



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS/  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

EL CONCEPTO DE TRABAJO EN MARX  
PRIMERA APROXIMACIÓN CRÍTICA

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:  
HERIBERTO MOJICA PEÑUELAS

TUTOR: DR. STEFAN GANDLER  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MÉXICO, D. F. MARZO 2015



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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.

## INTRODUCCIÓN

El concepto de trabajo es fundamental en el cuerpo teórico de toda la obra conocida de Marx, pues, en gran medida, el desarrollo de su pensamiento responde a la necesidad de comprender el papel del trabajo en el mundo moderno. La ambición total de Marx: la emancipación humana, requiere, de hecho, de una construcción bien definida del concepto en cuestión, ya que esta emancipación soñada sólo puede ser objetivamente pensable si se replantea, desde sus andamiajes, el papel del trabajo actual, es decir, tal y como éste se concibe y funciona en el orden social capitalista. Aproximarse al concepto de trabajo en Marx, desde una relectura crítica, es indispensable no sólo para la discusión filosófica contemporánea sobre el tema sino para comprender la Edad Moderna en general.

Son de sobra conocidas las reflexiones de Marx sobre el trabajo enajenado desarrolladas en los *Manuscritos de economía y filosofía*<sup>1</sup> de 1844. En estos escritos póstumos, Marx expone los efectos destructivos del trabajo subordinado a la producción capitalista y contrasta esta clase de trabajo (enajenado) con una idea del trabajo fuera del contexto mencionado. La contraparte del trabajo subordinado al capital es una idea normativa del trabajo de corte filosófico y metafísico. El trabajo (no enajenado), en esta etapa del pensamiento de Marx, es la esencia misma del hombre, su actividad vital y sólo mediante la realización de éste responde el hombre a su verdadera naturaleza. El trabajo, en resumen, significa la autorrealización humana. Pero en el capitalismo, de acuerdo con este joven Marx, el papel positivo del trabajo se invierte y se convierte en la fuente misma del empobrecimiento y la destrucción del hombre. Adquiere, pues, un rol negativo. La solución: hay que liberar al trabajo de su condición presente y arrojarlo al porvenir comunista. El comunismo es el reino de la emancipación humana tan soñada por Marx, en donde por fin acontece la reconciliación del hombre consigo mismo y con la naturaleza (el mundo externo no humano); es también, por ende, el lugar en que el papel del trabajo recupera su función original autorrealizadora, es decir, emancipadora.

El esbozo recién elaborado del papel del trabajo en Marx es, en nuestra opinión, el más difundido y conocido. En este sentido, se asocia normalmente a Marx como un defensor

---

<sup>1</sup> Karl Marx, *Manuscritos de Economía y Filosofía*, trad. Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 1968, pp. 247.

férreo del trabajo *tout court*. De acuerdo con esta interpretación, Marx definiría al hombre prácticamente en los mismos términos que popularizó –para criticar al propio Marx- Hanna Arendt, a saber, como *animal laborans*. Con esta definición, Arendt intentó reducir el concepto de trabajo en Marx a una idea naturalista y básica, a la *labor* cuyo único fin es la subsistencia cotidiana y la reproducción natural; se trata aquí de aquella actividad humana enfocada en la satisfacción de las necesidades biológicas y que no rebasa el ciclo animal de la producción para el consumo.<sup>2</sup> Arendt distinguió, entonces, dicha “labor” del “trabajo”, este último, es el que comporta un papel edificante y propiamente humano. Y, sin embargo, la caracterización del segundo término en nada se distingue de la que reparte Marx aquí y allá a lo largo de muchos de sus escritos. De hecho, la definición del hombre que ofrece Arendt para ilustrar el papel del trabajo como su actividad *reificadora* distintiva, es la misma que toma prestada Marx, provisionalmente, de Benjamin Franklin en el capítulo V del libro primero de *El capital*: el hombre es “un animal que fabrica herramientas”<sup>3</sup>, el *homo faber*.

En todo caso, en los términos más elaborados de Marx, podemos decir que el hombre es el animal que mediante su trabajo (la técnica) reconstruye la naturaleza y se la apropia, hace del mundo entero su *hogar*. El trabajo, en este segundo sentido descrito, es una actividad específicamente humana (Arendt, después de todo, sí concede la diferenciación entre labor y trabajo en Marx, pero ella cree que aparece, al igual que en otros teóricos clásicos del trabajo como John Locke y Adam Smith, desdibujada y muchas veces confundida una con la otra. Con todo, la lectura marxiana de Arendt es prácticamente la misma que todas las interpretaciones corrientes; Arendt piensa que Marx es un naturalista que privilegia y glorifica la *labor* –y no el *trabajo*- como la actividad humana autorrealizadora). Creemos, sin embargo, que incluso la lectura del concepto de trabajo en Marx como actividad *reificadora* –que Arendt le niega- es desatinada y forma parte de un marxismo hasta cierto punto tradicional.

La interpretación “tradicional” exalta el papel fundamental del trabajo como definitorio del hombre. Bajo esta óptica, Marx es el héroe de la clase trabajadora, pues su teoría perseguiría la realización plena del ideal del trabajo ya descrito (y del trabajador bajo la forma histórica del proletariado). El comunismo o la sociedad sin clases, en este sentido, sería el modelo de sociedad en la que el trabajo se ejercería, por vez primera en la historia humana, con total

---

<sup>2</sup> Hannah Arendt, *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 2005, pp. 97-198.

<sup>3</sup> Karl Marx, *El capital*, trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2007, tomo I, vol. 1, p. 218.

libertad. El comunismo representaría, entonces, el paraíso de la clase trabajadora, del hombre libre e igual a cualquier otro, que es por fin propietario del producto de su propio trabajo. Todo lo anterior acontecería gracias a que el trabajo colectivo sería la forma privilegiada de la organización social en la que los hombres por fin desarrollarían su verdadera esencia: su ser social. El filósofo húngaro, Georg Lukács, en su ensayo ya clásico “La cosificación y la consciencia del proletariado”, pinta como pocos esta visión “tradicional” del papel del trabajo en Marx. A diferencia de Arendt, Lukács pone el acento en el papel social -y no en el natural- del trabajo –o la labor-, pero ambos coinciden en que, para Marx, el trabajo –haciendo a un lado la distinción de Arendt- es la actividad humana autorrealizadora.<sup>4</sup>

La idea de que existe un reduccionismo economicista en Marx tiene como fundamento este concepto ontológico del trabajo como actividad autorrealizadora específicamente humana, pues, si Marx, en efecto, defiende dicha idea es fácil entrever que la laboriosidad es el fundamento esencial de la naturaleza humana y de la sociedad; de la existencia misma en su totalidad, ya que el hombre transforma el mundo mediante el trabajo a su imagen y semejanza, y somete a la naturaleza a sus propios fines, a su voluntad. Hay aquí una visión no sólo antropológica sino antropocéntrica de la realidad basada en el trabajo.

Ahora bien, también existe la variante –basada en la misma idea ontológica del trabajo- que sostiene que el trabajo originalmente no cumple una función económica, sino existencial –de reproducción vital y afirmación del propio ser- y esta función existencial del trabajo es la que se encuentra atrapada o apresada en el caparazón económico-*productivista* que le ha impuesto la sociedad burguesa. El capitalismo, entonces, ha hecho de la función natural u ontológica del trabajo –la actividad esencialmente humana o *praxis*- un medio para sus propios intereses de carácter estrictamente económicos. El capitalismo, pues, reduce la laboriosidad (individual y esencialmente subjetiva) a mera actividad económica objetivadora (productiva). La forma *real* del trabajo se encuentra subordinada a una forma *artificial* o impuesta. Esta interpretación del carácter extraeconómico del trabajo es la que elabora, por ejemplo, el filósofo francés Michel Henry en su original estudio fenomenológico del

---

<sup>4</sup> Georg Lukács, “La cosificación y la consciencia del proletariado” en *Historia y consciencia de clase. Estudio de dialéctica marxista*, trad. Manuel Sacristán, México, Grijalbo, 1969, pp. 89-232.

pensamiento de Marx, publicado en dos tomos como *Marx, una filosofía de la realidad* y *Marx, una filosofía de la economía*.<sup>5</sup>

Pensamos que, en buena medida, la percepción tradicional del concepto de trabajo en Marx está construida a partir de sus escritos de juventud y no atiende las diferencias esenciales que el propio autor reelabora sobre el mismo tema en su obra de madurez. Ahora bien, como hemos observado ya, Marx, hasta cierto punto, es responsable de estas ideas equivocadas sobre su pensamiento. Y, en *El capital*, su obra cumbre, existen formulaciones sobre la naturaleza del trabajo que hacen creer que su postura no ha cambiado en lo esencial. Desde esta perspectiva tradicional, Marx condenaría a la sociedad moderna porque en ella el trabajo aparece enajenado, truncado, distorsionado en sus fundamentos. Todos aquellos rasgos que son característicos del trabajo en su acepción original aparecen ahora invertidos y lo que se supone que está dirigido al desarrollo del espíritu humano ahora significa todo lo contrario: esclavitud, embrutecimiento y empobrecimiento del alma, disminución de la propia voluntad y la conciencia casi hasta su aniquilamiento, a su virtual desaparición. Marx, en conclusión, criticaría a la sociedad moderna *desde el punto de vista del trabajo*, esto es, desde un *ideal* del trabajo, o un principio normativo del trabajo, que tiene como fundamento una concepción filosófica, ontológica o metafísica del mismo. Esta es, de nueva cuenta, la visión tradicional y, a juicio nuestro, errada del concepto de trabajo en Marx.

El Marx de la madurez, en nuestra interpretación, modifica sustancialmente esas mismas ideas ya presentes en sus escritos de juventud. Marx, en *El capital*, critica a la sociedad moderna *a partir del trabajo moderno*, históricamente específico, y no *desde el trabajo universal*, es decir, desde una concepción metafísica u ontológica del trabajo. En este sentido, el trabajo hace de fundamento de las relaciones sociales y de mediador esencial en todos los campos de la vida, sí, pero de la vida moderna. El ser humano *moderno*, pues, reduce su existencia al trabajo (productivo) pero también libera fuerzas materiales –representadas como un cúmulo histórico de saberes científicos y tecnológicos– que apuntan hacia la extinción de este papel esencial del trabajo en el desarrollo del hombre. Marx, en su etapa madura, por lo tanto, niega cualquier idea tanto metafísica como unidimensional del trabajo y se limita a mostrar la contradicción que lo estructura desde su interior en la sociedad moderna: su

---

<sup>5</sup> Véase la traducción al inglés resumida por el propio autor en un solo libro: Michel Henry, *Marx. A philosophy of human reality*, trad. Kathleen McLaughlin, Bloomington, Indiana University Press, 1983, pp. 330. En especial, consultar los capítulos 6 y 7.

desdoblamiento en trabajo útil y trabajo abstracto. Marx, ahora, sólo habla desde la inmanencia, esto es, desde la especificidad y reflexividad históricas, y no pretende que sus ideas tengan validez universal para cualquier época.

Desde este ángulo, Marx, en realidad, trata de establecer los límites del trabajo y aboga en su lugar por el tiempo libre. El trabajo es, en consecuencia, un mal necesario. Por eso Marx apuesta por el fin o la abolición del trabajo *moderno* y la conquista del tiempo libre. El tiempo libre es, para Marx, el espacio de la libertad humana universal, y nuestro pensador comunista cree desvelar su posibilidad real dormitando en el corazón de la sociedad moderna capitalista. La libertad universal significa la libertad para todos los hombres, y no solamente para unos cuantos privilegiados; dicha libertad se encuentra más allá del trabajo: en un espacio que presupone la laboriosidad pero que no se reduce a ella.

El trabajo, bajo esta nueva interpretación, es el fundamento de la sociedad, la civilización y la cultura, sí, pero la libertad transcurriría sobre la base de este fundamento. En suma: Marx ve en el núcleo de la sociedad burguesa la promesa *in nuce* del fin del trabajo como fundamento totalitario de la vida social e individual. Por lo tanto, antes que perseguir la liberación del trabajo para que por fin transite a sus anchas, lo que hay que hacer, de acuerdo con Marx, es marcarle un límite.

Para el Marx maduro, en el comunismo, la actividad productiva o laboriosa (el trabajo propiamente dicho) no estaría sujeta ya a la *segunda naturaleza* que reina en el orden social capitalista y que ejerce su fuerza implacable (como si fuera una ley natural) no sólo sobre los individuos aislados, sino sobre la sociedad en su totalidad, en la persecución incansable del crecimiento continuo de la riqueza (bajo la forma abstracta de *valor* -dinero, en su acepción vulgar universal-). La sociedad comunista atendería sus necesidades reales y no las impuestas por el capital. Pero a Marx le interesa, sobre todo, la actividad superflua que se desplegaría en el tiempo libre de esta nueva sociedad. Esta actividad no respondería tampoco a la necesidad externa y objetiva de la sociedad comunista.

De acuerdo con nuestra lectura de Marx, la actividad productiva –con independencia del orden social capitalista- depende siempre del tiempo de trabajo necesario ajeno o externo a cada individuo, es tiempo social; pero la actividad superflua, una vez liberada del yugo del capital, respondería a un tiempo subjetivo y libre, propio y autónomo, no regulado por fuerza externa alguna (aunque ésta sea la de un agente social también autónomo, liberado por igual del régimen capitalista). Esta segunda actividad sería, por ende, una actividad

cualitativamente distinta a la productiva, pues expresaría una necesidad interna. En este sentido, Marx vislumbra un espacio no de simples subjetividades dispersas o de masas entregadas al consumo irracional (como acontece en el tiempo libre del orden social actual), sino de intersubjetividad autónoma. A este espacio único Marx le nombra el reino de la libertad y lo contrapone con el reino de la necesidad en donde gobierna el trabajo.<sup>6</sup>

La presente tesis de maestría argumenta a favor de la interpretación recién esbozada. No agotamos el tema ni lo cerramos pero sí contribuimos a su discusión seria y, sobre todo, crítica. Como el subtítulo de esta tesis indica, se trata de una primera aproximación al tema y no pretendemos dar nada por concluido. Nuestra investigación es un análisis *no marxista* del concepto de trabajo en general. Por tanto, no se asume como una contribución a doctrina revolucionaria alguna ni adopta métodos de investigación propios del marxismo (materialismo histórico, materialismo dialéctico, etc.). Se trata, simplemente, de una exégesis del pensamiento de Marx que es crítica con otras exégesis (con la exégesis de Enrique Dussel<sup>7</sup>, por ejemplo, muy parecida a la aproximación teórica de Michel Henry) pero que no se ve a sí misma como una oferta intelectual o estratégica para el proletariado en la lucha de clases. Nuestra investigación tampoco cuestiona ni defiende la validez de las principales tesis de Marx, a saber, la teoría del valor o la teoría de la plusvalía. Dicho cuestionamiento o defensa requieren de argumentos de carácter económico, histórico y social que escapan a los objetivos de este estudio.

No exponemos tampoco las influencias teóricas que ejercieron sobre el tema Hegel, Ludwig Feuerbach y los economistas clásicos como Adam Smith o David Ricardo, sino que en su lugar presentamos el contraste entre la concepción joven y la concepción madura del papel del trabajo en Marx. Esto lo hacemos tanto por razones de espacio como para evitar desviarnos innecesariamente del problema original. Cabe destacar que nuestra exégesis es de carácter filosófico (no económico o sociológico o antropológico, por ejemplo). Nuestra discusión es básicamente conceptual, por lo tanto. Por otra parte, nuestro estudio se concentra en el análisis teórico del trabajo en el nivel de la producción, e indaga en las

---

<sup>6</sup> Véase: Karl Marx, "Tesis sobre Feuerbach", en Engels, Federico, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Moscú, Progreso, 1981, p. 56. En especial, la tesis VI. Y también véase: Karl Marx, *El capital: Crítica de la Economía Política, III*, trad. Wenceslao Roces, México, FCE, 1959, p. 759. Una interpretación semejante a la nuestra se puede encontrar en: Etienne Balibar, *The philosophy of Marx*. Trad. de Chris Turner. Brooklyn, Nueva York, Verso, 1995.

<sup>7</sup> Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI, 1985, pp. 421.



consecuencias del desarrollo científico y tecnológico de la producción industrial en contradicción con la forma social que lo hace posible: el capitalismo. No aborda, en consecuencia, otros enfoques posibles del mismo problema en la obra de Marx (jurídico, político, ideológico, estético, etcétera).

Faltan abordar también muchas otras cuestiones en relación al problema del trabajo en Marx, que son de igual o mayor importancia pero este estudio es preliminar y conceptual, y como tal, no busca ir más allá. No se desarrollan aquí cuestiones fundamentales como los efectos del trabajo enajenado, la división social del trabajo en trabajo manual y trabajo intelectual, la descripción detallada del proceso de trabajo y el proceso de valorización, la producción del plusvalor absoluto y del relativo (o la subsunción formal y la subsunción real del trabajo en el capital), la teoría del plusvalor, la lucha de clases, etcétera. Sin embargo, se mencionan o se hace alusión a estas cuestiones cuando la investigación lo requiere.

Hay que destacar que nuestra exégesis del concepto de trabajo en Marx está en deuda con la interpretación que el filósofo norteamericano Moishe Postone ofrece en su obra *Trabajo, tiempo y dominación social: Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*.<sup>8</sup> Sin embargo, presentamos los argumentos de Postone, a través del ensayo “Teoría crítica y reflexividad histórica”<sup>9</sup>, en donde el autor condensa toda su posición. A continuación, ofrecemos una síntesis de los contenidos principales de esta investigación.

En el capítulo primero abordamos el análisis que de la mercancía hace Marx en *El capital* y descendemos hasta sus fundamentos: la naturaleza bifacética del trabajo. También explicamos por qué el trabajo moderno se despliega de forma doble, es decir, como trabajo abstracto y trabajo útil, respectivamente, y decimos cuál es la función de cada una de estas formas. El objetivo es mostrar por qué, de acuerdo con Marx, el trabajo es el elemento estructural de la sociedad moderna.

El capítulo segundo aborda el concepto ontológico del trabajo en los escritos de juventud de Marx –*Manuscritos de economía y filosofía* y *La ideología alemana*– y lo contrasta con la

---

<sup>8</sup> Moishe Postone, *Time, Labor and Social Domination: a reinterpretation of Marx's critical theory*, Nueva York, Cambridge University Press, 1993, pp. 424.

<sup>9</sup> *Id.*, “Teoría crítica y reflexividad histórica”, en Fishbach, Franck (ed.), *Marx. Releer El capital*, trad. Francisco López Martín, Madrid, Akal, 2012, pp. 117-141.

visión del trabajo en la madurez de su pensamiento –recurrimos para esto a los apuntes sobre la producción en general, en la Introducción de los *Grundrisse*-. La meta es hacer ver al lector cómo pasa Marx, de una idea transhistórica del trabajo con remanentes metafísicos e idealistas, a una idea de este mismo concepto pero propiamente materialista (el concepto se vuelve una categoría crítica de carácter inmanente, social e históricamente determinada, en lugar de una categoría crítica especulativa).

Por último, en el apéndice de nuestra investigación, damos sentido al contenido de los dos capítulos que la componen. Defendemos la tesis de que el trabajo moderno, en su acepción históricamente específica, es decir, como trabajo abstracto, asume el papel de fundamento de la vida social y mediador impersonal de las relaciones entre los hombres. El trabajo abstracto, por lo tanto, ejerce un dominio social e individual, de carácter global y reticular en el mundo moderno. Este poder o dominio *cuasi* objetivo e impersonal del trabajo abstracto se expresa, en última instancia, como dominio del tiempo abstracto: el tiempo del trabajo. Concluimos, por lo mismo, que la contradicción *fundamental* del capitalismo es la contradicción entre trabajo/no trabajo, o bien, entre trabajo/tiempo libre, y no, como se piensa usualmente, entre trabajo/capital, o bien, entre valor de uso/valor.<sup>10</sup>

En la presente investigación académica analizamos el concepto de trabajo en Marx tanto en su acepción netamente moderna –trabajo abstracto- como en su acepción transhistórica -entendido como metabolismo o relación universal y eterna del hombre y la naturaleza, es decir, como trabajo útil *en general*-. Creemos que, en calidad de “trabajo abstracto”, el concepto es el más general y simple pero históricamente específico y prácticamente cierto. En calidad de “trabajo útil *en general*” es sólo una herramienta teórica circunscrita al tiempo y lugar que la hacen teóricamente pensable (la edad moderna), que no tiene validez explicativa más que para este espacio bien delimitado. No hay, por lo tanto, una ontología del trabajo en la versión madura de Marx. El trabajo como categoría existencial extraeconómica y esencia universal de la naturaleza humana es un resultado teórico histórico que cobra pleno sentido hasta la edad moderna –la circunstancia histórica específica en la que el trabajo ha adquirido este papel universal- y, por lo tanto, semejante idea sólo tiene validez para dicha época. No hay, en suma, una ontología del trabajo en Marx. Nuestra investigación parte de los escritos

---

<sup>10</sup> Véase: Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)” en *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM/El equilibrista, 1997, pp.133-200.

de madurez de Marx (*El capital* y los *Grundrisse*) para luego arrojar luz sobre sus escritos de juventud (*Manuscritos de economía y filosofía*, *La ideología alemana*, *Tesis sobre Feuerbach*).

Creemos que Marx elabora una crítica inmanente a la sociedad moderna utilizando las dos concepciones del trabajo recién mencionadas y mostrando sus contradicciones mutuas. Ambas categorías son parte de la crítica marxiana y no sólo la categoría transhistórica del trabajo, es decir, el trabajo útil, productor de valor de uso o riqueza material. Esta última categoría por sí sola no tiene alcance crítico alguno, pues la crítica, para Marx, consiste en mostrar las contradicciones fundamentales de la sociedad moderna y para ello se requiere también de la categoría de trabajo abstracto.

