no necesitamos determinar por medio de un rodeo la cantidad de trabajo social contenida en un producto, pues la experiencia diaria se encarga de decirnos directamente la cantidad de trabajo social materializado en un producto... No se les ocurre, pues, expresar las cantidades de trabajo contenidas en los productos en una medida puramente relativa, vacilante e insuficiente, que antes se empleaba solamente como expediente inevitable, en un tercer producto, en vez de hacerlo en su medida natural, adecuada y absoluta, que es el *tiempo*.²⁷⁷

“Economía de tiempo”²⁷⁸, dice nuestro autor, a eso se reduciría toda *economía*, y la repartición planificada del tiempo de trabajo y la organización temporal, esa sería una primer *ley económica* de una nueva sociedad. Esto resulta de lo más interesante, pues así la *economía* necesariamente está relacionada con la *temporalidad*. Resulta que sólo la temporalidad es la medida de la actividad productiva humana, y la organización de ésta a partir del tiempo sería el principio de una *nueva economía*²⁷⁹.

Hay que recordar que en la sociedad burguesa la actividad productiva humana se mide a través del dinero, es decir a partir de una cosa que mide el trabajo ya objetivado en las mercancías. Luego la relación entre las mercancías, es una relación en donde se expresa el tiempo de trabajo socialmente necesario. Una vez que se supone que ese tiempo de trabajo es social, la actividad humana dejaría de ser medida a partir de cosas, y se mediría por su medida exacta, el tiempo.

²⁷⁷ *Anti-dühring*, pág. 270.

²⁷⁸ *Grundrisse 1*, pág. 101.

²⁷⁹ Un texto que hace énfasis al respecto de la dimensión temporal de la economía es Mandel, Ernest, “Los *Grundrisse* o la dialéctica del tiempo de trabajo y del tiempo libre”, en *La formación del pensamiento económico de Marx de 1843 a la redacción de El capital estudio genético*, Siglo XXI editores, 5ª edición, 1973, págs. 111-129.

Esto nos abre la puerta a un nuevo horizonte como es el ahorro del tiempo de trabajo que a los ojos de Marx, es el verdadero ahorro, la “economía efectiva”²⁸⁰, y eso nos llevaría al desarrollo de las fuerza productivas, pero ya es un tema que queda fuera de nuestro rango. La hipótesis a terminar aquí es que el el dinero mide la actividad humana productiva mediante un rodeo; la solución que da Marx y Engels es precisamente la organización de ésta mediante el tiempo; vez organizado ese tiempo de trabajo, nuestra sugerencia sería que puede abrirse la puerta hacia la *organización del tiempo libre*, es decir del tiempo en que la actividad humana no está “encerrada” en la producción material de sus condiciones de existencia. El tiempo libre en la sociedad capitalista sólo es un mero *resultado* y por tanto aún no tiene una medida, y ni siquiera una organización. A ciencia cierta nadie sabe quehacer con su tiempo libre, pues éste aún depende del *tiempo de trabajo* (“*enajenado*”) medido por *cosas*. La forma en que se puede comenzar a pensar en una economía de tiempo, es precisamente en ésta doble idea del tiempo dedicado a las actividades productivas, y el tiempo dedicado a las actividades libre. El dinero es precisamente una medida imperfecta y totalmente torpe del tiempo de trabajo, pues sólo lo representa; y si así resulta con el tiempo de trabajo, no podría medir jamás la actividad libre humana: el juego, la fiesta o el arte no tienen una medida correcta en precios, lo cual no quiere decir que no sean mercantiles, la idea aquí es que estos no pueden medirse por su tiempo de trabajo, ni mucho menos por su valor. Son por ahora parte de un mundo “sagrado”, ese que sólo es *resultado* y que existe en los márgenes del modo de producción capitalista. Nuestra próxima tarea consistiría en poner los elementos para convertir la actividad libre en el fundamento de nuestra existencia, y ya no sería la igualdad, sino la libertad, nuestra principal preocupación.

²⁸⁰ *Grundrisse 2*, pág. 236-237.