Una ambición más amplia de este proyecto de tesis es convencer al lector de que el marxismo actual tiene que ir más allá de las categorías clásicas de valor y valor de uso para comprender críticamente a la sociedad moderna. Las categorías críticas fundamentales son, a nuestro juicio, las de “trabajo/tiempo libre”. Durante el siglo XX hubo una aproximación marxista crítica, enfocada en la categoría de mercancía, que entendió que había que llevar la exégesis tradicional del capitalismo -concentrada en el ámbito de la producción- a la esfera del consumo debido las transformaciones históricas, que el capitalismo había experimentado desde la primera aproximación sistemática y crítica realizada por Marx en el siglo XIX. Por eso, todos los esfuerzos se concentraron en el terreno del mercado y la sociedad de consumo. Se pasó de un enfoque “económico” a otro “cultural”.<sup>11</sup>

Nosotros pensamos, en última instancia, aunque no es algo que desarrollemos en la presente investigación, que para comprender en sus fundamentos y a cabalidad a la sociedad moderna, desde un enfoque marxista, hay que estudiar la producción sin deslindarla del mercado y el consumo, y sin olvidar su carácter dialéctico -como lo hizo Marx-. No hay una comprensión materialista seria si sólo nos concentramos en un aspecto –el valor de uso- dejando de lado el otro -el valor- pero también viceversa. Por último, si nos quedamos en la superficie –en el estudio cultural de la sociedad de consumo y sus adoración por los escaparates repletos de mercancías- se corre el riesgo de no entender las relaciones contradictorias fundamentales que estructuran y por lo tanto explican a fondo a la sociedad moderna (los estudio culturales y filosóficos por sí solos no explican nada).

---

<sup>11</sup> Véase: Seyla Benhabib, “The critique of instrumental reason” en Zizek, Slavoj (ed.), *Mapping ideology*, Londres, Verso, 1994, pp. 66-92.

## Capítulo I

### La riqueza moderna y sus fundamentos

#### *El doble carácter de la mercancía y la naturaleza bifacética del trabajo*

##### 1. El mundo de las mercancías

¿Por qué abre Marx *El capital* con el análisis de la mercancía? ¿Y qué es una mercancía, para empezar? En principio, todos sabemos perfectamente lo que es una mercancía, pues todos los días de nuestras vidas nos las vemos con ellas; las necesitamos en forma de calzado, vestido, medicinas y alimentos; las perseguimos en forma de libro, película o grabación musical; las deseamos en forma de experiencia extraordinaria: la aventura turística, el viaje de drogas, el concierto de una estrella pop, o la visita al museo de arte contemporáneo; trabajamos sólo para ellas: el auto, el departamento, la computadora, el nuevo *gadget*, pasatiempos, lujos, etcétera.

Todos los productos que se ofrecen en el libre mercado para nuestro consumo son mercancías. Para adquirirlos tienen que estar a la venta. Tienen que estar a nuestra disposición a cambio de una suma de dinero. A su vez, nosotros podemos vender a alguien más una mercancía que compramos y ya no deseamos: el auto que sentimos ya no responde a nuestro estatus social, la ropa que ya no nos ajusta por ser demasiado estrecha o pasada de moda, el libro que ya leímos, etcétera; también podemos comprar algo para enseguida venderlo (el papel de mediador entre productor y consumidor muchas veces hace que el precio de una mercancía aumente). Además, es común comprar un producto que, después, es utilizado en la elaboración de otro producto: con huevo, azúcar, leche y levadura hacemos un pan que después ofertamos, por ejemplo.

Tenemos entonces que una mercancía es cualquier objeto o cosa que está disponible para su compra-venta a cambio de dinero. El que se intercambie por una suma de dinero quiere decir que toda mercancía tiene un precio. El que tenga siempre adherido un precio significa que la razón de ser de toda mercancía es el intercambio, su circulación de unas manos a otras: el cambio de dueño. Si una mercancía sale de circulación, entonces, deja de ser mercancía y se convierte en un bien para nuestro consumo o disfrute.

Hasta aquí no hemos dicho nada inusitado. Cualquiera entiende nuestra explicación. Se trata de algo que sabíamos de antemano. ¿Por qué? Porque todos presenciamos y muchos participamos, día con día, del mundo de las mercancías, en una circunstancia u otra; ya sea produciéndolas, ofreciéndolas, o adquiriéndolas. Estamos en permanente contacto con ellas, complementan nuestras vidas. Por lo mismo, el intercambio de mercancías resulta también la manera más común de relacionarnos unos con otros en el orden social vigente. El capitalismo, se sabe, organiza a su favor la producción, distribución, circulación y consumo de toda la riqueza material que entre todos generamos con miras a nuestra subsistencia y reproducción natural y social (humana), es decir, este orden determina la producción de los bienes materiales que consumimos –dichos bienes incluyen el conocimiento científico, el desarrollo tecnológico y la cultura, en general- de acuerdo con sus propias leyes. Este orden decide, en suma, nuestra existencia.

Todos somos parte integral de este sistema. Vivimos y morimos en él, por él y para él. Lo reproducimos cada uno a nuestra manera y de múltiples formas -trabajando y consumiendo-, y nos relacionamos entre nosotros por medio del mismo –la compra y venta de mercancías es la forma de relacionarnos, por excelencia-. Lo que hay que destacar de todo lo dicho, empero, es que la riqueza material en su vertiente moderna -la capitalista-, se nos presenta *siempre* de una forma muy peculiar, a saber, como una suma gigantesca, *monstruosa*, de mercancías.

Marx nos aclara en el prólogo de su obra *El capital* que ésta investiga “el modo de producción capitalista y las relaciones de producción e intercambio a él correspondientes.”<sup>12</sup> Y más adelante nos dice que lo que se propone, en general, es “sacar a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna.”<sup>13</sup> La empresa descomunal que persigue Marx es comprender científicamente -y en su totalidad- la vida moderna desde su particular expresión económica. Es decir, Marx cree que la clave para desentrañar el verdadero espíritu de su tiempo está cifrada en la exploración y descripción del mundo de los hombres como productores de riqueza -tal y como se presenta en su configuración histórica capitalista-.

Pero Marx no busca capturar los rasgos esenciales de la sociedad moderna como si esta fuera un objeto de estudio muerto e inmóvil, sino como es en realidad, es decir, como un proceso vivo y en continuo desarrollo, puesto que “la sociedad actual no es un inalterable

---

<sup>12</sup> Karl Marx, *El capital*, trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2007, tomo I, vol. I, p. 6.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 8.

cristal, sino un organismo sujeto a cambios y constantemente en proceso de transformación.”<sup>14</sup> Todas estas precisiones esclarecen ahora por qué Marx comienza el capítulo primero de *El capital* con el análisis de la mercancía.

El párrafo inicial nos advierte: “La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista *se presenta* como un ‘enorme cúmulo de mercancías’, y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza. Nuestra investigación, por consiguiente, se inicia con el análisis de la mercancía.”<sup>15</sup> Si nos damos cuenta de que la mercancía individual es la forma elemental de la riqueza moderna, y que ésta resulta, en principio, algo fácil de seguir debido a su familiaridad y cercanía con nuestras actividades rutinarias, entonces, entendemos que la mercancía individual es la *forma esencial* más simple y adecuada para abordar un fenómeno complejo y escurridizo como “la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna.”<sup>16</sup>

En conclusión, Marx abre *El capital* con el análisis de la mercancía porque ésta es la forma básica e históricamente específica que caracteriza, y en torno a la cual se constituye, el conjunto de las relaciones sociales modernas.

### **1.1 La doble vida de la mercancía: valor de uso y valor**

Una vez que hemos expuesto las razones de Marx para comenzar su estudio del capital con el análisis de algo tan mundano como la mercancía, podemos emprender ya la disección que hace de esta unidad económica. El propio Marx reconoce que: “A primera vista, una *mercancía* parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata.”<sup>17</sup> Sin embargo, como veremos más adelante: “Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas.”<sup>18</sup> El misterio oculto de la mercancía, en apariencia transparente y nítida, es algo que Marx desvela cuando analiza los dos factores constitutivos de ésta: el *valor de uso* y el *valor*.

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 9

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 43. (Las cursivas son nuestras).

<sup>16</sup> Marx. *Loc.cit.*

<sup>17</sup> Karl Marx, *El capital*, *op. cit.*, p. 87.

<sup>18</sup> Karl Marx, *El capital*, trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2007, tomo I, vol. I, p. 87.

### 1.1.1 El valor de uso de la mercancía

Como ya observamos en nuestra primera aproximación cualquier mercancía satisface, por un lado, una necesidad o deseo,<sup>19</sup> y apreciamos a la mercancía desde esta perspectiva por su “valor de uso”; por otra parte, dado que el producto que satisface nuestra necesidad o deseo lo encontramos disponible solamente en el mercado,<sup>20</sup> posee también un “valor (de cambio)” determinado que tenemos que compensar para apropiárnoslo. Analicemos, por lo pronto, el primer factor.

El valor de uso constituye el rasgo *cualitativo* de la mercancía; es el cuerpo de la mercancía (la totalidad de las propiedades naturales de la mercancía) que consideramos valioso porque tiene cierta utilidad, nos es útil porque compensa una necesidad determinada –inmediata, como alimentarnos; o mediata, como herramienta o materia prima para la elaboración de otro producto-. La utilidad concreta de la mercancía es aquello que la distingue particularmente de otras mercancías, pues esta utilidad es inconmensurable con la de cualquier otra mercancía que no tenga el mismo uso (un kilo de arroz no es lo mismo que un kilo de pólvora, por lo tanto, su utilidad es insustituible).

Marx define en unas cuantas palabras el *valor de uso* de la mercancía: “La utilidad de una cosa hace de ella un valor de uso. Pero esa utilidad no flota por los aires. Está condicionada por la propiedades del cuerpo de la mercancía, y no existe al margen de ellas. El *cuerpo mismo de la mercancía*, tal como el hierro, trigo, diamante, etc., es pues un *valor de uso* o un bien.”<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Esta necesidad o deseo puede ser, indistintamente: práctica, intelectual, espiritual, o estética (sensual). Es decir, la mercancía puede satisfacer una necesidad biológica, como alimentarse; cognitiva, como la lectura de un libro; religiosa, como la adoración de un crucifijo; o recreativa, como el consumo de una droga. Para la mercancía, en tanto cuerpo u objeto físico (espacial, temporal, o ambos) que satisface, sin discriminación, necesidades o deseos, no hay una jerarquía de prioridades – prácticas, morales, o de cualquier otra índole- que califique una necesidad particular como más o menos apremiante que otra. Esta escala es asunto de los hombres, no de las cosas, y depende de las circunstancias concretas en que se requiera cumplir el deseo, es decir, es relativa a su contexto histórico y social específico. La única prioridad de una mercancía es ser intercambiable, y entre más fácil y rápidamente cumpla este objetivo, mejor. Para no dejar lugar a dudas sobre la naturaleza del deseo, Marx cita al economista inglés del siglo XVII, Nicholas Barbon, en una nota al pie de página: “El deseo implica necesidad; es el apetito del espíritu, y tan natural como el hambre del cuerpo...La mayor parte (de las cosas) derivan su valor del hecho de satisfacer las necesidades del espíritu.” (Nicholas Barbon, *A Discourse on Coining the New Money Lighter. In Answer to Mr. Locke's Considerations...*, Londres, 1696, pp. 2,3). Citado por Karl Marx en *El capital*, p. 43.

<sup>20</sup> Mercado libre o regulado, legal o ilegal.

<sup>21</sup> Karl Marx, *El capital*, *op. cit.*, p. 44.

Por otra parte, el valor de uso se hace efectivo solamente en el consumo –en la relación de consumo directo entre el sujeto y el objeto- y la satisfacción que produce es, en este sentido, individual. Pero además, una cosa pueda tener un valor de uso sin haber sido socializada nunca ni haber sido mediada por trabajo alguno –un bien obsequiado gratuitamente por la naturaleza en la total soledad; la manzana que cae de modo fortuito en la cabeza de un perezoso Robinson Crusoe, por mencionar un caso-. Sin embargo, cuando nos referimos al valor de uso *de la mercancía* tratamos en la gran mayoría de los casos con un atributo *social-natural*, pues, aunque dicho valor de uso se hace efectivo en el consumo, sus propiedades no son ya un mero producto espontáneo de la naturaleza, sino que son el resultado de la intervención y transformación de esta naturaleza por la mano del hombre a lo largo de la historia.

Por eso, este atributo “natural” de la mercancía, que es el valor de uso, posee características más bien sociales: el valor de uso de una herramienta no descansa, en sentido estricto, en sus propiedades físicas o químicas, sino en la función que cumple, y que contiene conocimientos y habilidades acumuladas y descubiertas históricamente. Baste mencionar productos como la dinamita, la calculadora, o la internet, por ejemplo, para entender nuestra aclaración. Al respecto, Marx señala: “Cada una de esas cosas [las cosas útiles] es un conjunto de muchas propiedades y puede, por ende, ser útil en diversos aspectos. El descubrimiento de esos diversos aspectos y, en consecuencia, de los múltiples modos de usar las cosas, constituye un hecho histórico.”<sup>22</sup>

Puede incluso ser el caso que un objeto posea valor de uso *sólo en potencia* y que este valor de uso potencial sea su valor de uso *efectivo* debido al valor del objeto como vestigio del pasado (un artefacto antiguo exhibido permanentemente en el museo), que guarda un significado o un sentido en las relaciones entre los hombres (cultural, histórico, etc.). La bomba H ejerció, durante la guerra fría, un valor de uso efectivo como factor disuasivo entre las dos grandes potencias sobre la base de su valor de uso potencial como arma letal. Como arma de destrucción masiva la bomba H nunca efectivizó su valor de uso (esta función fue resuelta sólo en la imaginación), aunque esta cualidad fuera su valor de uso original.

En resumen, **el valor de uso de la mercancía, al ser objeto de intercambio, toma en cuenta las necesidades de otros seres humanos, por tanto, es de carácter social.**

---

<sup>22</sup> Karl Marx, *El capital*, trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2007, tomo I, vol. I, p. 44.



Aunque el deseo que pudiera satisfacer sea netamente natural, inmediato y singular, éste siempre estará mediado por las relaciones humanas desarrolladas hasta el momento de su consumo. **Cualquier mercancía entraña una red compleja de relaciones humanas.**

Cabe señalar que el carácter social del valor de uso tampoco se reduce a una cuestión mercantil, puesto que puede consumarse sin ningún intercambio previo entre particulares y, no obstante, conservar dicho rasgo. Sobre esto, Marx apunta:

Una cosa puede ser *valor de uso* y no ser *valor*. Es éste el caso cuando su utilidad para el hombre no ha sido mediada por el trabajo. Ocurre ello con el aire, la tierra virgen, las praderas y bosques naturales, etc. Una cosa puede ser útil y además producto del trabajo humano, y no ser *mercancía*. Quien, con su producto, satisface su propia necesidad, indudablemente crea un *valor de uso*, pero no una *mercancía*. Para producir una mercancía, no solo debe producir valores de uso, sino valores de uso para otros, valores de uso sociales.<sup>23</sup>

Pero, entre paréntesis, Friedrich Engels añade a esta parte del texto una importante aclaración: “Y no sólo, en rigor, para otros. El campesino medieval producía para el señor feudal el trigo del tributo, y para el cura el del diezmo. Pero ni el trigo del tributo ni el del diezmo se convertían en mercancías por el hecho de ser producidos para otros. Para transformarse en mercancía, el producto ha de transferirse a través del intercambio a quien se sirve de él como valor de uso.”<sup>24</sup> Con esto, Engels evita cualquier interpretación que piense que para Marx, todo producto con un valor de uso social, es decir, todo producto que no es directamente consumido por su productor, es mercancía.

Marx se detiene poco en la descripción de este factor de la mercancía debido a que el valor de uso, en principio, parece no entrañar ninguna complicación. Su función, aunque pueda contener complejos conocimientos acumulados a lo largo de la historia, no encierra, por sí sola, ningún enigma. Es en la relación que el valor de uso guarda con el otro factor, el *valor*, en donde se oculta el misterio que da lugar a “sutilezas metafísicas y reticencias teológicas”.<sup>25</sup> Es necesario tener en cuenta que Marx no considera de modo aislado ninguno de los dos factores, sino que ambos son intrínsecos a la mercancía, inseparables uno del otro, aunque, como más adelante veremos, contradictorios entre sí. Esta co-dependencia destructiva es la

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Marx. *Loc .cit.*

que hace que la comprensión del valor, eventualmente, arroje conclusiones sorprendentes en torno al valor de uso. Por lo tanto, una vez analizado a detalle el valor, por extensión y deducción lógica, podemos atender cuestiones específicas del valor de uso.

### 1.1.2 El valor de la mercancía

El puente entre valor de uso y valor lo establece Marx como sigue: “El valor de uso se efectiviza únicamente en el uso o en el consumo. Los valores de uso constituyen el *contenido material de la riqueza*, sea cual fuere la forma social de ésta. En la forma de sociedad que hemos de examinar, son a la vez los portadores materiales del *valor de cambio*.”<sup>26</sup> La visión transhistórica que Marx esboza aquí del valor de uso –éste conserva su carácter de contenido o *sustancia* material de la riqueza en cualquier estadio histórico a pesar de las mutaciones superficiales que experimenta y de la organización social determinada que lo produce (régimen comunitario, esclavo, de castas, estamental, etcétera)- contrasta con la existencia relativa y fugaz que atribuye al valor de cambio: la forma o el factor de la riqueza propio de un periodo histórico específico: el de la sociedad moderna o sociedad productora de mercancías.

Por qué esto es así, es algo que se aclarará al concluir el presente capítulo. Por lo pronto, basta con enfocarnos en explicar en qué consiste el valor de cambio.<sup>27</sup> Para ello, tenemos que descifrar la proposición de Marx que asegura que el valor de uso es, simultáneamente, portador material del valor de cambio. ¿Qué quiere decir esto? Significa que si abstraemos el valor de uso de la mercancía -si hacemos caso omiso de todas las propiedades corpóreas de la mercancía en tanto cosa útil-, nos queda su valor de cambio.

(...) es precisamente la abstracción de sus valores de uso lo que caracteriza la relación de intercambio entre las mercancías. Dentro de tal relación, un valor de uso vale exactamente lo mismo que cualquier otro, siempre que esté presente en la proporción que corresponda (...) En cuanto valores de uso, las mercancías son, ante todo, diferentes en cuanto a la cualidad; como

---

<sup>26</sup> Karl Marx, *El capital*., *op. cit.* pp. 44-45.

<sup>27</sup> Si bien Marx comienza su exposición con el análisis del *valor de cambio*, lo que pretende revelar, en realidad, es el *valor*. Valor de cambio y valor no son sinónimos (aunque sí equivalentes, es decir, son términos intersustituibles *salva veritate*), sino que el primero es la expresión ordinaria y necesaria del último, es su *aparición* ineludible. El valor **sólo se manifiesta** en la relación de intercambio entre las mercancías, esto es, como valor de cambio. Por tanto, el análisis del valor de cambio, conduce, lógicamente, al descubrimiento del valor, pilar de la riqueza moderna. La diferencia entre un término y otro se hará inteligible en el desarrollo de este apartado.

valores de cambio sólo pueden diferir por su cantidad, y no contienen, por consiguiente, ni un solo átomo de valor de uso.<sup>28</sup>

Cuando una mercancía nos interesa, pero no para consumirla, entonces, la consideramos valiosa sólo para el intercambio, y esto es así porque contiene un valor distinto de su utilidad. No obstante, es imposible separar el valor del valor de uso, pues este último es lo que ofrecemos a cambio –el cuerpo de la mercancía útil para otro-. ¿Cómo delimitar, entonces, este valor de cambio? ¿Cómo aprehenderlo? ¿Cómo hacerlo algo funcional?

**En primer lugar**, el valor de cambio se presenta como *relación cuantitativa*, proporción en que se intercambian valores de uso de una clase por valores de uso de otra clase, una relación que se modifica completamente según el tiempo y el lugar. **El valor de cambio**, pues, **parece ser algo contingente y puramente relativo, y un valor de cambio inmanente, intrínseco a la mercancía** (*valeur intrinsèque*), pues, **sería una *contradictio in adiecto*** [contradicción entre un término y su atributo].<sup>29</sup>

Marx está describiendo aquí la apreciación que, desde la esfera del mercado, se hace de la mercancía como producto valioso, en virtud de su capacidad de intercambio. No ofrece todavía un análisis profundo que desvele el carácter místico de ésta. Lo anterior significa que para el ojo poco atento, aquel que se deja llevar por las apariencias cotidianas –por las ilusiones del mercado–, el valor de cambio de la mercancía es “algo contingente y puramente relativo”, además de que a esta mirada distraída, le resulta absurdo que dicho valor sea un atributo “inmanente, intrínseco a la mercancía”. Marx se propone demostrar justo lo contrario, a saber, que el valor de cambio es inmanente a las mercancías, que no es algo contingente ni puramente relativo. Por eso, sugiere que “examinemos la cosa más de cerca.”<sup>30</sup>

Que el valor de cambio no sea un término meramente relativo –el resultado de comparar u oponer una mercancía con otra– no significa que sea algo intrínseco a la mercancía, en el sentido de constituir una propiedad natural de su cuerpo. Volvamos un poco la vista hacia la esfera del mercado para captar mejor la intención de Marx.

En primer lugar, el valor de cambio de la mercancía constituye un rasgo exclusivamente *cuantitativo*. Se trata de su equivalencia expresada en una ecuación aritmética, que nada

---

<sup>28</sup> Karl Marx, *El capital*, trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2007, tomo I, vol. I, p. 46.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 45. (Las negritas son nuestras).

<sup>30</sup> *Ibid.*

tiene que ver con las propiedades naturales de la mercancía (con su utilidad) sino con su estimación en el mercado; es decir, el que su valor de cambio se exprese en una determinada cantidad de dinero, por ejemplo, es resultado de las fluctuaciones o leyes del mercado, completamente independientes de la utilidad concreta o la hechura de la mercancía (un barril de petróleo crudo puede costar hoy US\$100 y al día siguiente US\$40, por mencionar un caso). Esta ecuación expresa *la cantidad de valor equivalente* por la cual una mercancía *A* puede ser intercambiada por otra mercancía *B*. A diferencia de su rasgo cualitativo, el aspecto cuantitativo indica que la mercancía *A* puede ser intercambiada por otra mercancía *B, C, D, E,...*, indistintamente, sin importar sus características particulares en tanto objeto útil; siempre y cuando, esta otra mercancía posea el mismo valor expresado en *x* cantidad de *Y* artículo. Por ejemplo, si 1 barril de petróleo crudo = US\$100, y US\$100 = 1 diamante de *x* quilates, y 1 diamante de *x* quilates = 1/2 onza de oro molido, y 1/2 onza de oro molido = 60 libras de y pensador; entonces, 1 barril de petróleo crudo = 60 libras de y pensador.

Determinada mercancía, por ejemplo un *quarter* de trigo, se cambia por *x* betún o por *y* seda o por *z* oro, etc., en suma, por otras mercancías, en las *proporciones más diversas*. El trigo, pues, tiene múltiples valores de cambio, en vez de uno solo. Pero como *x* betún, y del mismo modo y seda o *z* oro, etc., es el valor de cambio de un *quarter* de trigo, forzosamente *x* betún, y seda, *z* oro, etcétera, tienen que ser valores de cambio sustituibles entre sí o de igual magnitud. De donde se desprende, primero, que **los valores de cambio vigentes de la misma mercancía expresan un algo que es igual**. Pero, segundo, que **el valor de cambio únicamente puede ser el modo de expresión, o «forma de manifestarse», de un contenido diferenciable de él.**<sup>31</sup>

Este “algo que es igual” que expresan los distintos valores de cambio de la mercancía, o bien, ese “contenido diferenciable” del valor de cambio mismo, que hace de éste el “modo de expresión, o «forma de manifestarse»” de dicho contenido, es el *valor*. ¿En qué consiste el valor de la mercancía, entonces? ¿Por qué no es lo mismo que el valor de cambio? Una respuesta rápida y general es que el valor es el parámetro con base en el cual se establece la equivalencia y eventual intercambio entre las mercancías, es decir, es el factor común a todas las mercancías de distinta especie, que las vuelve conmensurables entre sí y que permite que se intercambien en cantidades impares (1 barril de crudo = 60 libras) y en las formas más diversas. Se distingue del valor de cambio porque, a diferencia de éste, el valor es una *constante*. El valor de cambio, como modo de expresión del valor de la mercancía, es

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 45. (Las negritas son nuestras).

*variable*, se expresa en formas innumerables, muta en una cosa u otra: el valor de cambio de un *quarter* de trigo se expresa en x betún o y seda o z oro, etcétera.

### 1.1.2.1 El carácter social del valor

Ahora que por fin nos adentramos en los confines del mundo de las mercancías, su análisis se complica, ya no es tan obvio entender qué es lo que son. Quizá el siguiente ejemplo de Marx, despeje dudas.

Tomemos otras dos mercancías, por ejemplo el trigo y el hierro. Sea cual fuere su relación de cambio, ésta se podrá representar siempre por una ecuación en la que determinada cantidad de trigo se equipara a una cantidad cualquiera de hierro, por ejemplo: 1 *quarter* de trigo = a quintales de hierro. ¿Qué denota esta ecuación? Que existe algo común, de la misma magnitud, en las dos cosas distintas, tanto en 1 *quarter* de trigo como en a quintales de hierro. Ambas, por consiguiente, son iguales a una tercera, que en sí y para sí no es ni la una ni la otra. Cada una de ellas, pues, en tanto valor de cambio, tiene que ser reducible a esa tercera.<sup>32</sup>

Pero, ¿qué es exactamente el valor, además de la entidad “tercera” o “común” en la que se funden las mercancías de distinta especie? ¿Cuál es su contenido? Como ya mencionamos, Marx llega a una conclusión *contraintuitiva* de la cuestión. El valor no es la relación contingente entre dos o más mercancías sino una propiedad inherente –necesaria- a cada una de ellas. Esta propiedad es *sui generis*, ya que no se trata de una cualidad natural del cuerpo de la mercancía.

(...) es preciso reducir los valores de cambio de las mercancías a algo que les sea *común*, con respecto a lo cual representan un más o un menos. Ese algo que es común no puede ser una propiedad natural –geométrica, física, química o de otra índole- de las mercancías. Sus propiedades corpóreas entran en consideración, única y exclusivamente, en la medida en que ellas hacen útiles a las mercancías, en que las hacen ser, pues, valores de uso (...) Ahora bien, **si ponemos a un lado el valor de uso del cuerpo de las mercancías, únicamente les restará una propiedad: la de ser productos del trabajo.**<sup>33</sup>

Tenemos entonces que una *cualidad* peculiar –la de ser producto del trabajo- es el fundamento de todo intercambio entre las mercancías en distintas proporciones. **El valor, entonces, no constituye el factor meramente *cuantitativo* de la mercancía.** ¿Qué clase de cualidad es la de *ser producto del trabajo*? Está claro que no es una propiedad natural. Si no

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 45-46.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 46. (Las negritas son nuestras).

es natural, entonces, ¿de qué clase? Para averiguarlo, Marx hace otro giro de abstracción, esta vez con la cualidad en cuestión.

Ya hemos visto que al eliminar el valor de uso de la mercancía, ésta –en tanto forma corpórea- pierde toda propiedad sensible y sólo le queda el ser producto o resultado del trabajo. Pero ahora, desde el punto de vista de *ser un producto del trabajo*, se esfuma toda huella del trabajo específico que contiene la mercancía, puesto que al hacer a un lado la utilidad concreta de la mercancía, también dejamos de considerar el trabajo concreto (útil) que la produjo. Si un reloj es el producto del trabajo del relojero, al desestimarlo en tanto reloj, desestimamos también el trabajo del relojero. Por lo tanto, el trabajo particular, personal, concreto, se reduce a trabajo humano en general: “a trabajo humano indiferenciado, a trabajo abstractamente humano”.<sup>34</sup> Esto es lo que queda cuando hacemos abstracción de los productos del trabajo. Este residuo es el contenido real del valor.

Pero el valor, además, es un factor de la mercancía que Marx describe de manera muy peculiar. Lo entiende como una “objetividad espectral, una mera gelatina de trabajo humano indiferenciado, esto es, de gasto de fuerza de trabajo humana sin consideración a la forma en que se gastó la misma”.<sup>35</sup> Los productos del trabajo son la síntesis o acumulación de la energía vital, natural –física y mental- que el trabajador individual invierte en su elaboración – conocimientos y habilidades incluidos-; hay un gasto de fuerza de trabajo humana depositada en todos los productos. Pero es la consideración del factor humano *in abstracto*,<sup>36</sup> aquello que los hace conmensurables entre sí. Ahora bien, si el fundamento del intercambio de mercancías es el valor contenido en ellas, y el valor es, en última instancia, acumulación de trabajo abstractamente humano, y por último, si este trabajo indiferenciado representa la

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> De acuerdo con la edición en línea del *Diccionario de la lengua española (DRAE)*, ‘abstracto’ es todo lo “que significa alguna cualidad con exclusión del sujeto.” O bien, dicho de algo “que no pretende representar seres o cosas concretos”. Esto aclara aún más lo que Marx entiende como el contenido del valor: una cualidad en la que ningún sujeto concreto está representado. Cuando se habla del valor como *trabajo abstractamente humano*, se habla del trabajo en general de un sujeto en general (el primero supone al segundo), esto es, de cualquier actividad productiva del ser humano en cuanto tal, sin importar si es alemán o chino, niño o mujer, campesino u obrero, educado o ignorante, saludable o desnutrido, feliz o miserable. Solamente es de interés para el poseedor de mercancías, que éstas contengan trabajo humano sin más. Lo anterior supone la aceptación de la igualdad absoluta entre todos los seres humanos sin tomar en cuenta sus diferencias específicas (raza, género, nacionalidad, inteligencia, etcétera). Por lo tanto, el valor es una concepción netamente moderna, como lo es la idea de igualdad sin la cual éste no podría expresarse.

igualdad de esfuerzos entre los hombres que, a su vez, posibilita el intercambio equivalente; entonces, lo que hay detrás del valor es la representación de una relación entre seres humanos, esto es, una relación social. Los seres humanos se comunican cifradamente entre ellos cuando intercambian mercancías.

Marx mismo hace explícito el argumento anterior sobre el carácter social del trabajo *solidificado* en las mercancías, cuando señala que el esfuerzo conjunto de la sociedad está representado en los valores de todas las mercancías producidas y por haber, ya que se trata, al final de cuentas, de *una y la misma* fuerza de trabajo, la fuerza *humana* de trabajo: “El conjunto de la fuerza de trabajo de la sociedad, representado en los valores del mundo de las mercancías, hace las veces aquí de una y la misma fuerza humana de trabajo, por más que se componga de innumerables fuerzas de trabajo individuales.”<sup>37</sup> Sin embargo, es un hecho que el trabajo humano solidificado en cada mercancía no añade *por sí solo* un elemento social a la misma. Esto obliga a preguntarnos de dónde extrae Marx dicho rasgo social.

Marx abunda al respecto y despeja nuestra duda cuando deduce el carácter social de la fuerza de trabajo humana, de lo que él llama el *tiempo de trabajo socialmente necesario*: “Cada una de esas fuerzas de trabajo individuales es la misma fuerza de trabajo humana que las demás, en cuanto posee el carácter de fuerza de trabajo social media, es decir, en cuanto, en la producción de una mercancía, sólo se utiliza el tiempo de trabajo promedialmente necesario, o *tiempo de trabajo socialmente necesario*.”<sup>38</sup> ¿Y en qué consiste esta clase de tiempo de trabajo invertido en la producción de cada mercancía? Marx lo esboza de la siguiente manera: “El tiempo de trabajo socialmente necesario es el requerido para producir un valor de uso cualquiera, en las condiciones normales de producción vigentes en una sociedad y con el grado social medio de destreza e intensidad de trabajo.”<sup>39</sup>

Para comprender bien esto último hay que retrotraernos a la conclusión que establece que el valor es la condición de posibilidad de cualquier intercambio entre las mercancías, esto es, el factor común que permite la comparación cuantitativa entre ellas. Con base en este parámetro podemos determinar si el valor de la mercancía *A* es mayor que, menor que, o igual al valor de la mercancía *B*. ¿Cómo sabemos si el valor de la mercancía *A* es equivalente, esto es,

---

<sup>37</sup> Karl Marx, *El capital*, trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2007, tomo I, vol. I, p. 48.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.*

vale lo mismo, que el valor de la mercancía *B*? Para que dicho intercambio sea equivalente es necesario que los valores depositados por separado en cada una de las mercancías sean de igual magnitud. Ahora bien, ¿cómo determinamos la magnitud de sus valores? Si la sustancia del valor es el trabajo humano, entonces, basta con determinar la cantidad de esta clase de trabajo solidificado en cada mercancía para obtener su magnitud exacta. Pero, ¿cómo medimos esta cantidad de trabajo? Por la duración o el tiempo de trabajo invertido en la producción de las mercancías. Tiempo que, a su vez, toma como patrón de medida los minutos, la hora, el día; en suma: el tiempo transcurrido en el movimiento mecánico del reloj.

Dice Marx, al respecto: “¿Cómo medir, entonces, la *magnitud* de su valor? Por la *cantidad* de ‘sustancia generadora de valor’ –por la cantidad de trabajo- contenida en ese valor de uso [el producto]. La cantidad de trabajo misma se mide por su *duración*, y el *tiempo de trabajo*, a su vez, reconoce su patrón de medida en *determinadas fracciones temporales*, tales como la hora, día, etcétera.”<sup>40</sup>

Surge ahora la objeción obvia: si el valor de una mercancía se determina por la cantidad de trabajo depositado en ésta, entonces, entre más tiempo se invierta en su elaboración, aumentará proporcionalmente su valor. De ser así, puede darse el absurdo de que un hombre torpe y perezoso produzca mercancías más valiosas que otro hábil y diligente, pues el primero ocuparía más tiempo de trabajo que el segundo. En este momento, Marx apela al tiempo de trabajo *socialmente necesario* como medida del valor (de cambio).

Si en la edad media, por ejemplo, cualquier sastre tomado al azar ocupaba en promedio un día entero en la confección de un vestido, el día solar, entonces, era la media para establecer entre la comunidad de sastres el valor del vestido: 1 vestido = 1 día de trabajo. Pero si en la actualidad –debido al avance tecnológico y a la utilización de máquinas de coser industriales, a la organización de la producción en serie y al empleo múltiple de costureras diestras, etcétera- los fabricantes de vestidos invierten en promedio una hora para la elaboración de dicho atavío, entonces, el valor promedio del vestido entre la comunidad de fabricantes será el equivalente a una hora de trabajo.

En breve, el tiempo de trabajo socialmente necesario para la confección de un vestido es el tiempo de producción extendido y generalizado –considerado el usual y el reglamentario de

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 47-48.



acuerdo con lo que se tiene a la mano- entre todos los productores de vestidos de la sociedad. Es la cantidad de trabajo requerida comúnmente entre los fabricantes para la elaboración de un producto. Esta cantidad es una medida estandarizada con base en las necesidades que determinan la fabricación de un vestido en condiciones normales (la calidad de la materia prima y las herramientas disponibles, los recursos energéticos, la organización de la producción, la técnica especializada, etcétera).

Es sólo la *cantidad de trabajo socialmente necesario*, pues, o el *tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de un valor de uso*, lo que determina su *magnitud de valor*. Cada mercancía es considerada aquí, en general, como ejemplar medio de su clase. Por lo tanto, las mercancías que contienen cantidades iguales de trabajo, o que se pueden producir en el mismo tiempo de trabajo, tienen *la misma magnitud de valor*. El valor de una mercancía es al valor de cualquier otra, como el tiempo de trabajo necesario para la producción de la una es el tiempo de trabajo necesario para la producción de la otra. “En cuanto valores, todas las mercancías son, únicamente, determinada medida de *tiempo de trabajo solidificado*.”<sup>41</sup>

En suma, el **valor** es la objetivación o solidificación (condensación, concentración, aglomeración) en el producto del trabajo, de determinada cantidad de una sustancia peculiar: el **trabajo humano indiferenciado**. “En cuanto cristalizaciones de esa **sustancia social** común a ellas [a las mercancías], son valores”,<sup>42</sup> concluye Marx. El valor, por lo tanto, es una propiedad social de la mercancía.

### 1.1.2.2 El carácter *supranatural* del valor

Nos enfrentamos aquí al primer resultado asombroso de la investigación, ¿cómo puede ser la propiedad de una cosa un rasgo social? Es obvio que un objeto tiene propiedades físicas o químicas, por ejemplo, un reloj tiene manecillas, engranajes, cuerda, resortes y está hecho de cobre u otro metal, etc., pero en ningún lado, si lo desarmamos pieza a pieza, encontraremos el valor como una cualidad añadida al objeto, entre las otras. Se pensará que Marx confunde la funcionalidad de las cosas con sus propiedades naturales. El reloj cumple la función de medir el tiempo, pero ésta no es una cualidad natural del objeto, sino un factor contingente y externo. El reloj, aunque ya no marque la hora continuamente, puede servir también para adornar un museo de antigüedades, o como materia prima en una fábrica metalúrgica. Incluso si cumpliera perfectamente su función original podría, no obstante, servir como simple

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 48-49.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 47.

pisapapeles a un hombre ciego. Pero sobre todo, en tanto valor, el reloj funciona como objeto de intercambio. Está claro, entonces, que el valor es una función social y no una propiedad o cualidad inmanente al objeto.

Se podría argumentar también que Marx es una persona cuerda y que, en realidad, él entiende el valor como una función social –igual que cualquier otra persona normal lo haría-. Por eso Marx distingue entre valor de uso y valor, el primero cumple una función ligada directamente al objeto, al uso que podemos extraer de él debido a sus propiedades naturales. El último, cumple la función social ya descrita, en donde la utilidad del objeto condicionada por sus propiedades naturales, carece de importancia. El error descansaría, en todo caso, en nuestra interpretación del texto. Sin embargo, Marx dice claramente que el valor es una *objetividad espectral*. También le llama *residuo* o *gelatina* (de trabajo humano indiferenciado). La sustancia del valor, por extraño que resulte, es algo parecido a la *ectoplasma*,<sup>43</sup> término acuñado por el fisiólogo francés Charles Richet,<sup>44</sup> para referirse al remanente gelatinoso y viscoso emanado del cuerpo de las *médiums*<sup>45</sup> en estado de trance durante las sesiones espiritistas. Esta sustancia, de acuerdo con Richet, es energía psíquica o espiritual “exteriorizada”, esto es, objetivada.

De manera similar, el origen del valor es el fluido o energía expelida de un cuerpo humano cualquiera (el gasto de fuerza de trabajo) que cristaliza o se objetiva (se exterioriza) en el producto del trabajo. Pero este fluido, al transmutarse en valor, no pasa sencillamente de un estado líquido a otro convencionalmente sólido, esto es, no se vuelve un mero objeto espacial perceptible sensorialmente por todos. No debemos confundirlo con el valor de uso (un producto natural). Más bien, el fluido muta a un estado que no es ni físico ni puramente extrasensorial: un *tertium quid*. Existe de manera plena o acabada pero no como una cosa

---

<sup>43</sup> Ectoplasma. (De *ecto-*, “por fuera”, “en el exterior”, y el gr. *plasma*, formación). 1. m. Supuesta emanación material de un médium, con la que se dice que se forman apariencias de fragmentos orgánicos, seres vivos o cosas. (DRAE).

<sup>44</sup> Charles Richet (1850-1935), fisiólogo francés, ganador del premio Nobel en 1913 por sus contribuciones en el campo de la epidemiología, en especial, al tratamiento de la anafilaxia. Además de reconocido científico, Richet se dedicó al *espiritismo* y a la investigación de los fenómenos paranormales. Con el término ‘ectoplasma’ trató de describir “el tercer brazo” que le apareció a la célebre médium Eusapia Paladino, durante una sesión espiritista. Véase: Charles Richet, *Traité de Métapsychique*, París, Librairie Félix Alcan, 1922, pp. 815.

<sup>45</sup> Médium. (Del lat. *mediūm*, medio). com. Persona a la que se considera dotada de facultades paranormales que le permiten actuar de mediadora en la consecución de fenómenos parapsicológicos o de hipotéticas comunicaciones con los espíritus. (DRAE).

natural (no hay un solo gramo de naturaleza que forme parte del valor). Y tampoco como una entidad metafísica, en el sentido radical del término, es decir, no es una suerte de *Forma* platónica con vida propia e independiente del mundo sensible que, sin embargo, *participa* de éste –aunque, al igual que las Formas, el valor es una entidad universal y abstracta, que sirve de modelo o paradigma a otras entidades de clase natural, las cuales, sin su mediación, serían inconmensurables entre sí debido a sus diferencias empíricas<sup>46</sup>.

Al contrario, el valor sólo puede existir en un cuerpo sensible natural (útil), pero sin llegar a ser una parte constitutiva de él, **cual parásito**. El valor es un ente alojado en el cuerpo de la mercancía pero ajeno o extraño a éste, por lo tanto, no es una forma natural. Sin embargo, dado que la fuente u origen del valor es, en última instancia, la emanación de energía de un cuerpo natural, tampoco se trata de algo que excluya definitivamente a la naturaleza sensible. Por ello, Marx no encuentra otra manera de referirse al valor más que como *objetividad espectral*: una entidad con un estatuto ontológico escurridizo. Ahora bien, de acuerdo con Marx, en cualquier estadio histórico las sociedades producen siempre bienes o valores de uso que satisfacen las necesidades concretas:

La existencia (...) de todo elemento de *riqueza material* que no sea producto espontáneo de la naturaleza, necesariamente estará mediada siempre por una actividad productiva especial, orientada a un fin, la cual asimila a necesidades particulares del hombre materiales naturales

---

<sup>46</sup> Para Platón (429-347 a.C.), una de las tareas fundamentales de la filosofía es dar cuenta de la realidad en cuanto tal. Para lograrlo, es menester distinguirla de las apariencias o ilusiones. Platón propone, entonces, una división de la existencia en una parte sensible y otra inteligible. La parte sensible corresponde al ámbito de la experiencia, al mundo natural o sensible, y está constituida por objetos (espacio-temporales) particulares. Esta región es perecedera, inestable, percibida únicamente a través de nuestros cinco sentidos (vista, tacto, oído, etc.) y, además, es imperfecta (incompleta, irregular, anómala). Platón la describe como el campo de las apariencias, ya que es un lugar sujeto al cambio y al movimiento constantes. De hecho, los objetos que la constituyen no son sino la “copia” o “imagen” deficiente de otras entidades universales: las Formas. Por otra parte, las Formas constituyen el lado inteligible de la existencia, son entidades invisibles e inmutables (no espacio-temporales), eternas y perfectas. Estas unidades sólo se aprehenden mediante la razón o el intelecto, y son la *causa necesaria* de los múltiples y diversos objetos del mundo sensible. Son los paradigmas o modelos perfectos de los cuales las entidades del mundo sensible son meras imágenes defectuosas, puesto que establecen una relación de *participación* e *imitación* con las Formas sin llegar a identificarse con ellas, dada la naturaleza esencialmente opuesta y distinta de ambas. Las Formas comparten características y propiedades con los objetos sensibles pero sin condicionar su existencia a la presencia de éstos, pues ellas existen por sí mismas, esto es, con independencia de su manifestación en los objetos de la experiencia. Por ejemplo, la Forma de la belleza, única y universal, hace posible que existan múltiples y diversos objetos bellos (una persona bella, una obra literaria bella, un paisaje bello, etcétera.). De este modo, la existencia queda segmentada en dos grandes categorías: la sensible; particular, perecedera, imperfecta e ilusoria, y su contraparte, la inteligible; universal, eterna, perfecta y verdadera. La teoría de las Formas, en general, es una explicación del mundo cuya ontología básica la constituyen dichas unidades. Para una exposición completa de la teoría de las Formas, véase: Platón, “Fedón” en *Diálogos III*, trad. C. García Gual, Madrid, Gredos, 1992, pp. 24-142.

particulares. Como creador de valores de uso, como *trabajo útil*, pues, el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza, y, por consiguiente, de mediar la vida humana.<sup>47</sup>

En cambio, en las sociedades capitalistas los bienes son producidos en calidad de mercancías (hechos exclusivamente con miras a su intercambio), es decir, estos bienes poseen, por añadidura: valor. Recordemos cómo abre *El capital*: “La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un ‘enorme cúmulo de mercancías’, y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza”.<sup>48</sup> Lo anterior implica, por un lado, que en esta clase peculiar de sociedades solamente tenemos acceso al consumo de un bien en forma de mercancía; por el otro, dado que la producción de bienes solamente es posible bajo la forma de mercancías, a la par que el trabajo produce valores de uso, tiene que producir también valor.<sup>49</sup>

“Las mercancías, pues,” -escribe Marx en el capítulo II de la misma obra- “tienen primero que *realizarse como valores* antes que *puedan realizarse como valores de uso*. Por otra parte, tienen que *acreditarse como valores de uso* antes de *poder realizarse como valores*. Ya que el trabajo humano empleado en ellas sólo cuenta si se lo emplea en una forma útil para otros. Pero que sea útil para otros, que su producto satisfaga necesidades ajenas, es algo que sólo el intercambio puede demostrar.”<sup>50</sup>

En calidad de productores y consumidores de valores de uso nos es indiferente el valor, no le prestamos atención ni lo vemos por ningún lado, pues sólo fijamos nuestro interés en el cuerpo de la mercancía. No obstante, el valor está presente en la producción y el consumo de valores de uso: discreto, invisible, callado. Su fuerza imperceptible es ejercida y se hace sentir por los efectos que genera (como la fuerza de la gravedad). Al final del proceso de producción no solamente obtenemos un producto concreto con diversas propiedades naturales, sino una mercancía (un producto que contiene también valor). Además, la fuerza

---

<sup>47</sup> Karl Marx, *El capital*, trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2007, tomo I, vol. I, pp. 52-53.