Conclusiones

Segunda parte

Tal y como dijimos en las conclusiones a la primera parte, aquí exponemos nuestras contribuciones:

1. En ésta segunda parte hemos contribuido con una sugerencia en cuanto a una posible teoría que vincule la categoría de equivalente general de Marx y la forma de Estado y la forma de religión. Ésta es nuestra conclusión general.
2. El primer resultado particular es en haber demostrado, en el análisis a *Sobre la cuestión judía*, que existen semejanzas en cuanto a la estructura lógica del Estado, y Dios con la estructura lógica del dinero, es decir del *equivalente general*. Esto es, hemos podido localizar con claridad los elementos que tienen en común el Estado, el dinero y Dios, en el desarrollo del joven Marx.
3. Hemos podido sugerir un hipótesis de trabajo derivada de ciertos argumentos de Marx y Engels para desarrollar una teoría que unifique las problemáticas del Estado, el dinero y la religión. La hipótesis por supuesto aún no está demostrada, por lo que no tiene un carácter científico adecuado; es más podríamos decir que al derivarse de argumentos de dos autores estaríamos todavía apelando a un principio de autoridad. La hipótesis aquí son meras sugerencia que deberían estar demostradas por la lógica, sin embargo pensamos que tienen los elementos necesarios para ser una propuesta.
4. Nos parece que hemos expuesto con suficiente claridad la solución que Marx da al dinero, la cual fue resultado del estudio de ciertas reflexiones en torno al Estado y a la religión.
5. Relacionamos quizá de una manera no tan convincente la igualdad con la idea de equivalente, pero hemos mostrado que existe una relación casi directa de una y otra. Esto nos llevó a pensar la relación entre lo común y lo igual, cuyo tema no está desarrollado.

Hasta aquí nuestras contribuciones de la segunda parte

Conclusión

General

La contribución general que hemos hecho es relacionar nuestra actualización del *concepto de dinero* de Marx con una teoría sobre los equivalentes generales, que son esas formas que expresan lo común de ciertos elementos y que se hallan autónomos respecto de aquellos elementos particulares. Así pues, relacionamos el concepto de dinero con dos formas que encontramos semejantes, el Estado y Dios. De ésta manera podemos tener un principio que pueda unificar tanto las problemáticas políticas, económicas y religiosas. La relación que establecimos se basó únicamente en encontrar los aspectos comunes y semejantes, por lo que las diferencias específicas en cada forma aún no están determinadas en éste trabajo. En éste sentido la misma contribución que hicimos al comparar el dinero con el Estado y Dios, nos puede llevar a una teoría de la igualdad.

Concluimos que el concepto de dinero es vigente teniendo en cuenta las conclusiones que hicimos en la primera parte, y con su estructura lógica además se puede encontrar todo un principio con el que pueda observarse y compararse otras dos formas que expresan lo común y establecen un criterio de igualdad, la forma de Estado y la religión. Visto así el problema, el dinero sería el último eslabón de los equivalentes generales, aunque quizá todavía no esté del todo desarrollado. El dinero entonces podría ser la consecuencia de los anteriores desarrollos como el Estado y la religión. Estamos con el dinero frente a una *forma* que establece un criterio de equivalencia, de igualdad, aunque muy abstracta: el trabajo en general.