<sup>48</sup> Karl Marx. *Loc. cit.*

<sup>49</sup> En el apartado 2 del presente capítulo explicamos con mayor detalle el aspecto doble del proceso de trabajo en las sociedades productoras de mercancías. Por el momento, basta con mencionar su naturaleza bifacética.

<sup>50</sup> Karl Marx, *El capital*, *op. cit.*, p. 105.

invisible que impulsa primariamente todo el proceso de producción es la fuerza del valor: la creación de valor es el motivo de la producción de valores de uso, pues éste es el *alma* de la mercancía, aquel elemento que hace posible el intercambio de un producto. El valor, en cierto modo, *anima* la producción, ya que ésta tiene como objetivo esencial la fabricación de mercancías. Por tal razón, cuando producimos valores de uso creamos, al mismo tiempo, valor.

En suma, a esto se refiere Marx cuando habla de la consistencia espectral o fantasmagórica del valor. El valor se objetiva imperceptiblemente en el producto del trabajo como gasto de fuerza de trabajo abstractamente humana y está presente en el proceso de producción, aunque no se le vea por ningún lado, a pesar de no formar parte del mundo natural. Tenemos, entonces, que el valor es una presencia y una *fuerza sobrenatural*, como la de un *espectro*.<sup>51</sup>

Pero todavía cabe preguntarnos, ¿qué es un espectro?<sup>52</sup> Es un fantasma, la imagen de una persona muerta que se aparece a los vivos. Con esta metáfora, Marx trata de fijar el estatuto ontológico del valor. En el capítulo V de *El capital*, abocado a la descripción del proceso de producción de mercancías, es decir, al proceso de valorización (creación de valor) mediante el trabajo, Marx explica la sinergia entre lo que él llama “trabajo pretérito” (representado en el valor de uso potencial) y el “trabajo vivo” (representado en el valor de uso efectivo y operante):

(...) el hecho de que un *valor de uso* aparezca como *materia prima*, *medio de trabajo* o *producto*, depende por entero de su *función determinada* en el *proceso laboral*, del lugar que ocupe *en el mismo*; con el cambio de ese lugar cambian aquellas determinaciones. En virtud de su ingreso como *medios de producción* en nuevos procesos de trabajo, los productos pierden el carácter de tales. Funcionan tan sólo como factores objetivos del trabajo vivo. El hilandero opera con el huso sólo como instrumento por cuyo medio hila, y con el lino sólo como el objeto con el cual realiza esta acción. No se puede hilar sin el material correspondiente y sin un huso. Por consiguiente, al

---

<sup>51</sup> Espectro (Del lat. *Spectrum*). m. **fantasma** (|| imagen de una persona muerta). (*DRAE*). Los espectros, por cierto, están hechos de ectoplasma.

<sup>52</sup> Cabe aclarar que nuestra exégesis del carácter sobrenatural del valor, a partir de la noción del “espectro”, no tiene relación con la ya célebre deconstrucción derridiana del pensamiento de Marx. Si bien Derrida tiene el crédito de ser el primero en señalar con especial atención la obsesión de Marx con los fantasmas y el mundo de lo sobrenatural, nosotros, a diferencia del filósofo francés, hacemos una lectura apegada estrictamente al texto de Marx. Para la original lectura de Derrida, véase: Jacques Derrida, *Specters of Marx*, trad. Peggy Kamuf, Nueva York, Routledge, 1994, pp. 258. Entre otras cosas, y basado en la recurrente metáfora del espectro en el pensamiento de Marx, el fundador del método deconstructivista establece una reveladora conexión con la figura del príncipe Hamlet y su padre asesinado (de la obra *Hamlet* del dramaturgo inglés William Shakespeare); además, indaga la presencia espectral y amenazante sobre la conciencia de Marx del anarquista alemán Max Stirner.

iniciarse el acto de hilar está presupuesta la existencia de esos productos. Pero *en ese proceso* mismo es tan indiferente que el lino y el huso sean **productos de un trabajo pretérito**, como en el acto de la alimentación es indiferente que el pan sea el *producto* del trabajo pretérito del campesino, el molinero, el panadero, etc. (...) Una máquina que no presta servicios en el proceso de trabajo es inútil (...) **Corresponde al trabajo vivo apoderarse de esas cosas, despertarlas del mundo de los muertos**, transformarlas de valores de uso potenciales en valores de uso efectivos y operantes. Lamidas por el fuego del trabajo, incorporadas en éste, **animadas para que desempeñen en el proceso las funciones acordes con su concepto y su destino**, esas cosas son **consumidas**, sin duda, pero con un objetivo, **como elementos en la formación de nuevos valores de uso**, de nuevos productos que, en cuanto medios de subsistencia, son susceptibles de ingresar al consumo individual o, en calidad de medios de producción, a un nuevo proceso de trabajo (...) **su contacto con el trabajo vivo, es el único medio para conservar y realizar como valores de uso dichos productos del trabajo pretérito.**<sup>53</sup>

Queda claro que el producto del trabajo pretérito de un ser humano (su trabajo petrificado o inerte en un valor de uso potencial), solamente *cobra vida* mediante el uso efectivo que de él hace el individuo vivo (en el consumo individual), o la fuerza viva de trabajo (el trabajador) en el proceso de producción de un nuevo producto (consumo productivo) en calidad de medio de producción (materia prima o herramienta). Si tenemos en cuenta que el *espíritu* del valor siempre está presente en el proceso de producción de mercancías, podemos asumir que éste es, de cierta manera, algo muerto -el trabajo pretérito indiferenciado, es decir, acumulado, inerte, *petrificado* en el producto sin consideración alguna hacia su productor concreto- que no logra desprenderse de lo vivo -el cuerpo de la mercancía que se hace efectivo como valor de uso en el consumo y que de esta manera satisface al *individuo vivo*, o alimenta a la *fuerza viva* de trabajo (el trabajo humano puesto en acción), la cual, gracias al consumo productivo (la acción que al producir consume), genera nuevos valores de uso y conserva el valor-. Es decir, los valores de uso efectivizados tanto en el consumo individual como en el consumo productivo son elementos dinámicos sin los cuales el valor no podría ni expresarse ni conservarse ni existir.

Nos dice Marx, al respecto: "(...) ninguna cosa puede ser *valor* si no es un objeto para el uso. Si es inútil, también será inútil el trabajo contenido en ella; no contará como trabajo y no constituirá valor alguno."<sup>54</sup> En efecto, si a una cosa no le podemos extraer provecho alguno,

---

<sup>53</sup> Karl Marx, *El capital*, trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2007, tomo I, vol. I, pp. 221-222.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 50-51.

entonces, es superflua, no la necesitamos. Y si no la deseamos, ¿qué sentido tiene intercambiarla por otra? Lo que interesa a Marx aquí, sin embargo, es hacernos ver que en los fundamentos del valor están los seres humanos –su trabajo objetivado, pretérito, petrificado, inerte: muerto- y que el curso *natural* del proceso de valorización o producción de mercancías, desemboca en la satisfacción de las necesidades humanas –los seres vivos que se interesan por la mercancía en tanto valor de uso-.

Si bien la producción de valor de uso es colateral al proceso de valorización, ésta es, sin embargo, *conditio sine qua non* para la creación de valor y el factor relevante para el consumidor. El valor, como tal, solamente interesa al propietario de la mercancía, cuyo deseo no se realiza en el consumo sino en el intercambio: “Su propia mercancía” –afirma Marx sobre el poseedor de mercancías- “no tiene para él ningún valor de uso directo: caso contrario no la llevaría al mercado. Posee valor de uso *para otros*. Para él, sólo tiene directamente el valor de uso de ser *portadora de valor de cambio* y, de tal modo, *medio de cambio*. De ahí que quiera enajenarla por una mercancía cuyo valor de uso lo satisfaga. Todas las mercancías son *no-valores-de-uso para sus poseedores, valores de uso para sus no-poseedores*.”<sup>55</sup>

En conclusión, Marx, como el materialista que es, no quiere que su caracterización del valor despegue por completo del suelo y ascienda al cielo de las ideas nebulosas. Después de todo, el trabajo humano *solidificado*, por muy abstracto e inerte que pueda *aparecer* (de manera inevitable), en realidad es un gasto de energía vital, física, natural. Hay manos y cerebros concretos que intervienen decididamente en su proceso y sus resultados. Aunque Marx no lo plantee abiertamente, sus adjetivaciones alrededor del valor advierten que éste *oscila* entre una zona inmaterial, inmóvil, invisible e inteligible sólo al pensamiento (abstracta); y otra material, dinámica, corpórea, sensible a nuestros sentidos fisiológicos. Habita, cual fantasma, entre el mundo de los muertos y los vivos. Podríamos aseverar, por lo tanto, que el valor, en tanto “criatura parasitaria” del valor de uso (ente extraño, ajeno: espectral), es también un factor *supranatural* de la mercancía.<sup>56</sup> Esta peculiaridad comprende lo que Marx llama su “carácter fetichista”:

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 104-105.

<sup>56</sup> A diferencia del valor de uso que, en toda sociedad productora de mercancías, constituye el factor *natural* de las mismas. Cabe destacar que ambos factores –valor de uso y valor- son, como ya hemos aclarado previamente, rasgos sociales de la mercancía –aunque el valor sólo se hace efectivo en el intercambio y el valor de uso no tiene que manifestarse necesariamente como mercancía para realizarse-. La diferencia entre uno y otro, por lo tanto, no radica *exclusivamente* en el hecho de que el

A primera vista, una *mercancía* parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas. En cuanto *valor de uso*, nada de misterioso se oculta en ella, ya la consideremos desde el punto de vista de que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas, o de que no adquiere esas propiedades sino en cuanto *producto* del trabajo humano. Es de claridad meridiana que el hombre, mediante su actividad, altera las formas de las materias naturales de manera que le sean útiles. Se modifica la forma de la madera, por ejemplo, cuando con ella se hace una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria, sensible. Pero no bien entra en escena *como mercancía*, se transmuta en cosa sensorialmente suprasensible. No sólo se mantiene tesa apoyando sus patas en el suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías y de su testa de palo brotan quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación, se lanzara a bailar.<sup>57</sup>

De este célebre pasaje se desprende que el valor es la ánima que despierta y agita las fuerzas misteriosas de los productos del trabajo en cuanto éstos revisten la *forma* de mercancías; fuerzas que, obviamente, ningún producto en su *forma natural*, esto es, en calidad de valor de uso, contiene intrínsecamente. **El valor sólo cuenta como una propiedad *cuasi natural* del producto del trabajo cuando se trata al producto como mercancía. De otra forma, resulta absurda tal apreciación.**

También encontramos una descripción alegórica del rasgo suprasensible del valor en la mención de la mesa mágica de cuya testa brotan caprichosas quimeras. Marx se burla así del *espiritismo*<sup>58</sup> en boga entre los burgueses del siglo XIX –los poseedores de mercancías-. Dicha práctica, consistente en comunicarse con los muertos en sesiones catárticas, puso de moda la extravagante especialidad en el desciframiento del lenguaje de las mesas. Las mesas, según esta creencia, hablan el esotérico idioma de los muertos, el cual es posible

---

valor de uso se realiza de manera individual y el valor únicamente en sociedad. Hay que atender también el otro extremo de la díada que compone cada uno de los factores de la mercancía. El primero, el valor de uso, es un factor con propiedades netamente naturales. El segundo, el valor, es supranatural; su comprensión, por ende, va más allá del sentido común y da lugar a enigmas hasta entonces insospechados; por lo menos hasta que Marx los sacó a la luz.

<sup>57</sup> Karl Marx, *El capital*, *op.cit.*, p. 87.

<sup>58</sup> Espiritismo. 1. m. Doctrina de quienes suponen que a través de un médium, o de otros modos, se puede comunicar con los espíritus de los muertos. (*DRAE*). Para mayor información, se puede consultar el catálogo de la exposición dedicada a Víctor Hugo y el espiritismo en la antigua casa del célebre escritor francés: *Entrée des médiums. Spiritisme et art. D'Hugo à Breton*. Paris, Maison de Victor Hugo, 2012. En nuestro comentario nos servimos de la reseña publicada por Pável Granados en el sitio web: <http://ninasbien.mx/llegada-de-los-mediums-espiritismo-y-arte-de-hugo-a-breton/>.



comprender mediante la correcta interpretación de los crujidos de su madera. La mesa, pues, habla y al hacerlo transmite mensajes del más allá. Su función no se reduce a servir de apoyo a los hombres de este mundo, sino que posee también cualidades sobrenaturales: tiende un puente entre los seres vivos y el espíritu de los muertos. El espiritismo fue algo que se tomaron muy en serio la gente de la alta sociedad, intelectuales y científicos de la época –el escritor francés Víctor Hugo lo practicó, además del fisiólogo Charles Richet, a quien ya hemos aludido con anterioridad-, y que despertó una curiosidad morbosa disfrazada de actitud “científica” en el fenómeno de lo paranormal.

La economía política, para Marx, es el equivalente del espiritismo; superstición ideológica que se hace pasar por ciencia, hechizada por el carácter fetichista de la mercancía e incapaz de ir más allá y desvelar su secreto. Marx, en tono socarrón, destaca las propiedades “mágicas” de la mesa una vez que deviene mercancía para revelarnos así la fuerza sobrenatural del valor, pues es ésta la que confiere a la mercancía su carácter de fetiche. ¿Y en qué consiste este fetichismo? ¿Y por qué es el valor el que añade este rasgo? En primer lugar, el fetichismo es la creencia mágica (y su correspondiente práctica) de que los objetos inanimados cobran vida y adquieren conciencia y voluntad propia, pero, sobre todo, ejercen un extraño poder sobre los seres vivos: influyen resueltamente en su destino. La mercancía, en tanto fetiche, sería poseedora de las mismas cualidades sobrenaturales. El fetichismo de las mercancías, entonces, significa que éstas, como la madera de las mesas, “hablan” –el contenido de su valor es el pensamiento que expresan-, y que su fuerza sobrenatural determina la voluntad y las acciones de los individuos.<sup>59</sup>

Ahora bien, el carácter de fetiche que adquieren los productos del trabajo sólo acontece cuando estos productos adoptan la forma de mercancía, es decir, cuando su constitución es la combinación específica de valor de uso y valor. Este doble factor es el que genera la apariencia **necesaria** de enfrentarnos a un producto natural con propiedades suprasensibles. Pero de esto hablaremos con mayor resolución en el apéndice de nuestra investigación. Por

---

<sup>59</sup> Nuestro argumento sobre el fetichismo de la mercancía basado en la mesa parlanchina, aunque es original en su relación con el espiritismo francés y el tema de la ideología y la ciencia, está inspirado en un invaluable ensayo del filósofo alemán Werner Hamacher, quien hace una lectura *à la Derrida* sobre el fetichismo de la mercancía, a partir de la metáfora de la “tela que habla” en el texto de Marx bajo discusión. Véase: Werner Hamacher, “Lingua Amissa: The Messianism of Commodity-Language and Derrida’s *Specters of Marx*” en Sprinker, Michael (ed.), *Ghostly Demarcations. A symposium on Jacques Derrida’s Specters of Marx*, trad. Kelly Barry, Nueva York, Verso, 2008, pp-168-212.

ahora, basta con su mención. Lo que deseamos destacar aquí, una vez más, es el carácter *supranatural* del valor.

## 2. Dos caras de la moneda: la naturaleza bifacética del trabajo.

Antes de seguir adelante con nuestra exposición, vale la pena hacer una pausa y examinar el argumento con el cual Marx logra obtener el “trabajo humano indiferenciado” partiendo del proceso de abstracción del valor de uso. Si somos demasiado quisquillosos nos daremos cuenta de que existe una laguna o “trampa” en dicho razonamiento, pues, *strictu sensu*, lo que nos quedaría después de dicha abstracción no sería esta clase de trabajo, sino la *utilidad* en general, valor de uso *in abstracto*. Este señalamiento proviene del filósofo esloveno Slavoj Zizek, quien en el capítulo “Regateo: El Regreso de la Crítica de la Economía Política”, de su obra *Vivir el final de los tiempos*, dedicado al análisis de la crítica de la economía política de Marx, inquiera:

¿No comete aquí Marx una descarada *petitio principii* [petición de principio]? El paso del valor de uso al valor de cambio (basado exclusivamente en el tiempo de trabajo gastado en la mercancía) no es el paso de una instancia particular a otra universal: si hacemos abstracción de las propiedades concretas que conforman el valor de uso de la mercancía, lo que resta es, obviamente, la utilidad como tal, esto es, como una propiedad abstracta que comparten todas las mercancías; y, en la misma línea, el ser el producto del trabajo, como propiedad común a todas las mercancías, es una abstracción que parte del trabajo concreto particular, el cual confirió valor de uso a una mercancía específica.<sup>60</sup>

Sin embargo, Marx nos pide hacer a un lado la utilidad como tal, y no solamente las propiedades concretas del cuerpo de la mercancía: “**si ponemos a un lado el valor de uso** del cuerpo de las mercancías, únicamente les restará una propiedad: la de ser productos del trabajo”,<sup>61</sup> nos dice. Esto significa que su razonamiento no es precisamente falaz pero sí aparentemente contradictorio, pues con anterioridad Marx había concluido que al hacer abstracción del valor de uso de la mercancía lo que restaba era su valor (de cambio): “salta a

---

<sup>60</sup> “Does he [Marx] not commit here a blatant *petitio principii*? The passage from use-value to exchange value (based exclusively in labor time expended on the commodity) is not the passage from particular to universal: if we abstract from the concrete properties which account for the use-value of a commodity, what remains is obviously usefulness (utility) as such, as an abstract property that all commodities share; and, in an exactly symmetrical way, being-the-product-of-labor as the common property of all commodities is an abstraction from concrete particular labor which provided a particular commodity with its use-value.” Slavoj Zizek, *Living in the End Times*, Londres, Verso, 2011, p. 207. [La traducción es nuestra].

<sup>61</sup> Marx. *Loc. cit.*

la vista que es precisamente la abstracción de sus valores de uso lo que caracteriza la relación de intercambio entre las mercancías”,<sup>62</sup> señala. Esta primera conclusión es coherente con el comienzo del análisis de la mercancía en el cual se afirma que ésta posee una doble identidad como valor de uso y como valor, paralelamente. En este caso, si hacemos a un lado el valor de uso lo que queda es, obviamente, el segundo factor, el valor.

No obstante, después Marx da un giro y dice que lo que obtenemos es el “ser producto del trabajo”. ¿No contradice aquí su primera conclusión? El “ser producto del trabajo”, por su parte, no es sino otra forma de nombrar a la mercancía y a su naturaleza dual. Pero sobre todo, Marx denota al valor con esta descripción: al producto del trabajo humano **indiferenciado**, abstracto. Aunque aquí no lo haga explícito todavía. Un poco más adelante, Marx revela que el valor de uso es el producto del trabajo útil, y que al abstraerlo, también abstraemos el trabajo particular contenido en él, es decir, nos quedamos con el puro trabajo humano indiferenciado o abstractamente humano.

No obstante, también el producto del trabajo se nos ha transformado entre las manos. Si hacemos abstracción de su valor de uso, abstraemos también los componentes y las formas corpóreas que hacen de él un valor de uso. Ese producto ya no es una mesa o casa o hilo o cualquier otra cosa útil. Todas sus propiedades sensibles se han esfumado. Ya tampoco es producto del trabajo del ebanista o del albañil o del hilandero o de cualquier otro trabajo productivo determinado. Con el carácter útil de los productos del trabajo se desvanece el carácter útil de los trabajos representados en ellos y, por ende, se desvanecen también las diversas formas concretas de esos trabajos; éstos dejan de distinguirse, reduciéndose en su totalidad a trabajo humano indiferenciado, a trabajo abstractamente humano.<sup>63</sup>

Esto quiere decir que el valor es el producto del trabajo abstractamente humano; que lo que el valor contiene es trabajo humano indiferenciado.

En la relación misma de intercambio entre las mercancías, su valor de cambio se nos puso de manifiesto como algo por entero independiente de sus valores de uso. Si luego se hace efectivamente abstracción del valor de uso que tienen los productos del trabajo, se obtiene su valor (...) Ese algo común que se manifiesta en la relación de intercambio o en el valor de cambio de las mercancías es, pues, su valor (...) Un valor de uso o un bien, por ende, sólo tiene valor porque en él está *objetivado* o *materializado* trabajo abstractamente humano.<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup> Marx. *Loc. cit.*

<sup>63</sup> Karl Marx, *El capital*, trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2007, tomo I, vol. I, p. 47.

<sup>64</sup> *Ibid.*

Podemos ver ahora que la segunda conclusión, en el fondo, no es contradictoria con la primera. Si el valor de uso contiene trabajo útil y el valor trabajo abstracto, y la ausencia de valor de uso nos deja con el puro valor, entonces, al desdeñar el valor de uso nos queda también el contenido del valor, el trabajo abstracto. Con todo, parece que Zizek está en lo correcto: en el argumento de Marx la conclusión a ser probada está ya implícita en las premisas. Se incurre, por tanto, en una *petitio principii*, ya que no se demuestra en realidad que el valor es el producto del trabajo, simplemente se da por sentado en su propia definición. Lo que concluye Marx, entonces, es una trivialidad.

Ahora bien, Marx aquí no está tratando de demostrar nada, sólo está realizando un análisis de la mercancía. Esto quiere decir que está haciendo explícitos todos los contenidos implícitos en ella. Marx saca a la luz los distintos elementos que componen a la mercancía y que a nosotros se nos presentan de una sola forma, como unidad simple.

La descripción del valor de la mercancía como “producto del trabajo” es una connotación distinta dirigida al mismo referente que nos **proporciona nueva información**<sup>65</sup>: nos deja ver que el trabajo es la fuente del valor.<sup>66</sup> Aunque no lo demuestre. Para esto último es necesario describir el proceso mediante el cual el trabajo genera valor. Y Marx lo hará a su debido tiempo. El capítulo V de *El capital*, dedicado al proceso de trabajo y al proceso de valorización, toma cartas en el asunto.

Volviendo a la definición de la mercancía como producto del trabajo, es importante señalar que, desde esta perspectiva, Marx hace hincapié en el origen común de los dos valores distintos que la constituyen, a saber: el trabajo. Pero el trabajo, al igual que su producto -la mercancía-, tiene un carácter bifacético: si lo que produce es valor de uso, dicha utilidad es el producto del trabajo útil; si lo que genera es valor, este último es producto del trabajo

---

<sup>65</sup> Al respecto, el filósofo y matemático alemán Gottlob Frege, en su célebre artículo “Sobre el sentido y la denotación”, hace señalamientos relevantes sobre las implicaciones denotativas y connotativas del lenguaje. Por ejemplo, al denotar a uno y el mismo objeto con distintos nombres: ‘El lucero de la mañana’ o ‘El lucero de la tarde’, para referirnos a Venus, si bien no designamos a un objeto distinto, sí decimos algo diferente del mismo, esto es, lo describimos con connotaciones diversas. Al hacerlo, proporcionamos información nueva sobre el objeto denotado, información que puede significar un importante descubrimiento histórico, como lo fue la confirmación de que el planeta de la mañana era el mismo que el de la tarde, y que el del día siguiente, etcétera. Por lo tanto, aunque el carácter denotativo de los nombres es unívoco, su connotación es plural. Véase: Gottlob Frege, “Sobre el sentido y la denotación” en Simpson, T.M., *Semántica filosófica: problemas y discusiones*, Argentina, Siglo XXI, 1973, pp. 3-28.

<sup>66</sup> Marx piensa que esta aportación de los economistas clásicos constituye un descubrimiento de relevancia histórica y científica.

abstracto. “En un comienzo, la *mercancía* se nos puso de manifiesto como algo *bifacético*, como valor de uso y valor de cambio. Vimos a continuación que el trabajo, al estar expresado en el valor, no poseía ya los mismos rasgos característicos que lo distinguían como generador de valores de uso.”<sup>67</sup> Lo anterior no significa que el trabajo genere en momentos diferentes cada uno de los factores constitutivos de la mercancía. Ambos aspectos son el resultado de uno y el mismo proceso de producción. Es el proceso del trabajo el que está escindido en dos caras enemigas desde su interior y que, por lo tanto, al ponerse en marcha ara, indefectiblemente, un camino bifurcado. Se trata de dos aspectos discordantes y enfrentados de una y la misma actividad (y no de dos actividades separadas).

La naturaleza bifacética del trabajo sólo ocurre cuando éste produce productos en calidad de mercancías y queda, por lo tanto, objetivado en ellas. En cualquier otra circunstancia, el trabajo carece de esta peculiar determinación. Es decir, la naturaleza bifacética del trabajo es producto de una forma social determinada, aquella en la que la riqueza (que es producto del trabajo) se presenta como un inmenso cúmulo de mercancías y la mercancía individual como su forma elemental. Para Marx, semejante descubrimiento, por primera vez expuesto en su obra *Contribución a la Crítica de la Economía Política*,<sup>68</sup> es clave en su proyecto general de investigación, la piedra de toque para la comprensión de toda la economía política, y por ello le dedica especial cuidado: “He sido el primero en exponer críticamente esa naturaleza bifacética del trabajo contenido en la mercancía. Como **este punto es el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política**, hemos de dilucidarlo con más detenimiento”,<sup>69</sup> sugiere.

Detengámonos un poco en el análisis del trabajo como productor de mercancías. Si, en la producción de una mercancía, consideramos al trabajo que la produce en relación a su efecto útil, entonces, podemos apreciar que el valor de uso de la mercancía es producto de un trabajo útil, es decir, que este tipo de trabajo posee, por extensión, la misma cualidad que el valor de uso que produce. En este sentido, toda mercancía, en tanto portadora de valor de uso, requiere para su producción de un “*determinado tipo de actividad productiva*”<sup>70</sup>; por

---

<sup>67</sup> Karl Marx, *El capital*, *op. cit.*, p. 51.

<sup>68</sup> Karl Marx, *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, trad. Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis y José Aricó, México, Siglo XXI, 1980, pp. 410.

<sup>69</sup> *Id.*, *El capital*, trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2007, tomo I, vol. I, p. 51.

<sup>70</sup> *Ibid.*

ejemplo, un zapato es el producto de la actividad específica del zapatero, y un bollo, de la del panadero. Ambas actividades, en tanto producen valores de uso específicos, son cualitativamente diferentes entre sí, por lo tanto, representan dos clases diferentes de trabajos útiles.

La chaqueta es un valor de uso que satisface una necesidad específica. Para producirla, se requiere *determinado tipo de actividad productiva*. Ésta se halla determinada por su finalidad, modo de operar, objeto, medio y resultado. Llamamos, sucintamente, *trabajo útil* al trabajo cuya utilidad se representa así en el valor de uso de su producto, o en que su producto sea un valor de uso. Desde este punto de vista, el trabajo siempre se considera con respecto a su *efecto útil*. Así como la chaqueta y el lienzo son *valores de uso cualitativamente diferentes*, son *cualitativamente diferentes* los trabajos por medio de los cuales llegan a existir: el del *sastre* y el del *tejedor*.<sup>71</sup>

Esto quiere decir también que para la producción de múltiples valores de uso cualitativamente diferentes entre sí se requiere material, herramienta y métodos o técnicas de producción diversas; y la aplicación o el uso de todo esto se encuentra determinado, a su vez, por la finalidad específica, que cada una de las distintas clases de trabajos útiles persigue (producir un zapato, o producir un bollo). Los resultados de ambas actividades, los productos del trabajo, serán, por ende, cualitativamente diferentes entre sí. Trabajos útiles específicos o cualitativamente diferentes entre sí producen valores de uso cualitativamente diferentes entre sí. Lo anterior significa que las diversas clases de trabajos útiles satisfacen necesidades diversas. En resumen, la producción de valores de uso diversos presupone una diversidad de trabajos –diferenciados por su tipo, género, familia, especie, variedad–, esto es, una *división social del trabajo*.

Esta división social del trabajo, su organización en distintas ramas de la producción (agrícola, industrial, ganadera, etcétera) en donde cada una se sirve de la otra, es condición indispensable para la producción de mercancías (aunque la existencia de mercancías no condiciona la existencia de la división social del trabajo, ya que hay sociedades en las que los productores, a pesar de dividirse el trabajo, no lo hacen en calidad de propietarios privados: la producción familiar limitada al autoconsumo, por ejemplo). Y es que, como señala Marx: “Sólo los productos de los *trabajos privados*, autónomos, *recíprocamente independientes*, se

---

<sup>71</sup> *Ibid.*

enfrentan entre sí como mercancías.”<sup>72</sup> El enfrentamiento mercantil es propio de la sociedad moderna. Los diversos valores de uso contienen cada uno una actividad productiva específica y orientada a un fin, y no podrían enfrentarse como mercancías si no contuvieran trabajos útiles diversos. Pero, además, el intercambio mercantil sería superfluo si cada una de las clases distintas de trabajos útiles no fuera realizada por productores privados, autónomos y recíprocamente independientes.

Los valores de uso no pueden enfrentarse como *mercancías* si no encierran en sí trabajos útiles cualitativamente diferentes. En una sociedad cuyos productos adoptan *en general* la forma de *mercancía*, esto es, en una sociedad de productores de mercancías, esa diferencia cualitativa entre los trabajos útiles –los cuales se ejercen independientemente unos de otros, como ocupaciones privadas de productores autónomos- se desenvuelve hasta constituir un sistema multimembre, una división social del trabajo.<sup>73</sup>

Ahora bien, el trabajo útil, de acuerdo con Marx, es el productor de la *riqueza material* o la *riqueza real* en cualquier estadio histórico, sin importar la forma social que lo arropo; el trabajo útil es, por así decirlo, la forma natural de toda actividad productiva y sus elementos constitutivos, es decir, las condiciones indispensables para que el trabajo cuente como trabajo útil, son elementos universales y eternos, que responden, en última instancia, a las leyes de la naturaleza y de la vida. El trabajo útil, por lo tanto, no estaría sujeto *necesariamente* a ninguna determinación histórica específica, a saber, a ninguna formación social u organización particular de la producción –régimen esclavo, estamental o capitalista-. En pocas palabras, Marx define aquí al trabajo útil en términos transhistóricos.

A la chaqueta, por lo demás, tanto le da que quien la vista sea un sastre o su cliente. En ambos casos oficia de valor de uso. La relación entre la chaqueta y el trabajo que la produce tampoco se modifica, en sí y para sí, por el hecho de que la ocupación sastreril se vuelva profesión especial, miembro autónomo de la división social del trabajo. El hombre hizo su vestimenta durante milenios, allí donde lo forzaba a ello la necesidad de vestirse, antes de que nadie llegara a convertirse en sastre. Pero **la existencia** de la chaqueta, del lienzo, **de todo elemento de riqueza material** que no sea producto espontáneo de la naturaleza, **necesariamente estará mediada siempre por una actividad productiva especial, orientada a un fin, la cual asimila a necesidades particulares del hombre materiales naturales particulares**. Como creador de valores de uso, **como trabajo útil**, pues, **el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de**

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>73</sup> *Ibid.*

**mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza, y, por consiguiente, de mediar la vida humana.**<sup>74</sup>

Esta caracterización transhistórica del trabajo útil es importante, porque dentro del marxismo hay quien piensa que es desde esta perspectiva que Marx elabora su crítica a la sociedad burguesa.<sup>75</sup> El trabajo útil, productor de valor de uso, se contrapone al trabajo abstracto, productor de valor. Se trataría, entonces, de observar al trabajo abstracto como la forma *antinatural* del trabajo; forma anómala y contingente, que pervive gracias a la forma natural, y que, por lo tanto, habría que extirpar, pues, cual cáncer o parásito, el trabajo abstracto estaría chupando la sangre y la vida del hombre y la naturaleza, representados en el trabajo útil y el valor de uso. En suma: Marx criticaría al capitalismo en nombre del trabajo verdadero (el trabajo específico del obrero, productor de valor de uso), el cual habría que liberar del capital (representado en el valor, producto del trabajo abstracto), o del modo de producción capitalista (la forma social que organiza la producción actual de la riqueza) para restaurar así el orden natural de las cosas, o para que el trabajo siga, de nueva cuenta, su curso natural como productor de la riqueza material (la sustancia natural).

Nosotros, apoyados en la lectura de Moishe Postone –aludido ya en la Introducción–, somos críticos con esta interpretación *tradicional* del concepto del trabajo en Marx. Parte de nuestra investigación se concentra en mostrar lo errado y conservador de dicha posición. En específico, somos críticos con la idea de que la crítica de Marx a la sociedad burguesa se hace desde esta perspectiva transhistórica del trabajo. Desde esta panorámica, además, la solución al estado actual de las cosas consistiría, simplemente, en liberar al trabajo de su forma social burguesa, esto es, de su configuración históricamente determinada, relativa y contingente. Pero vayamos ahora a la caracterización del trabajo abstracto en Marx.

Si en la producción de mercancías, atendemos únicamente al trabajo humano puro y simple, sin entretenernos en mayores detalles, encontramos trabajo humano en general, abstracto,

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, pp. 52-53. (Las negritas son nuestras).

<sup>75</sup> Por ejemplo, el filósofo húngaro Georg Lukács defiende esta posición en su original y brillante ensayo “La cosificación y la consciencia del proletariado”, véase: Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase. Estudio de dialéctica marxista*, trad. Manuel Sacristán, México, Grijalbo, 1969, pp. 89-232. O bien, la lectura del concepto de trabajo en Marx hecha por Marcuse en: Herbert Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, trad. Julieta Fombona de Sucre, Madrid, Alianza, 1971, p. 275. Una interpretación latinoamericana similar podemos encontrarla en: Bolívar Echeverría, “El ‘valor de uso’: Ontología y Semiótica”, México, Siglo XXI, 1998, pp. 153-197. También en: Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI, 1985, pp. 32-33.



sin cualidad alguna salvo la de producir una mercancía cualesquiera. Tratamos aquí con ese aspecto del trabajo que produce el valor de la mercancía, y, por lo tanto, comparte las mismas características que éste. Es decir, el trabajo representado en el valor de la mercancía es mero gasto de fuerza de trabajo humana sin más. Se trata de aquel aspecto del trabajo en el que resulta indiferente saber en qué se gastó la fuerza de trabajo humana:

En su calidad de valores, la chaqueta y el lienzo son cosas de *igual sustancia*, expresiones objetivas *del mismo tipo de trabajo*. Pero el *trabajo del sastre* y el *del tejedor* difieren cualitativamente (...) Una simple mirada nos revela, además, que en nuestra sociedad capitalista, y con arreglo a la orientación variable que muestra la demanda de trabajo, *una porción dada de trabajo humano* se ofrece alternativamente en forma de trabajo de sastrería o como trabajo textil (...) Si se prescinde del carácter determinado de la actividad productiva y por tanto del carácter útil del trabajo, lo que subsiste de éste es el ser un *gasto de fuerza de trabajo humana*. **Aunque actividades productivas cualitativamente diferentes, el trabajo del sastre y el del tejedor son ambos gasto productivo de cerebro, músculo, nervio, mano, etc., humanos, y en este sentido, uno y otro son trabajo humano. Son nada más que dos formas distintas de gastar la fuerza humana de trabajo.**<sup>76</sup>

Ya hemos dicho suficiente sobre el carácter del valor. Los rasgos que tiene el valor en tanto sustancia abstracta los tiene también el trabajo en tanto creador de esta sustancia. “El valor de la mercancía”, señala Marx, “representa trabajo humano puro y simple, gasto de *trabajo humano* en general.”<sup>77</sup> Al hacer abstracción del trabajo útil nos olvidamos de aquellas circunstancias específicas que podrían determinar si el trabajo del zapatero es más difícil o más complicado de realizar que el trabajo del panadero; si uno requiere mayor inteligencia, talento y habilidad en su ejecución que el otro. No importa tampoco para nada saber si el riesgo o la trascendencia de un trabajo es mayor que la de otro: el trabajo de un “gran estadista” estaría, para muchos, muy por encima del trabajo de un obrero de fábrica “ordinario”. Sin embargo, desde el punto de vista del trabajo abstracto, da exactamente igual quién hace qué cosa. Lo único que le interesa al trabajo abstracto es generar valor, y, por lo mismo, para determinar si un trabajo es más valioso que otro lo que cuenta es la cantidad de valor contenido en el producto final. Y al igual que con las mercancías, lo necesario para equiparar los distintos trabajos es que posean una y la misma cualidad, a saber, la de ser *trabajo humano indiferenciado*.

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, pp. 53-54. (Las negritas son nuestras).

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 54.

Así como en los *valores* chaqueta y lienzo se hace abstracción de la diferencia entre sus *valores de uso*, otro tanto ocurre, en el caso de los *trabajos* que están representados en esos valores, con la diferencia entre las *formas útiles* de esos trabajos: el del *sastre* y el del *tejedor*. Así como los *valores de uso* chaqueta y lienzo son *combinaciones* de actividades productivas orientadas a un fin que se efectúan con paño e hilado, y en cambio los *valores* chaqueta y lienzo sólo son mera *gelatina homogénea de trabajo*, también los trabajos contenidos en dichos *valores* no tienen validez por su relación productiva con el paño y el hilado sino sólo como *gastos de fuerza humana de trabajo* (...) son *sustancia* del *valor* chaqueta y del *valor* lienzo sólo en tanto se hace *abstracción* de su cualidad específica, en tanto ambos poseen la misma cualidad, la de *trabajo humano*.<sup>78</sup>

Por esta razón, las determinaciones esenciales que distinguen al trabajo útil del trabajo abstracto tienen que ver, en tanto productores de valor de uso y valor respectivamente, con el carácter *cualitativo* del primero y el carácter exclusivamente *cuantitativo* del último. Cuando queremos averiguar cuál es el contenido del trabajo útil hay que saber *cómo* se realiza y *qué* produce pero cuando queremos averiguar el contenido del trabajo abstracto basta con saber *cuánto* tiempo de él hay en el producto. Marx remata así su concepción original del trabajo moderno:

Todo trabajo es, **por un lado, gasto de fuerza humana de trabajo en un sentido fisiológico**, y es en esta condición de trabajo humano igual, o de **trabajo abstractamente humano**, como constituye el valor de la mercancía. Todo trabajo, **por otra parte, es gasto de fuerza humana de trabajo en una forma particular y orientada a un fin**, y en esta condición de **trabajo útil** concreto produce valores de uso.

Todo trabajo moderno comporta esta dimensión desdoblada. Engels, en la nota al pie de página número dieciséis del capítulo primero de *El capital* de Marx, añade una observación relativa a la terminología existente en el idioma inglés, que diferencia entre los dos aspectos del trabajo hasta aquí analizados. Al trabajo carente de toda cualidad concreta, sin rasgos particulares que lo distinguan de otro trabajo, esto es, al tipo de trabajo que constituye el valor de la mercancía -trabajo humano sin más cualidad que esa-, se le denomina *labour*. En cambio, al trabajo que significa un gasto de fuerza humana de trabajo en una forma particular y orientada a un fin concreto, útil, es decir, al trabajo productor del valor de uso de la mercancía, se le llama *work*: “La lengua inglesa tiene la ventaja de poseer dos palabras distintas para esos dos diferentes aspectos del trabajo. El trabajo que crea valores de uso y

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 56.

que está determinado cualitativamente se denomina *work*, por oposición a *labour*; el que crea valor, y al que sólo se mide cuantitativamente, es *labour*, por oposición a *work*.<sup>79</sup>

Ahora bien, ¿cuál es la ventaja de este descubrimiento (el carácter bifacético del trabajo)? ¿Qué revela? En primer lugar, pone al descubierto el comportamiento eminentemente social de la producción de mercancías a pesar de su sello de fábrica privado. Si, como ya hemos dilucidado con anterioridad, el valor constituye la dimensión social de la mercancía, expresada en el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción, entonces -como bien señala el filósofo austriaco, Stefan Gandler, en su estudio del tema-, podemos decir de los productores de mercancías que: “por un lado, son trabajadores privados, son libres y disponen de conocimientos y capacidades especiales y, con ello, crean los diversos valores de uso; por otro lado, su trabajo es socialmente mediado, y en esta medida son también productores de valor y, por lo mismo, están ligados al promedio de *tiempo de trabajo* socialmente necesario para la producción de una mercancía.”<sup>80</sup> Lo anterior significa que los productores de mercancías están sujetos también a las relaciones sociales de producción, por lo tanto, estos productores privados son simultáneamente agentes sociales de la producción. La producción de la riqueza material en la sociedad moderna –bajo la forma de mercancía-, aunque aparece siempre como un evento privado, es un hecho social.

Pero tal vez la revelación más importante que se desprende del carácter bifacético del trabajo es la contradicción entre la riqueza material y la riqueza propiamente capitalista inherente a la sociedad burguesa moderna. Se trata de una contradicción que constituye desde la raíz al sistema en cuestión. Marx la explica en los siguientes términos:

En sí y para sí, una cantidad mayor de valor de uso constituiría una riqueza material mayor; dos chaquetas, más riqueza que una. Con dos chaquetas puede vestirse a dos hombres, mientras que con una sólo a uno, etc. No obstante, a la masa creciente de la riqueza material puede corresponder una reducción simultánea de su *magnitud de valor*. **Este movimiento antitético deriva del carácter bifacético del trabajo.** La fuerza productiva, naturalmente, es siempre fuerza productiva de trabajo útil concreto, y de hecho sólo determina, en un espacio dado de tiempo, el grado de eficacia de una actividad productiva orientada a un fin. Por consiguiente, es en *razón directa* al aumento o reducción de su fuerza productiva que el trabajo útil deviene fuente productiva más abundante o exigua. Por el contrario, en sí y para sí, un cambio en la

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>80</sup> Stefan Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, México, FCE, 2007, p. 436.

fuerza productiva del trabajo en nada afecta el trabajo representado en el valor. Como la fuerza productiva del trabajo es algo que corresponde a la forma útil adoptada concretamente por el trabajo, es natural que, no bien hacemos abstracción de dicha forma útil concreta, aquélla ya no puede ejercer influjo alguno sobre el trabajo. El mismo trabajo, pues, por más que cambie la fuerza productiva, rinde siempre *la misma magnitud de valor* en los *mismos espacios de tiempo*. Pero en *el mismo espacio de tiempo* suministra *valores de uso en diferentes cantidades*: más, cuando aumenta la fuerza productiva, y menos cuando disminuye.<sup>81</sup>

La cantidad de riqueza material depende directamente del nivel o el grado de productividad y destreza de la sociedad productora de bienes, es decir, del nivel o el grado de desarrollo tecnológico, científico, organizacional, etc., del trabajo útil (de los alcances de su fuerza productiva). Sin embargo, el cúmulo de la riqueza propiamente capitalista, esto es, la magnitud de valor o la cantidad de valor acumulada, depende directamente del tiempo de trabajo *in abstracto*. El tiempo no se relaciona, por lo tanto, con la experiencia subjetiva del trabajador -un factor cualitativo, en cualquier caso- sino que es un tiempo mecánico, homogéneo y vacío; por lo mismo, continuo e invariable en sí y por sí mismo. El tiempo *abstracto* es el referente externo (al trabajador), autónomo y objetivo con base en el cual se define y se mide la producción de valor.