Bibliografía

1. Desentis, Torres, José Francisco, *El proceso de circulación como mediación del proceso de reproducción social: El tomo II de El capital de Marx y Engels*, Tesis de licenciatura, FE-UNAM, 2015
2. Dussel, Enrique, *La producción teórica de Marx. Un comentario de los Grundrisse*, Siglo XXI Editores, México D.F., 2010
3. Engels, Federico, *Obras filosóficas*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.,
4. Echeverría, Bolívar, *El discurso crítico de Marx*, México D.F., Ediciones Era, 1986,
5. Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI Editores,, México D.F., 2012
6. Feuerbach, Ludwig, *La esencia de la religión*, Editorial Páginas de Espuma, Madrid España, 2005
7. Feuerbach, Ludwig, *La esencia de la religión*, Prometeo Libros, Buenos Aires Argentina, 2009.
8. González Jiménez, Fernando Alejandro, *Hacia un concepto histórico de crisis económica*, Tesis de licenciatura UNAM, México D.F., 2012.
9. Gould, Carol, *Ontología social de Marx. Individualidad y comunidad en la teoría marxistas de la realidad social*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1983.
10. Goux, Jean Joseph, *Los equivalentes generales en el marxismo y el psicoanálisis (Numismatiques)*, Ediciones Caldén, Argentina, 1973.
11. Graeber, David, *En deuda. Una historia alternativa de la economía*, Editorial Ariel, Barcelona España, 2012.
12. Keynes, John Maynard, *Tratado sobre el dinero*, Editorial Síntesis, Madrid España, 2009.
13. Lefebvre, Henri, *Lógica formal, lógica dialéctica*, Siglo XXI Editores, México D.F., 2012.
14. Lefebvre, Henri, *La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones*, Fondo de Cultura Económica, edición conmemorativa 70 aniversario, México D.F., 2006.
15. Leopold, David, *El joven Karl Marx. Filosofía alemana, política moderna y realización humana*, Ediciones Akal, Madrid España, 2007
16. Levy, Noemi, *Dinero, estructuras y financiarización: un debate teórico-institucional*, Editorial Ítaca y FE-UNAM, México, D.F., 2013.

17. Marcuse, Hebert, *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Ediciones Altaya, Madrid España
18. Martínez Marzoa, Felipe *Revolución e ideología*, Editorial Fontamara, Barcelona España, 1979
19. Marx, Karl, *Notas marginales al "Tratado de economía política" de Adolph Wagner*, Cuadernos Pasado y Presente, México D.F.,
20. Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, (3 volúmenes)*, Siglo XXI Editores, México D.F., 2011.
21. Marx, Karl, *El capital (8 volúmenes)*, Siglo XXI Editores, México D.F., 2007.
22. Marx, Karl, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, Cuadernos de Pasado y Presente, 16ª edición, México D.F., 1982.
23. Marx, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI Editores, México D.F., 2011
24. Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú U.R.S.S.
25. Marx, Karl, *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1987
26. Marx, Karl, *Cuadernos de París*, Ediciones Era, México D.F., 1947
27. Marx, Karl, y Bauer, Bruno, *La cuestión judía*, Editorial Anthopos y UAM-I, España, 2007
28. Marx, Karl, y Engels, Federico, *La sagrada familia*, Editorial Grijalbo, México D.F., 1967.
29. Marx, Carlos, y Engels Federico, *Escritos económicos varios*, Editorial Grijalbo, México D.F. 1967.
30. Mandel, Ernest, *La formación del pensamiento económico de Marx de 1843 a la redacción de El capital estudio genético*, Siglo XXI Editores, México D.F., 1973.
31. Miranda, José Porfirio, *Marx en México*, Siglo XXI Editores, México D.F., 1972
32. Miranda, José Porfirio, *La revolución de la razón. El mito de la ciencia empírica*, Ediciones Sígueme y UAM-I, México D.F. y Salamanca España, 1991.
33. Ortega Reyna, Jaime, "Elementos para la reconstrucción del concepto de comunidad en Marx desde los *Grundrisse*", en Adame Cerón, Miguel Ángel, (coord.), *Marxismo, Antropología e Historia (y Filosofía)*, Ediciones Navarra, México D.F., 2011.
34. Pérez Cortés, Sergio y Rendón Alarcón, Jorge, *El telos de la modernidad. Dos estudios sobre la Filosofía Política de G.W.F. Hegel*, UAM-I y Editorial Gedisa, México D.F., 2014
35. Rozitchner, León, *Freud y el problema del poder*, Plaza y Valdés, Folios Ediciones, México D.F., 1987.

36. Rubel, Maximilien, *Crónica de Marx. Datos sobre su vida y su obra*, Editorial Anagrama, Barcelona España, 1963
37. Sohn-Rethel, Alfred, *Trabajo intelectual y trabajo manual. Crítica de la epistemología*, Editorial Viejo Topo, Bogotá Colombia, 1980