Pero la producción material también se organiza indirectamente en relación al tiempo abstracto, es decir, la agilización de la producción se hace con miras a producir *en igual cantidad de tiempo* (la duración de una jornada laboral, por ejemplo), una mayor cantidad de riqueza material. La duración del tiempo, sin embargo, no es algo que se pueda modificar. Por tanto, una mayor cantidad de riqueza material no significa *necesariamente* una mayor cantidad de riqueza capitalista. ¿Por qué? Porque el valor es, de manera esencial, una *magnitud de tiempo homogéneo* de trabajo. Algo invariable en sí y por sí mismo. El tiempo abstracto es, en todo caso, el factor determinante de la producción en general.

Además, no hay que olvidar que el tiempo de trabajo es tiempo de trabajo *socialmente necesario*, es decir, el promedio de tiempo gastado en la elaboración de los bienes es determinado por el grado de desarrollo o las condiciones en que se encuentran las fuerzas productivas de la sociedad en su conjunto. Si aumenta la productividad social, disminuye el promedio *social* de tiempo gastado en la elaboración de los bienes, esto es, disminuye el valor contenido en cada uno de ellos. **A mayor riqueza material sobreviene menor riqueza**

---

<sup>81</sup> Karl Marx, *El capital*, trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2007, tomo I, vol. I, pp. 56-57. (Las negritas son nuestras).

**capitalista. Y al revés: a mayor riqueza capitalista, menor riqueza material;** pues el hecho de que exista una cantidad de valor contenida en un producto, mayor que la cantidad de valor de otro producto de distinta especie, significa que se gastó más tiempo de trabajo social en la fabricación del primero. En pocas palabras: se producen, *en igual cantidad de tiempo*, menos productos de la primera especie que de la segunda. **Esta contradicción es inherente a la dinámica o al proceso del capital:** “Es así como el mismo cambio que tiene lugar en la fuerza productiva y por obra del cual el trabajo se vuelve más fecundo, haciendo que aumente, por ende, la masa de valores de uso proporcionados por éste, *reduce la magnitud de valor* de esa masa total *acrecentada*, siempre que abrevie la suma del *tiempo de trabajo* necesario para la producción de dicha masa. Y viceversa.”<sup>82</sup>

Moishe Postone, marxista norteamericano, señala atinadamente, que el contraste entre el trabajo abstracto y el trabajo útil apunta hacia el valor como la forma históricamente específica de la riqueza:

El contraste que Marx establece entre el valor y <<riqueza real>> es también el que distingue una forma de riqueza fundada en el tiempo de trabajo y otra que no depende directamente del gasto de tiempo de trabajo y que puede ser creada por el saber. Evidentemente, eso quiere decir que el valor no remite a la riqueza social en general, sino que es una forma históricamente específica de riqueza, ligada de modo intrínseco a un modo de producción históricamente específico. Muchos debates relativos al análisis de Marx en lo tocante al carácter único del trabajo como origen del valor dejan de lado la distinción entre <<riqueza real>> y valor (...) la <<teoría del valor>> de Marx no es una teoría de las propiedades únicas del trabajo en general, sino que, al contrario, es un análisis de la especificidad histórica del valor como forma de riqueza, y, por tanto, implícitamente, del trabajo que le es constitutivo.<sup>83</sup>

El trabajo abstracto, creador de valor, sería, entonces, la forma de generación de la riqueza históricamente específica –a diferencia del trabajo útil, la forma natural y, *aparentemente*, transhistórica-. Sobre las consecuencias del “movimiento antitético” entre la producción de la riqueza material –el valor de uso- y la riqueza capitalista –el valor- abundaremos en la conclusión de nuestra investigación; por lo pronto, basta con tener presente esta contradicción fundamental inherente a toda producción moderna; contradicción que nace del carácter bifacético del trabajo.

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>83</sup> Moishe Postone, “Teoría crítica y reflexividad histórica”, en Fishbach, Franck (ed.), *Marx. Releer El capital*, trad. Francisco López Martín, Madrid, Akal, 2012, p. 126.

Frente a esto, cabe preguntarnos ¿por qué adquieren el trabajo y la riqueza esta constitución duplicada en la sociedad moderna? Algo que nos resulta claro después de todo lo expuesto hasta aquí, es que el carácter bifacético del trabajo es consecuencia del régimen privado de la producción, en donde la única manera de lograr el intercambio de los diversos productos del trabajo es tomando en cuenta su valor de cambio, es decir, entendiendo al trabajo exclusivamente como productor de valor. Ahora bien, ¿no significa esto que la sociedad está mediada por el valor? ¿No es la mercancía, acaso, la célula a partir de la cual se constituye el conjunto de las relaciones sociales modernas? ¿Y no es el valor la *esencia*, el *alma*, de la mercancía? Resulta entonces que, por un lado, el valor está mediado o condicionado por la sociedad (por el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción), lo cual equivale a decir que sin el carácter social de toda producción no podría existir el valor; y, por otra parte, el mismo valor media o condiciona las relaciones sociales (permite que los productores aislados se comuniquen).

Hemos observado ya que el valor es una sustancia con una constitución escurridiza, *spectral*, y esto es así porque, en cierto sentido, el valor no es, ontológicamente hablando, real, pues son las relaciones sociales las que lo constituyen y no tiene una existencia objetiva autónoma. Sin embargo, vemos también que el valor posee, al menos, cierto grado de objetividad o un determinado peso ontológico, ya que, al igual que una fuerza de la naturaleza –la fuerza de la gravedad-, *jala* imperceptiblemente a los productores aislados hacia su centro: el mercado, constituyendo o efectivizando de esta manera las relaciones sociales de intercambio entre ellos, de otro modo infructuosas. Sin esta “ley del valor”, la misma sociedad a la que el valor debe prácticamente su existencia tampoco existiría. Se confirma, entonces, que el valor es una *fuerza sobrenatural* o una “segunda naturaleza”, una ley *sui generis*, que está por encima de los individuos (los productores aislados) y que determina sus vidas en sociedad. Los hombres, a pesar de todas las apariencias, no son libres.

Estamos, por lo tanto, frente a una situación patentemente contradictoria: sin la sociedad no es posible el valor y la sociedad no es posible sin el valor. Se trata de una contradicción muy peculiar, es decir, nos enfrentamos a un *cuasi* fenómeno o un fenómeno *spectral*, que, aunque no tiene lugar en el mundo natural, acontece objetivamente, sin embargo, en el mundo (social) de los hombres y no sólo en sus pensamientos o en su imaginación. Pero incluso esta ley del valor afecta, indirectamente, al mundo natural, puesto que con base en ella los hombres organizan la producción, es decir, transforman el mundo teniendo como meta la creación de valor.

La edad moderna se percibe a sí misma como *desencantada*; se ubica por cuenta propia más allá de los tiempos en que reinaban la magia, el mito y las supercherías; desde la Ilustración, Occidente se imagina como un mundo secular ajeno a todo comportamiento manifiestamente religioso, pues supone que la edad de la luz trajo consigo el fuego del conocimiento racional, científico; una mirada dialéctica, sin embargo, puede penetrar en sus recovecos y desvelar su *oscurantismo*. El gran teatro del mundo moderno es, tras bambalinas, un escenario arcaico y primitivo, sujeto a la necesidad de un poder sobrehumano: la “mano invisible”, fantasmal, que mueve a los hombres a capricho, cual marionetas. Los ropajes estarán hoy fabricados de hilos más finos y radiantes, pero los confecciona el mismo sastre. El contenido de las ideas y conductas modernas de los hombres es sustancialmente diferente a las ideas y conductas arcaicas pero la forma en que se generan dichas ideas y comportamientos es básicamente la misma para ambos ordenes sociales: la forma *religiosa, fetichista* (de la mercancía, en el caso moderno) de relacionarse con las cosas (la naturaleza) y entre ellos. Esta forma es el andamiaje de toda la vida social moderna. La crítica de Marx la exhibe y la denuncia.<sup>84</sup>

No hay que olvidar, además, que el valor es la solidificación o el producto del trabajo humano indiferenciado. Y si la producción de la riqueza moderna se concentra *esencialmente* en la producción de valor, entonces, quiere decir que el trabajo útil –productor de bienes y forma *natural y eterna* de intercambio entre el hombre y la naturaleza- está subordinando a dicha producción de valor, es decir, a la solidificación u objetivación de trabajo humano *in abstracto*. ¿Qué implicaciones tiene esto último? Para empezar, que el valor de uso de la mercancía es un simple medio (concreto) para un fin ulterior (abstracto) en la moderna producción burguesa. Se produce valor de uso con el objetivo exclusivo de intercambiarlo. Pero sobre todo, que la organización de la producción material en su totalidad está orientada a la creación de valor: una sustancia inmaterial que no puede satisfacer necesidades reales. ¿No es esto irracional, absurdo?

Como ya hemos mencionado, es la fuerza de trabajo en acción –una fuerza *natural*- la que genera simultáneamente valor de uso y valor. Pero esta fuerza de trabajo sólo puede generar valor porque la producción material ya está inserta en un sistema organizado exclusivamente para el intercambio de bienes. Por eso los bienes o productos del trabajo revisten siempre la forma de mercancías. Con el intercambio de las mercancías el productor persigue el aumento

---

<sup>84</sup> Véase: Martin Harris, *Scare Quotes from Shakespeare. Marx, Keynes and the Language of Reenchantment*, California, Stanford University Press, 2000, pp. 203.

de la riqueza bajo la forma de valor. El valor, pues, es la forma histórica y social determinada de la riqueza moderna. Si el valor de uso es la forma natural de la riqueza, entonces, toda sociedad sin excepción tiene una forma natural de producción –el trabajo útil– pero en la sociedad moderna esta producción natural de la riqueza se encuentra enajenada o subordinada a su forma vacía: el trabajo abstracto simple.

¿Qué implicaciones tiene la concepción transhistórica del trabajo en la investigación de Marx sobre la naturaleza de la producción moderna? ¿Defiende Marx en *El capital* una idea transhistórica del trabajo? El siguiente capítulo lo dedicamos a la elucidación de la naturaleza general del trabajo en diversos textos de juventud y madurez de Marx con el fin de dar respuesta a estas importantes cuestiones. Pero no sólo esto, pues nuestra investigación persigue, sobre todo, desvelar la naturaleza fundamental del trabajo moderno, según Marx, y sus repercusiones en la sociedad moderna, en general. Se trata de entender bien por qué Marx concentró su talante crítico en el estudio de la producción, en su ambición de fijar las notas esenciales de la modernidad. En esto desbocan todos nuestros esfuerzos de interpretación y desarrollo del concepto de trabajo en la obra conjunta del mayor pensador del capitalismo.



## Capítulo II

### La naturaleza general del trabajo

#### *Del joven Marx al Marx maduro*

#### 1. Sobre el trabajo como rasgo ontológico del hombre y fenómeno transhistórico

##### 1.1 El trabajo como actividad vital del hombre en los *Manuscritos de economía y filosofía*<sup>85</sup>

Desde época temprana, Marx entendió que el papel del trabajo en el mundo moderno se distinguía cualitativamente de aquel desplegado en las formas sociales previas. Es así que encontramos ya descripciones pormenorizadas de su carácter enajenado en los escritos de juventud; destacan particularmente los *Manuscritos de economía y filosofía (1844)*. Lo que ahora nos interesa señalar, sin embargo, es el carácter ontológico (sustancial, primordial) y el comportamiento *transhistórico* (que conserva la misma forma básica o la misma función esencial a través del tiempo, aunque, según la época, reviste ornamentos distintos; en un determinado periodo histórico, por ejemplo, el trabajo se relaciona directamente con la actividad agrícola; en otro, con la actividad fabril, etcétera) que, en estos escritos, Marx le otorga al trabajo en general, independientemente de la formación social específica en la que pudiera estar inscrito.

Para el joven Marx de los *Manuscritos*, la vida genérica del hombre, esto es, la vida conforme a nuestra condición propiamente humana, es un rasgo universal que nos define con independencia de ser obrero o burgués, ciudadano o esclavo, hombre o mujer, alemán o congolés, cristiano o judío, etcétera; ajena incluso de nuestra parte animal. Esta vida genérica *acontece* en el trabajo. El trabajo, hay que aclarar, entendido como *actividad vital*, es decir, la actividad productiva que tiene como fin la actividad productiva misma: la vida del hombre

---

<sup>85</sup> Para la exposición del apartado 1.1 nos ayudamos de la investigación especializada de Adolfo Sánchez Vázquez sobre el tema en cuestión. Coincidimos, en lo general, con la conclusión fundamental del filósofo español, a saber, que hay una continuidad temática y teórica, ciertamente matizada, con cortes y rupturas, no absoluta, entre el joven Marx y el Marx de la madurez. Para nosotros, sin embargo, hay en el Marx de la madurez una ruptura radical con el de la juventud, en cuanto al método de investigación se refiere y en cuanto a los residuos metafísicos, utópicos y moralistas contenidos todavía en sus reflexiones juveniles. Véase: Adolfo Sánchez Vázquez, *El joven Marx. Los manuscritos de 1844*, México, UNAM, 2003, pp. 347.

como un fin de sí misma – vida reproductora de su propia vida, propagadora de ella-, pero de manera consciente y racional, creadora y libre; más allá de la animalidad, de la repetición del ciclo natural.

Sobre la concepción del hombre como un *ser genérico*, Marx dice, en principio, que es una condición tanto intelectual como práctica. No se trata únicamente, entonces, de entender cómo es que el hombre se percibe a sí mismo, sino cómo, de hecho, se manifiesta activamente en su vida real, en las relaciones vitales consigo mismo –en tanto especie- y con la naturaleza: “El hombre es un ser genérico no sólo porque en la teoría y en la práctica toma como objeto suyo el género, tanto el suyo propio como el de las demás cosas, sino también, y en esto no es más que una expresión para lo mismo, porque se relaciona consigo mismo como el género actual, viviente, porque se relaciona consigo mismo como un ser *universal* y por eso libre.”<sup>86</sup>

El trabajo entendido como actividad vital es la forma en que el hombre objetiva (exterioriza) su propio ser (en los productos resultantes del trabajo mismo), confirmando así su existencia. Pero sobre todo, la libertad respecto a nuestra propia actividad vital y la consciencia de esta libertad, es aquello que nos caracteriza en tanto seres humanos, en cuanto seres genéricos, *universales*, capaces de trascender nuestra singularidad concreta, nuestra individualidad animal-natural y de concebir al mundo como *totalidad*.

Pero, ¿cómo sucede esto? Mediante una relación simbiótica, de intercambio, entre el hombre y la naturaleza externa (inorgánica). El hombre sólo puede afirmarse vitalmente haciendo suya a la naturaleza mediante el trabajo, transformándola con su actividad productiva, interviniendo en ella y ajustándola a sus propios fines (el albañil construye su casa con la piedra; el artesano fabrica, a partir de la madera, una flauta; el curandero extrae sustancias medicinales de las plantas), fines que no son otros que los de la naturaleza misma, ya que el hombre también es naturaleza sensible, un cuerpo vivo, material y objetivo: real. Por lo tanto, el hombre, al transformar la naturaleza, se modifica a sí mismo.

La vida genérica, tanto en el hombre como en el animal, consiste físicamente, en primer lugar, en que el hombre (como el animal) vive de la naturaleza inorgánica, y cuanto más universal es el hombre que el animal tanto más universal es el ámbito de la naturaleza inorgánica de la que vive

---

<sup>86</sup> Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, trad. Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 1968, p. 111.

(...) Físicamente el hombre vive sólo de estos productos naturales, aparezcan en forma de alimentación, calefacción, vestido, vivienda, etc. La universalidad del hombre aparece en la práctica justamente en la universalidad que hace de la naturaleza toda su cuerpo inorgánico, tanto por ser 1) un medio de subsistencia inmediato, como por ser 2) la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre; la naturaleza, en cuanto ella misma, no es cuerpo humano. Que el hombre *vive* de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza.<sup>87</sup>

La naturaleza, entonces, es medio y finalidad del hombre. Ahora bien, la naturaleza es medio y fin pero el hombre sólo puede realizar su esencia si imprime en ella su huella particular. Esto quiere decir que, aunque se reconoce, evidentemente, en la naturaleza, se distingue, sin embargo, de ésta. No hay identidad, hay *familiaridad*. Por otra parte, la simbiosis entre el hombre y la naturaleza mediante la cual el primero recrea su vida física y espiritual es una condición y un proceso perenne. El trabajo es el nombre de esa relación eterna. Pero además, en él reside el carácter genérico del hombre:

(...) el trabajo, la *actividad vital*, la *vida productiva misma*...es...la vida genérica. Es la vida que crea vida. En la forma de actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre (...) El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es *ella*. El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. No es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente. La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. Justamente, y sólo por ello, es él un ser genérico. O, dicho de otra forma, sólo es ser consciente, es decir, sólo es su propia vida objeto para él, porque es un ser genérico. Sólo por ello es su actividad libre.<sup>88</sup>

Mediante el trabajo, actividad vital, el hombre se construye un mundo propio, un mundo *habitable*, en donde vida y disfrute son una y la misma cosa. Lo que distingue la actividad vital *humana* de la de cualquier otro ser vivo es que, de acuerdo con Marx, la actividad del hombre es consciente y libre y, en consecuencia, va más allá de la pura inmediatez, pues llevamos a cabo dicha actividad productiva mediante un proyecto pergeñado por nosotros mismos y no

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, pp. 111-12.

<sup>88</sup> *Ibid.*, pp. 112-13.

de manera mecánica o instintiva: actuamos voluntariamente conforme a un plan nuestro, previamente diseñado y pensado.

El hombre, en suma, se realiza a sí mismo en el trabajo. Y gracias a él transforma no sólo la naturaleza para su supervivencia y reproducción, sino para su goce estético, espiritual. No sólo produce cosas, también produce belleza (no sólo consume alimentos, los condimenta; no sólo se viste con piel animal, la adorna). El hombre continúa produciendo incluso después de haber satisfecho sus necesidades más apremiantes (funda la *cultura*). Es así que la naturaleza aparece ahora como producto de su propio esfuerzo, se vuelve algo entrañable y fraterno, íntimo y esencial; en lugar de una cosa extraña, externa, hostil y enemiga. El hombre, entonces, se objetiva a sí mismo en el trabajo, en los productos de su actividad vital, se reconoce en ellos. Al hacerlo transforma el mundo entero, lo adecua a sus fines. La naturaleza aparece ahora como el resultado de su intervención consciente. Ella se vuelve su propio proyecto, en el cual se despliega libre y creativamente. La actividad productiva, por tanto, es intelectual y práctica a la vez. Hay una transformación real y objetiva del mundo externo y del hombre mismo. *Ser es hacer*.<sup>89</sup>

La producción práctica de un *mundo objetivo*, la elaboración de la naturaleza inorgánica, es la afirmación del hombre como un ser genérico consciente, es decir, la afirmación de un ser que se relaciona consigo mismo como ser genérico. Es cierto que también el animal produce. Se construye un nido, viviendas, como las abejas, los castores, las hormigas, etc. Pero produce únicamente lo que necesita inmediatamente para sí o para su prole; produce unilateralmente, mientras que el hombre produce universalmente; produce únicamente por mandato de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce incluso libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella; el animal se produce sólo a sí mismo, mientras que el hombre reproduce la naturaleza entera; el producto del animal pertenece inmediatamente a su cuerpo físico, mientras que el hombre se enfrenta libremente a su producto. El animal forma únicamente según la necesidad y la medida de la especie a la que pertenece, mientras que el hombre sabe producir según la medida de cualquier especie y sabe siempre imponer al objeto la medida que le es inherente; por ello **el hombre crea también según las leyes de la belleza. Por eso precisamente es sólo en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como un ser genérico. Esta producción es su vida genérica activa. Mediante ella aparece la naturaleza como su obra y su realidad. El objeto del trabajo es por eso la objetivación de la vida genérica del hombre, pues éste se desdobra no sólo**

---

<sup>89</sup> En la actualidad, cada vez se piensa menos en esta hominización o egotización social y se acentúa el propio papel de la técnica y la naturaleza que subsumen la actividad humana. Esta importante observación se la debemos al filósofo y escritor mexicano Carlos Oliva Mendoza.

**intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él.**<sup>90</sup>

Recapitulando, el joven Marx de los *Manuscritos*, concibe al trabajo, más allá de su carácter moderno, es decir, enajenado, como una actividad productiva que establece una relación de intercambio vital entre el hombre y la naturaleza. Como tal, es una actividad teórica y práctica a la vez, medio y fin de sí misma; o bien, actividad consciente y libre –hay un desdoblamiento de la conciencia que permite al hombre distinguirse de su propia actividad y hacerla objeto de su pensamiento y de su voluntad, es decir, la interioriza como un proyecto cuyo destino es la manifestación consciente, en una obra, de sus fuerzas esenciales -.

Las fuerzas esenciales del hombre –intelectuales y físicas- son fuerzas naturales, corpóreas, por tanto, sensibles, materiales, objetivas: reales. Es por eso que la exteriorización de estas fuerzas sólo se logra interviniendo, alterando, transformando -en la práctica- el mundo natural. El hombre tiene que poner a trabajar dichas fuerzas sobre la naturaleza para alimentar su propia naturaleza y, así, realizarse. Y entre más se desarrolla esta *laboriosidad*, más se extiende la presencia del hombre: el mundo es progresivamente su espejo. Es una laboriosidad que no hace excepciones entre esto o aquello, que abarca indistintamente la naturaleza toda, por ello es universal. El trabajo así entendido es una actividad genérica. Un rasgo esencialmente humano, definitorio de su ser.

Hace falta aquí, sin duda, desarrollar a cabalidad el concepto de hombre en el joven Marx. Él diseña en los *Manuscritos* una arquitectura del hombre como ser genérico, sí, pero esto comprende un andamiaje complejo. No sólo es el hombre un ser universal, consciente y libre, en tanto ser genérico; también es un ser natural, social e histórico: un ser total. Y todavía habría que esclarecer qué entiende Marx por cada uno de estos términos con los que caracteriza la esencia humana. Para nuestros propósitos, no obstante, basta con esta descripción sumaria. Lo que nos interesa rescatar es, de nueva cuenta, el papel ontológico y el comportamiento transhistórico que el joven Marx de los *Manuscritos* confiere al trabajo. Esta concepción particular del trabajo deja en claro la cualidad moralista y utópica -un deber ser ideal, sin aterrizar- que Marx observa en el trabajo, en su primer acercamiento importante de la cuestión. Dicha confección moralista y utópica del trabajo contrasta con el análisis que emprende Marx, en el mismo texto, del trabajo en su concreción histórica moderna, real, de

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, pp. 113-14. (El subrayado es nuestro).

*facto*. Aquí, el trabajo es entendido como trabajo enajenado, y juzgado como algo nocivo y destructivo, opuesto al ser genérico del hombre. Pero la descripción pormenorizada de esta posición no la haremos aquí.

## 1.2 El trabajo como producción material en *La ideología alemana*

Herbert Marcuse apunta en *Razón y revolución* que entre 1844 y 1846 Marx consideró que el trabajo de la sociedad moderna constituía la enajenación total del hombre, ubicando esta forma particular del trabajo en la institución de la propiedad privada. Sobre la importancia del papel del trabajo en el desarrollo mismo de hombre, Marcuse considera que el enfoque de Marx abandona el terreno de la economía política, pues el trabajo, fuera de su configuración moderna, es un rasgo esencial constitutivo de toda existencia humana. El trabajo es definitorio de la estructura de las relaciones humanas, sociales e individuales.

¿Qué relación tiene esta forma de trabajo [el trabajo moderno] en lo que respecta al desarrollo del hombre? Con esta pregunta la teoría marxista abandona “el plano de la economía política”. La totalidad de las instituciones, leyes y relaciones económicas no puede ser tratada simplemente como un conjunto de hechos aislados y objetivos, sino constituyente de una configuración histórica, dentro de la cual hacen los hombres sus vidas (...) Las categorías económicas se convierten en factores determinantes de la existencia humana (*Daseinsformen, Existenzbestimmungen*), aunque denoten hechos económicos objetivos (...) Lejos de ser una mera actividad económica (*Erwerbstätigkeit*), el trabajo es “la actividad existencial” del hombre, su “actividad consciente libre”; no es un medio para mantener su vida (*Lebensmittel*), sino un medio para desarrollar su “naturaleza universal”.<sup>91</sup>

Marcuse concluye por eso que el trabajo, para el joven Marx, es la forma general, universal, de la lucha del hombre con la naturaleza. Pero en nuestra apreciación, más que una lucha del hombre con la naturaleza, Marx habla de una relación de intercambio con ella, una relación simbiótica. Cuando la relación entre hombre y naturaleza es libre y racional ésta deviene armónica, una relación de contribución recíproca, de sinergia. Por eso el comunismo es la reconciliación del hombre con la naturaleza.

Este comunismo es, como completo naturalismo = humanismo, como completo humanismo = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación

---

<sup>91</sup> Herbert Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, trad. Julieta Fombona de Sucre, Madrid, Alianza, 1971, p. 275.

y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución.<sup>92</sup>

La lucha contra la naturaleza y su eventual dominio por parte del hombre, sería, en todo caso, una de las tantas formas enajenadas en las que se presenta el trabajo. Ahora bien, Marcuse, a nuestro juicio, acierta cuando afirma que para el joven Marx: “El trabajo es el comienzo de un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en el cual el hombre media, regula y controla las reacciones materiales entre él mismo y la naturaleza mediante su propia acción.” Y es en este sentido, abunda Marcuse, que “el trabajo es básico en todas las formas de sociedad.”<sup>93</sup> El trabajo, en suma, es una actividad perenne cuyo fin es el mismo para todos los hombres en cualquier estadio de la historia: la autorrealización.

La posición de Marx, como bien señala Marcuse, cambia muy poco en sus escritos inmediatos a los *Manuscritos* y no dará un giro copernicano hasta su obra de madurez. En *La ideología alemana* –escrita en colaboración con Friedrich Engels, en 1845–, el concepto de trabajo se mantiene, en lo esencial, inalterado. Podemos constatar lo dicho si atendemos el apartado de la obra mencionada, en donde Marx y Engels exponen las premisas de su concepción materialista de la historia y hablan del trabajo como “modo de producción”, es decir, en su formación social específica, equiparándolo además con un “modo de vida”, con una forma de existir, pues es en el trabajo cotidiano cuando los hombres se manifiestan tal y como son realmente.

Las premisas de que partimos no tienen nada arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica (...) Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero **el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida**, paso éste que se halla condicionado por su organización corpórea. **Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material.** El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir. **Este modo de producción** no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los

---

<sup>92</sup> Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, trad. Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 1968, p. 139.

<sup>93</sup> *Op. cit.*, pp. 294-5.

individuos. **Es ya**, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, **un determinado modo de manifestar su vida**, un determinado *modo de vida* de los mismos. **Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente con su producción, tanto con lo que producen como con el modo cómo producen.** Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción.<sup>94</sup>

Lo que habla por los hombres no es precisamente su lengua sino su actividad productiva encaminada a un fin, los medios o herramientas con las que se proponen alcanzar este fin (¿Por qué este hombre utiliza leña y fuego en vez de un horno de microondas para cocinar?) y el resultado de esta actividad productiva. Podemos incluso suponer, que para Marx y Engels, *toda* actividad es productiva, y por lo tanto, significativa, pues está inserta en una práctica social establecida; hay actividades aparentemente improductivas y sin sentido alguno que sólo se entienden en un contexto más amplio –una caminata vespertina o fijar la vista en el techo hasta la obnubilación, por ejemplo-. Una acción aislada –no confundir con la acción individual solitaria-, en cambio, sería perfectamente improductiva y carecería de todo sentido, pues no estaría inserta en ninguna práctica social, significativa, *humana*.

Por otra parte, podemos observar que hay un ligero pero importante cambio en la terminología de *La ideología alemana* en relación con los *Manuscritos de Economía y Filosofía*, pues Marx abandona la jerga filosófica e inaugura el materialismo histórico. Como resultado, en vez de hablar del trabajo como “actividad” (Tätigkeit, Aktivität), término cargado todavía de especulación idealista, encontramos la palabra “producción” (Produktion), categoría coloquial de carácter más bien social. Como sea, lo que deseamos destacar es la idea del trabajo como el fundamento de la vida, la individualidad y la socialidad humana. Más adelante, Marx y Engels hablan del trabajo como un “proceso de vida real”, en oposición a la mera especulación de la actividad intelectual sin apego al mundo material, esto es, a las condiciones naturales, sociales e históricas en que tiene lugar toda práctica humana – espiritual o física-.

Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su **proceso de vida real**, se expone también el desarrollo

---

<sup>94</sup> Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, trad. Wenceslao Roces, Pueblos Unidos, Montevideo, Uruguay, 1968, pp. 18-19. [Las negritas son nuestras].



de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en los cerebros de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso natural de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. **No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia.**<sup>95</sup>

En conclusión, para Marx y Engels ninguna práctica humana a lo largo de la historia ha estado desvinculada de la producción material de la vida, esto es, del trabajo en su formulación ya no tan romántica, como en los *Manuscritos* (“actividad vital”, “vida genérica”, “vida que crea vida”, “esencia humana”),<sup>96</sup> sino más mundana; común y corriente: “producción material”. El trabajo, aquí, no sólo evoluciona históricamente, sino que produce la historia misma y constituye en torno suyo a los individuos y a las distintas sociedades, por muy dispares que puedan ser entre ellas.<sup>97</sup> Sin embargo, el trabajo comporta el mismo carácter que Marx le atribuye en sus escritos de 1844, es decir, es medio y fin para la realización humana. Por lo tanto, es también un rasgo ontológico del hombre -entendido siempre como ser social- y un fenómeno transhistórico.

Sobre esto último, el filósofo e historiador norteamericano, Moishe Postone, afirma que, irónicamente, hay en este *primer* Marx, una absolutización ahistórica del trabajo como proceso universal de la producción y reproducción material de la vida. Semejante visión conlleva un reduccionismo teórico en donde la categoría de “trabajo” es el elemento

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, pp. 25-26.

<sup>96</sup> Karl Marx, *op. cit.*, pp. 112, 114.

<sup>97</sup> La tesis del materialismo histórico en esta fase del pensamiento de Marx no la explicaremos aquí a detalle; baste decir que, sobre todo, el materialismo histórico intenta explicar la constitución, el origen y fundamento de los individuos y las distintas sociedades, además de su desarrollo y sus cambios, a partir de un principio material: la naturaleza y su continua transformación por parte del hombre mediante el trabajo. Esta base material presupone que la naturaleza y el hombre se condicionan mutuamente. El hombre es un ser natural y actúa, en consecuencia, siempre dentro de estos límites, y la naturaleza tiene el sello histórico y social que el hombre ha impreso en ella. Está de más hablar aquí de la dicotomía “base/superestructura” y del evolucionismo histórico que tiene como motor a la lucha de clases y las revoluciones. Mucho más interesante resulta, en todo caso, la reflexión de Marx y Engels sobre la división esencial del trabajo en “trabajo manual” y “trabajo intelectual”, en la sociedad de clases.

fundamental para la explicación de cualquier otro fenómeno. Para Postone, el marxismo “tradicional” repite esta premisa de manera acrítica.

En el corazón de esta teoría encontramos una concepción transhistórica –y del sentido común– del trabajo como actividad mediadora del hombre con la naturaleza que transforma la materia de acuerdo con sus propios fines y que es una condición indispensable de la vida social. El trabajo así entendido es postulado como la fuente de la riqueza en cualquier sociedad y como aquello que subyace a los procesos de toda constitución social; éste concreta lo que es en verdad universal y social (...) En el capitalismo, sin embargo, el desarrollo pleno del trabajo se ve impedido por las relaciones particularistas y divisionistas. La emancipación, entonces, se alcanza en una formación social en donde el “trabajo” transhistórico, liberado de los grilletes del mercado y la propiedad privada, emerge sin estas trabas como el principio regulador de la sociedad. (Esta idea, por supuesto, se encuentra ligada a la de la revolución socialista como la “autorrealización” del proletariado).<sup>98</sup>

El marxismo “tradicional” comprende para Postone no solamente el marxismo evolucionista de la Segunda Internacional, sino el marxismo crítico representado por filósofos como el húngaro Georg Lukács o los integrantes de la Escuela de Frankfurt. El filósofo alemán Herbert Marcuse, de quien ya hemos hablado con brevedad, es uno de los miembros más reconocidos de este grupo, pero Postone menciona al sociólogo Max Horkheimer, en particular. Todos ellos, de acuerdo con el norteamericano, entenderían el concepto de trabajo en los mismos términos que hasta ahora hemos descrito. En su afán por adaptar la crítica radical de Marx a los profundos cambios que experimentó la sociedad de su tiempo, Lukács y Horkheimer, por ejemplo, pasaron por alto el peligroso núcleo tradicional del concepto de trabajo y retuvieron, inevitablemente, su carácter evolucionista y ahistórico.

A decir de Postone, el triunfo del Nacional Socialismo en Alemania y la instauración del stalinismo en la URSS, sumado al creciente control de la sociedad por el Estado centralizado en las democracias de Occidente, empujaron a Max Horkheimer, a principios de los años

---

<sup>98</sup> Moishe Postone, “Rethinking Marx (in a Post-Marxist world)”, en Camic, Charles (ed.), *Reclaiming the Sociological Classics*, Cambridge, Mass., Blackwell Publishers, 1998. Dirección URL: <http://obeco.no.sapo.pt/mpt.htm>. “At the heart of this theory is a transhistorical - and commonsensical - understanding of labor as an activity mediating humans and nature that transforms matter in a goal-directed manner and is a condition of social life. Labor, so understood, is posited as the source of wealth in all societies and as that which underlies processes of social constitution; it constitutes what is universal and truly social (Mészáros, 1970, pp. 79-90; Avineri, 1968, pp. 76-77). In capitalism, however, labor is hindered by particularistic and fragmenting relations from becoming fully realized. Emancipation, then, is realized in a social form where transhistorical “labor,” freed from the fetters of the market and private property, has openly emerged as the regulating principle of society. (This notion, of course, is bound to that of socialist revolution as the “self-realization” of the proletariat.) [La traducción es nuestra].

treinta del siglo XX, a repensar la naturaleza del capitalismo. El sociólogo alemán llegó entonces a la conclusión de que los principales rasgos que definieron al capitalismo durante el siglo XIX –el libre mercado y la propiedad privada- ya no eran constitutivos de su identidad. Horkheimer argumentaría a favor de su tesis que la contradicción estructural entre trabajo asalariado y capital, immanente a la sociedad burguesa, habría sido superada en la nueva configuración social europea. La sociedad, en consecuencia, ya no estaría directamente constituida y organizada por el trabajo sino por la racionalidad instrumental. El nuevo papel del trabajo ya no tendría ningún carácter emancipador y sí uno de dominio totalitario y tecnocrático.

Lejos de significar la emancipación, sin embargo, este desarrollo ha conducido a una falta de libertad en grado aun mayor bajo la figura de una nueva forma tecnocrática de dominación. No obstante, para Horkheimer esto era un indicador de que el trabajo (al que siguió conceptualizando en términos tradicionales, transhistóricos) no podía considerarse ya el fundamento de la emancipación, sino al contrario, debería entenderse ahora como la fuente de la dominación tecnocrática. La sociedad capitalista, en su análisis, ya no comportaba una contradicción estructural; ahora era una sociedad unidimensional gobernada por la racionalidad instrumental sin ninguna posibilidad de crítica radical y de transformación.<sup>99</sup>

Independientemente de que Postone sea justo o no en sus críticas hacia Lukács y Horkheimer, para nosotros basta con señalar su advertencia de que, a pesar de las diferencias fundamentales que la teoría crítica guarda con el marxismo dogmático, ésta pareciera entrar también en la bolsa del marxismo “tradicional” debido a su concepción transhistórica o *metafísica* del trabajo. Una concepción basada, sobre todo, en el Marx previo a la redacción de *El capital*.

### **1.3 La definición de la naturaleza general del trabajo en *El capital***

La visión “tradicional” del concepto de trabajo estaría respaldada no únicamente por los dos textos de Marx hasta aquí abordados, sino por la formulación, aparentemente análoga, que, como hemos observado ya en el primer capítulo de nuestra investigación, el pensador alemán vuelve a trazar de este concepto en *El capital*. Por ejemplo, en el capítulo V de esta obra,

---

<sup>99</sup> *Ibid.* “Far from signifying emancipation, however, this development had led to an even greater degree of unfreedom in the form of a new technocratic form of domination. This, however, indicated, according to Horkheimer, that labor (which he continued to conceptualize in traditional, trans-historical terms) could not be considered the basis of emancipation but, rather, should be grasped as the source of technocratic domination. Capitalist society, in his analysis, no longer possessed a structural contradiction; it had become one-dimensional –a society governed by instrumental rationality without any possibility of fundamental critique and transformation.” [La traducción es nuestra].

dedicado al proceso de trabajo y el proceso de valorización del capital, Marx define en qué consiste la naturaleza *general* del trabajo.

La *producción de valores de uso*, o *bienes*, no modifica su naturaleza *general* por el hecho de efectuarse *para* el capitalista y bajo su fiscalización. De ahí que en un comienzo debamos investigar el *proceso de trabajo* prescindiendo de la *forma social determinada* que asuma. El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla el metabolismo con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida. Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza. Desarrolla las potencias que dormitaban en ella y sujeta a su señorío el juego de fuerzas de la misma.<sup>100</sup>

Esta caracterización del trabajo en su forma “general” no mantiene diferencia alguna con la que Marx expone en los *Manuscritos de Economía y Filosofía*. Estamos, tal y como aquí aparece descrito, ante el mismo concepto transhistórico y fiel al sentido común de sus escritos “filosóficos”. El trabajo es apreciado, en esencia, como fuerza humana transformadora de la naturaleza presente en cualquier estadio histórico y en todas las sociedades. Hay, sin embargo, un elemento que en su texto de 1844 no aparece bajo la forma general del trabajo; Marx describe el trabajo en el capítulo V de *El capital* como la forma universal en que el hombre somete a la naturaleza a sus propios fines, la domina y la hace suya. La carga negativa de esta idea del trabajo como señorío del hombre sobre la naturaleza es algo que en sus *Manuscritos* sólo aparece bajo la forma de trabajo enajenado –algo que ya comentamos con anterioridad- y no como trabajo en general. Sobre el papel ontológico que el trabajo comporta para la constitución de la identidad y existencia humana, Marx repite la fórmula de sus escritos de juventud:

**Concebimos al trabajo bajo una forma en la cual pertenece exclusivamente al hombre.** Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las de un tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la *imaginación del obrero*, o sea *idealmente*. El obrero no sólo *efectúa* un cambio de forma de lo natural; en lo natural, al mismo

---

<sup>100</sup> Karl Marx, *El capital*, trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2007, tomo I, vol. 1, pp. 215-16.

tiempo, *efectiviza su propio objetivo*, objetivo que él *sabe* que determina, como una ley, el modo y manera de su accionar y al que tiene que subordinar su voluntad (...) **Los elementos simples del proceso laboral son la actividad orientada a un fin –o sea el trabajo mismo–, su objeto y sus medios.**<sup>101</sup>

El trabajo en sus elementos más simples (el trabajo en general) es una actividad “orientada a un fin” que el hombre mismo se ha trazado y ha pensado con anticipación, es decir, actividad consciente, racional y libre ejercida sobre un “objeto” (la naturaleza o la materia prima) con determinados “medios” (las herramientas y las técnicas con las que interviene el objeto: desde la mano adiestrada hasta un rayo láser). Solamente el hombre, a decir de Marx, actúa de esta manera, por tanto, sólo para el hombre el trabajo significa un crecimiento más allá de su constitución original. Es mediante el trabajo que el hombre, a diferencia de las otras especies, transgrede sus propias fronteras naturales y surca nuevos cauces de otro modo insospechados. El trabajo es definitorio de la naturaleza humana.

Cabe destacar en la primera línea de los pasajes recién citados de *El capital*, la característica añadida del trabajo como productor de “valores de uso” o “bienes”; el valor de uso –como ya observamos en el capítulo primero– es una categoría desarrollada en la madurez del pensamiento de Marx que se refiere al carácter o la forma material, natural del producto del trabajo moderno –en oposición al carácter o la forma inmaterial y artificial del valor, parte también constitutiva de este producto–.<sup>102</sup> Es común para el marxismo tradicional, relacionar el valor de uso con la forma natural de los productos del trabajo y hacer de este término una categoría también transhistórica. El trabajo en general produce, en consecuencia, valores de uso en general. La propia afirmación de Marx refuerza esta idea: “La producción de valores de uso, o bienes, no modifica su naturaleza general por el hecho de efectuarse para el capitalista y bajo su fiscalización”.<sup>103</sup> Por eso es posible **hablar del trabajo** en general, **con independencia de la “forma social determinada que asuma”**;<sup>104</sup> porque la forma general de la producción es la misma, no importa si el productor es un esclavo o un trabajador

---

<sup>101</sup> *Ibid.* (Las negritas son nuestras).

<sup>102</sup> Para entender bien la diferencia entre el valor de uso y el valor de la mercancía (el producto del trabajo moderno) hay que volver al capítulo primero de nuestra investigación.

<sup>103</sup> Marx. *Loc. cit.*

<sup>104</sup> Marx. *Loc. cit.*

asalariado. El productor, bajo la forma general, es un hombre indeterminado, de cualquier época y condición.

Surge ahora la pregunta: ¿sostiene entonces Marx en *El capital* el mismo punto de vista sobre el trabajo en general que en sus escritos de juventud? A primera vista parece que sí; nada indica que algo haya cambiado desde los *Manuscritos* y *La ideología alemana*. Sin embargo, si leemos la definición del trabajo simple de *El capital* tomando en cuenta el doble carácter de la mercancía y la naturaleza bifacética del trabajo, comenzaremos a notar diferencias importantes.

Para empezar, **si, de acuerdo con la definición de la naturaleza general del trabajo, el trabajo en general produce valores de uso en general, entonces, el trabajo históricamente específico tendría que producir valor**, ya que el valor es la forma social del producto del trabajo. El valor de uso es transhistórico y no es, por lo tanto, aquello que caracteriza a la riqueza en el estadio histórico moderno (en calidad de mercancía). Ahora bien, para el marxismo tradicional, el factor concreto del producto del trabajo es el valor de uso.<sup>105</sup> Lo anterior, en el sentido usual del marxismo, es esencialmente correcto, pero nosotros, a contracorriente –y, junto con Postone–, pensamos que el factor *concreto* del producto del trabajo, en el mundo moderno, lo constituye el valor.<sup>106</sup> Como ya analizamos en el capítulo anterior, la mercancía posee valor porque el trabajo que la produce es reducido a su carácter abstracto; a trabajo percibido no en su versión general, natural y transhistórica, sino bajo una forma social determinada. Por lo tanto, **lo abstracto es lo históricamente específico de la riqueza moderna. Lo abstracto es, en este sentido, lo real**. Vivimos, hoy en día, en un mundo gobernado por un poder inteligible, vacío. **El valor es el “desierto de lo real”**.<sup>107</sup>

---

<sup>105</sup> Aquí, en concordancia con los usos que de él hace el propio Marx en *El capital*, el término “concreto” se entiende de manera tradicional, es decir, alude al carácter material, natural, palpable y útil del producto del trabajo. Ontológicamente hablando, el marxismo tradicional identifica este carácter natural del producto del trabajo con lo real. A juicio nuestro, hay una concepción metafísica oculta en esta idea de lo concreto, esto es, la creencia de que detrás de la apariencia presente existe una realidad esencial que atraviesa toda la historia humana.

<sup>106</sup> Aquí, en cambio, el término “concreto” alude al carácter social e históricamente determinado del fenómeno descrito. No pretende, por lo tanto, ser un testimonio universal de la naturaleza humana.

<sup>107</sup> “Bienvenido al desierto de lo real” [Welcome to the desert of the real], es una línea dicha por el rebelde Morpheus al hacker y mesías Neo cuando el primero le desvela al otro la realidad oculta detrás del mundo virtual e irreal que habitan cotidianamente los seres humanos, en la película de los hermanos Andrew y Lana Wachowski “The Matrix” (Estados Unidos, 1999). Luego, el filósofo esloveno Slavoj Žižek la popularizó como parte de sus reflexiones en torno a las respuestas políticas e

Nuestra última conclusión se contradice, en apariencia, con lo expuesto en el capítulo primero sobre la naturaleza bifacética del trabajo y de sus productos –las mercancías-, pero en realidad no es así. El trabajo útil produce cosas útiles, naturales, que satisfacen necesidades humanas, es decir, el trabajo útil produce valores de uso. En este sentido, muy ordinario, el valor de uso de la mercancía es el elemento concreto (palpable) de la misma: su cuerpo. Sin embargo, dado que esta clase de trabajo siempre ha existido a lo largo de la historia humana, podemos hablar de él en un sentido general: la naturaleza general del trabajo tiene como fin la producción de valores de uso.

El trabajo abstracto, en cambio, es la sustancia del valor de la mercancía, es decir, cierta cantidad de gasto de fuerza de trabajo humano indiferenciado que se mide de acuerdo con el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de ésta. La creación de valor mediante el trabajo únicamente tiene lugar en las sociedades productoras de mercancías, o, lo que es lo mismo: sólo en una época determinada y bajo ciertas condiciones específicas el trabajo produce riqueza abstracta. Pero además, en la sociedad productora de mercancías, la producción de valores de uso está subordinada a la producción de valor, por tanto, la cara abstracta del trabajo suplanta a su cara útil, no sólo idealmente sino también en la práctica, esto es, la abstracción no es nada más el resultado de un proceso mental o formal sino que en los hechos así funciona. El carácter abstracto del trabajo condiciona prácticamente a su carácter útil (aunque es obvio que el primero no puede objetivarse sin el último, esto significa que ambas formas del trabajo se condicionan mutuamente, por ello el trabajo moderno es para Marx la articulación contradictoria de ambas –la forma natural y la forma social-; aquí, aunque hablamos separadamente de ellas lo hacemos solamente con el fin de entender la función básica de cada una de estas formas).

Esta es la razón por la cual en las sociedades modernas **la cara abstracta del trabajo** constituye **la forma esencial de la producción de la riqueza**, el factor determinante con base en el cual todas las sociedades actuales se constituyen y organizan. A través de él mediamos o entretejemos el conjunto de nuestras relaciones sociales. Es así como llegamos a la conclusión *contraintuitiva* de que el elemento abstracto es la sustancia históricamente

---

ideológicas de todo Occidente hacia la comunidad musulmana por los ataques terroristas del 9-11, en septiembre de 2001. Ver: Slavoj Žižek, *Bienvenidos al desierto de lo real*, Madrid, Akal, 2005, pp. 125.

concreta y, por lo tanto, real,<sup>108</sup> del mundo en que vivimos. ¿Cómo sucede esto? En el siguiente apartado explicaremos la intrincada relación entre lo abstracto y lo concreto que Marx elabora en la introducción de los *Grundrisse*. Esto lo haremos con el objetivo de esclarecer nuestra posición, la cual atenta directamente contra eso que el propio Marx llamó *locus communis*.

Pero por ahora, todavía queda despejar cualquier posibilidad de equívocos en nuestra exégesis sobre la naturaleza del trabajo moderno. Sobre el factor útil o natural del trabajo cabe aclarar que si éste fuera *independiente* de cada forma de sociedad, entonces Marx tendría una idea transhistórica del mismo. Marx pensaría como los economistas clásicos, es decir, su aproximación teórica al trabajo (útil) sería realizada con independencia de las formas históricas que éste reviste. Pero para Marx el trabajo útil es, más bien, *común* a todas las formas de sociedad. Ahora bien, que el trabajo útil sea común a todas las formaciones sociales no conlleva que sea independiente de ellas. Marx es consciente de que el trabajo cambia en cada formación social y en cada época, en consecuencia, estudia el concepto de trabajo útil desde un enfoque histórico.

¿Qué forma específica adquiere el trabajo útil en la sociedad capitalista? John Holloway aclara muy bien este argumento:

Aunque algún tipo de trabajo útil o actividad productiva es necesario en cualquier sociedad, toma diferentes formas en diferentes sociedades: no se halla fuera de las diferentes formas de sociedad. En la sociedad capitalista, los productos no son simplemente producidos como valores de uso: son producidos como mercancías, o sea, son producidos para el intercambio (...) Desde el punto de vista del intercambio, o sea, desde el punto de vista del valor, lo único que importa sobre el trabajo es su cantidad, no su cualidad o características particulares. El trabajo que produce valor no es trabajo útil o concreto, sino trabajo abstracto (...) <sup>109</sup>

---

<sup>108</sup> "Real" en el sentido de que es una sustancia que estructura o configura –tendencialmente- la totalidad de la vida moderna. Es obvio que el valor de uso de la mercancía –el cuerpo de ésta- existe por cuenta propia y obedece a leyes inmanentes a su constitución natural pero la configuración particular de los valores de uso, en el mundo moderno, viene decidida por la fuerza inmaterial del valor –una ley similar a la fuerza de la gravedad, invisible pero imposible de evitar-. Lo sorprendente, en todo caso, es el tipo de existencia que tiene el valor. Como ya hemos reflexionado en el capítulo anterior, el valor es una sustancia objetiva y abstracta, parasitaria del valor de uso –no goza de autonomía, depende del cuerpo de la mercancía para subsistir-, pero que al mismo tiempo somete a este cuerpo a su ley. Este carácter permanentemente contradictorio y escurridizo –espectral- es lo que distingue, en esencia, al valor.

<sup>109</sup> John Holloway, *Agrietar el capitalismo, el hacer contra el trabajo*, trad. Francisco T. Sobrino, Argentina, Herramienta, 2011, pp. 102-103.



Es obvio que el trabajo útil existe en cualquier formación social pero en la sociedad capitalista se desdobra en una forma social específica: la forma abstracta del trabajo. Por eso el trabajo útil solamente es tomado en cuenta como trabajo productivo si abstraemos sus cualidades específicas y lo juzgamos cuantitativamente, esto es, como trabajo abstracto.

## **2. Aclaraciones sobre la naturaleza general del trabajo en el pensamiento maduro de Marx (la “Introducción” a los *Grundrisse*)**

Aunque pareciera que en *El capital* Marx sostiene todavía un concepción transhistórica del trabajo como interacción eterna del hombre con la naturaleza, a partir de la cual condena a la sociedad burguesa, lo cierto es que su posición ha cambiado de manera esencial.<sup>110</sup> Si atendemos a los *Grundrisse* o *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política* –borrador de *El capital*- podemos entender con claridad el nuevo enfoque metódico de Marx sobre la cuestión. La crítica de Marx es ahora “una crítica *relativa* al trabajo en las condiciones del capitalismo”<sup>111</sup> y no una “una crítica del capitalismo *desde el punto de vista* del trabajo”.<sup>112</sup> Es decir, Marx ya no crítica a la sociedad burguesa desde una perspectiva ideal del trabajo entendido como autorrealización humana universal (pero enajenado en la sociedad burguesa), sino desde las contradicciones que la propia actividad laboral comporta y engendra en el seno de esta sociedad.

En la introducción a dichos apuntes datados entre 1857 y 1858, Marx se debate sobre el camino adecuado para emprender su objeto de estudio, a saber, la “moderna producción burguesa” y para ello toma primero en consideración la “producción material”. Para Marx, toda producción material individual está socialmente determinada y éste es el punto de partida de cualquier reflexión sobre la naturaleza de la producción en general. “Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: este es naturalmente el punto de partida.”<sup>113</sup>

---

<sup>110</sup> En nuestra caracterización del concepto de trabajo en el periodo maduro de Marx –desde los *Grundrisse* hasta *El capital*-, nos guiaremos por la exégesis de Postone y tomaremos como base de la crítica su idea de “marxismo tradicional”.

<sup>111</sup> Moishe Postone, “Teoría crítica y reflexividad histórica”, en Fischbach, Franck (ed.), *Marx. Releer El capital*, trad. Francisco López Martín, Madrid, Akal, 2012, p. 129.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>113</sup> Karl Marx, *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. I, trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2009, p. 3.

Con esto, Marx intenta poner punto final a las discusiones bizantinas de los economistas clásicos como Adam Smith y David Ricardo, que pretenden fundamentar la propiedad privada en una idea de la producción como actividad esencialmente individual. Si toda producción es, por naturaleza, producción de un individuo aislado, entonces, el individuo aislado está en el legítimo derecho –un derecho natural- de poseer cuanto haya producido sin la colaboración de otros y de hacer con el producto de su trabajo lo que le venga en gana (curiosamente, lo único que hace es negociarlo). Detrás de esta clase de argumentos se esconde la naturalización de la propiedad privada, esto es, la extensión de las relaciones de producción específicamente burguesas a todas las épocas de la historia. De este modo, los economistas clásicos intentan justificar el estado actual de las cosas. Por ejemplo, que el burgués sea burgués y el trabajador asalariado trabajador asalariado.

Y es que el individuo aislado del que hablan los economistas clásicos –inspirados en los intelectuales burgueses del siglo XVIII- no es simplemente un individuo solitario, que por accidente se encuentra al margen de la sociedad. Los economistas clásicos tratan de fundamentar la propiedad privada remontándose a un supuesto estadio histórico original en el cual el hombre habría existido como una mónada enfrentada a las fuerzas de la naturaleza. Este hombre atomizado habría subsistido por cuenta propia gracias a su inteligencia y astucia, pero también gracias a su trabajo, a su esfuerzo individual. El supuesto estadio histórico original sería el estado natural del hombre, por lo tanto, previo a la fundación de la sociedad, de la cultura y la civilización. Previo, en realidad, a la historia. Es por eso que el derecho a la propiedad privada es, de acuerdo con los economistas clásicos, un derecho natural, ahistórico, eterno.<sup>114</sup>

Pero esta idea del individuo aislado, de acuerdo con Marx, es el resultado de una abstracción ideológica; fruto, a la vez, de una época particular: la era moderna, la era de la “sociedad civil”. El individuo aparece ante los ojos modernos, entonces, únicamente como producto de la naturaleza y no en cuanto producto de la historia.

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 integrante de un conglomerado humano determinado y circunscrito. A los profetas del siglo XVIII, sobre cuyos hombros aún se apoyan totalmente Smith y Ricardo, este individuo del siglo XVIII –que es el

---

<sup>114</sup> Para mayores referencias, ver: Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Origen y Fundamentos del Poder Político*, trad. José Fernández Santillán, México, Grijalbo, 1985, pp. 135.

producto, por un lado, de la disolución de las formas de sociedad feudales y, por el otro, de las nuevas fuerzas productivas desarrolladas a partir del siglo XVI- se les aparece como un ideal cuya existencia habría pertenecido al pasado. No como un resultado histórico, sino como punto de partida de la historia.<sup>115</sup>

Sin embargo, cuando nos remontamos en la historia real no nos es posible observar individuos aislados. El hombre –el individuo productor- siempre aparece como parte de un cuerpo social, de una comunidad. El individuo es individuo porque se desarrolla en sociedad. Su individualidad y su humanidad son el resultado necesario de las prácticas sociales e históricas. Sobre esto, abunda Marx:

Cuanto más lejos nos remontamos en la historia, tanto más aparece el individuo –y por consiguiente también el individuo productor- como dependiente y formando parte de un todo mayor: en primer lugar y de una manera todavía muy enteramente natural, de la familia y de esa familia ampliada que es la tribu; más tarde, de las comunidades en sus distintas formas, resultado del antagonismo y de la fusión de las tribus. Solamente al llegar al siglo XVIII, con la “sociedad civil”, las diferentes formas de conexión social aparecen ante el individuo como un simple medio para lograr sus fines privados, como una necesidad exterior.<sup>116</sup>

Es decir, es hasta la llegada de la sociedad burguesa que el individuo es pensado como alguien que constituye su propio ser (su humanidad) por cuenta propia y sin la necesidad de interacción alguna con los demás. De esta manera, el pensamiento, el lenguaje, los rasgos del carácter y los conocimientos, habilidades, gustos e ideas son el resultado del trabajo interior; la identidad es una conquista del pensamiento puro tras refugiarse en el yo o sumergirse en el ego, totalmente independiente del mundo externo. Esta clase de comportamiento egoísta se encuentra desprovisto de lazos internos con los otros seres humanos y sólo se acerca a los semejantes por interés práctico. El individuo, en suma, constituye su propia identidad *in abstracto*, al margen de la historia y la sociedad.

Irónicamente, piensa Marx, la época que genera esta “imagen desprovista de fantasía”<sup>117</sup> del individuo aislado es aquella en la que las relaciones sociales han llegado al más alto nivel de desarrollo jamás visto. En la sociedad burguesa: “El hombre es, en el sentido más literal, un *zoon politikon*, no solamente un animal social, sino un animal que sólo puede

---

<sup>115</sup> Karl Marx, *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. I, trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2009, pp. 3-4.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 3.

individualizarse en la sociedad.”<sup>118</sup> Nunca como hoy, los diferentes individuos son tan dependientes entre sí en todos los ámbitos de la vida, públicos y privados. Afirmar con éxito la existencia individual requiere de mediadores especializados en las distintas actividades sociales: políticos, médicos, abogados, jueces, sacerdotes, profesores, tecnócratas, burócratas, burgueses, obreros, policías, militares y un largo etcétera.

En resumen, para Marx, la producción por parte de un individuo aislado, ajeno a la sociedad, es una hipótesis absurda sólo entendible debido al mecanismo particular con que funciona la ideología (algo que aquí no detallaremos). Este punto de vista ideológico es, en fin, el producto inevitable de aquella sociedad histórica –la moderna sociedad burguesa- en la que los individuos establecen relaciones sólo como productores privados, apartados, que compiten entre sí. Lo cual confiere una apariencia “natural” al carácter eminentemente contingente de la relación y un aspecto “individual” al principio social de la producción. De aquí se desprende el concepto equivocado del individuo como una partícula elemental enfrentada a toda clase de fuerzas exteriores y hostiles. Pero, como bien señala Marx: “Nada hay más insulso que el *locus communis* puesto a fantasear.”<sup>119</sup>

Lo que Marx reclama a los economistas clásicos es la eternización de relaciones de producción históricas, localizadas en un estadio determinado del desarrollo social. Toda producción es de carácter social, y la producción burguesa, basada en la propiedad privada, no es la excepción. “Por eso, cuando se habla de producción, se está hablando siempre de producción en un estadio determinado del desarrollo social, de la producción de individuos en sociedad.”<sup>120</sup> Una vez esclarecido lo anterior podemos, entonces, preguntarnos, ¿de qué hablamos cuando hablamos de la producción *a secas*? ¿Hablamos de la producción tal y como se ha desarrollado este proceso material a lo largo de la historia, en sus diferentes fases? O bien, ¿hablamos de “una determinada época histórica”; en nuestro caso, de la “moderna producción burguesa”? ¿O, quizá, hablamos de la “producción en general”, de sus rasgos compartidos en cualquier fase, ignorando las diferencias específicas e inconmensurables? Aclaremos, a continuación, este punto central de la investigación de Marx.

---

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 5.

## 2.1 La producción en general y la producción en un estadio determinado del desarrollo social

Sobre la naturaleza de la producción en general, apunta Marx: “Pero todas las épocas de la producción tienen ciertos rasgos en común, ciertas determinaciones comunes. La *producción en general* es una abstracción, pero una abstracción que tiene sentido, en tanto que pone realmente de relieve lo común, lo fija y nos ahorra así una repetición.”<sup>121</sup> Es decir, hablar de la producción en general es una abstracción que guía nuestra investigación y que, por lo tanto, es útil, pues nos ayuda a comprender adecuadamente, en sus rasgos esenciales, nuestro tema de estudio. Nos enseña, por ejemplo, a identificar a la producción como producción, esto es, a clasificar un fenómeno que recoge ciertas características –los elementos simples del proceso laboral- dentro del concepto de producción.

Con todo, no hay que perder de vista las diferencias inconmensurables por concentrarnos exclusivamente en lo general o lo común a toda producción. Cuando separamos las determinaciones comunes lo hacemos con la intención de observar con mayor detalle lo específico de cada producción, pues son estas diferencias esenciales las que fijan la naturaleza de un modo de producción determinado y explican las transformaciones y el desarrollo de la producción en sus distintas fases:

Sin embargo, lo *general* o lo común, extraído por comparación, es a su vez algo completamente articulado y que se despliega en distintas determinaciones. Algunas de éstas pertenecen a todas las épocas; otras son comunes sólo a algunas. [Ciertas] determinaciones serán comunes a la época más moderna y a la más antigua. Sin ellas no podría concebirse ninguna producción, pues si los idiomas más evolucionados tienen leyes y determinaciones que son comunes a los menos desarrollados, lo que constituye su desarrollo es precisamente aquello que los diferencia de estos elementos generales y comunes. **Las determinaciones que valen para la producción en general son precisamente las que deben ser separadas, a fin de que no se olvide la diferencia esencial por atender sólo la unidad**, la cual se desprende ya del hecho de que el sujeto, la humanidad, y el objeto, la naturaleza, son los mismos. **En este olvido reside, por ejemplo, toda la sabiduría de los economistas modernos que demuestran la eternidad y la armonía de las condiciones sociales existentes.**<sup>122</sup>

---

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 5. (Las negritas son nuestras).

Este pasaje pone en claro dos cosas sobre la producción, 1) que las “diferencias esenciales” son las que importan a la hora de construir una idea adecuada de la producción, pues aquello que la distingue y que explica su verdadera configuración, su desarrollo y sus cambios es precisamente eso que no entra en “lo general o lo común”. Y esto es así porque “no existe producción en general”.<sup>123</sup> Sólo existe la “producción en un estadio determinado del desarrollo social”.<sup>124</sup> 2) que lo que hay que hacer a un lado son aquellas “determinaciones comunes” que valen para la producción en general, pues, aunque siempre hay que tenerlas en cuenta, pueden generar una idea completamente equivocada sobre el tema, es decir, pueden hacernos creer que la producción material es, en esencia, invariable y que el modo de producción actual es básicamente el mismo que ha existido siempre (aunque con pequeñas diferencias meramente aparentes, que no guardan relevancia alguna para captar su realidad).

Así es como se ha llegado a pensar que el modo de producción capitalista sólo se distingue superficialmente de los anteriores modos de producción (en los instrumentos de producción más sofisticados, por ejemplo), pero que en el fondo se trata de una y la misma producción a lo largo de toda la historia. En opinión de Marx, cuando se toman en cuenta solamente los elementos comunes a toda producción, se corre el peligro de razonar en los términos descritos.

Un ejemplo. Ninguna producción es posible sin un instrumento de producción, aunque este instrumento sea sólo la mano. Ninguna es posible sin trabajo pasado, acumulado, aunque este trabajo sea solamente la destreza que el ejercicio repetido ha desarrollado y concentrado en la mano salvaje. El capital, entre otras cosas, es también un instrumento de producción, es también trabajo pasado objetivado. De tal modo, el capital es una relación natural, universal y eterna; pero lo es si de lado lo específico, lo que hace de un “instrumento de producción”, del “trabajo acumulado”, un capital.<sup>125</sup>

Aunque este razonamiento no es consecuencia de la simple ingenuidad, pues, de acuerdo con Marx, una estrategia “de moda” en los tratados de economía de su época que intentaban hacer ver las relaciones de producción específicamente capitalistas como relaciones naturales y sempiternas, consistía en incluir un capítulo introductorio dedicado a la producción en general. Marx ofrece como ejemplo el libro *Principios de economía política* del filósofo y

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>124</sup> Marx, *Loc.cit.*

<sup>125</sup> Karl Marx, *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. I, trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2009, p. 5.

economista utilitarista John Stuart Mill.<sup>126</sup> En este tipo de obras se abordan las “condiciones generales de la producción” sin las cuales ésta no es posible y se indican sus “momentos esenciales” (las determinaciones comunes). Y por ello, Marx nos advierte:

Pero no es esto lo único que realmente interesa a los economistas en esta parte general. Se trata más bien –véase por ej. el caso de Mill- de presentar a la producción, a diferencia de la distribución, etc., como regida por leyes eternas de la naturaleza, independientes de la historia, ocasión esta que sirve para introducir subrepticamente las relaciones burguesas como leyes naturales inmutables de la sociedad in abstracto. Esta es la finalidad más o menos conciente de todo el procedimiento (...) haciendo abstracción de su relación real (...) extraer los caracteres comunes, así como es posible confundir o liquidar todas las diferencias históricas formulando *leyes humanas universales*.<sup>127</sup>

La formulación de leyes universales y eternas en el terreno de lo humano (histórico y social), es ideología disfrazada de ciencia. Marx no niega que existan rasgos comunes a toda producción a lo largo de la historia pero estas similitudes siempre se dan desde las particularidades (las diferencias) constitutivas de una sociedad determinada. Sin estas diferencias esenciales se pierde el sentido real de la producción, pues elimina su carácter histórico concreto. Por ejemplo, si bien la propiedad, entendida como *apropiación*, es una condición de la producción (pues “Toda producción es apropiación de la naturaleza por parte del individuo en el seno de una determinada sociedad”<sup>128</sup>), no podemos identificar, sin embargo, la apropiación del fuego por parte de un hombre de la edad de piedra con la moderna propiedad privada. Sobre esto, Marx sentencia:

Cuando se reducen estas trivialidades a su contenido real, éstas expresan más de lo que saben sus predicadores. A saber, toda forma de producción engendra sus propias instituciones jurídicas, su propia forma de gobierno, etc. La rusticidad e incomprensión consisten precisamente en no relacionar sino fortuitamente fenómenos que constituyen un todo orgánico, en ligarlos a través de un nexo meramente reflexivo (...) Para resumir: todos los estadios de la producción tienen caracteres comunes que el pensamiento fija como determinaciones generales,

---

<sup>126</sup> John Stuart Mill, *Principios de economía política, con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social*, trad. Teodoro Ortíz, México, FCE, 1943, pp. 53-58.

<sup>127</sup> Karl Marx, *op. cit.*, p. 7.

<sup>128</sup> Karl Marx, *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. I, trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2009, p. 7.

pero las llamadas *condiciones generales* de toda producción no son más que esos momentos abstractos que no permiten comprender ningún nivel histórico concreto de la producción.<sup>129</sup>

La abstracción fuera de rasgos en apariencia comunes a todas las épocas es una práctica meramente mental que arroja nula comprensión sobre la complejidad de la producción. Nos hace equiparar, por ejemplo, al esclavo, al siervo y al trabajador asalariado sin reparar en sus diferencias fundamentales. Para entender a estas tres clases distintas de productores hay que captar los contenidos concretos de cada forma de producción, las peculiaridades históricas y sociales bajo las cuales producen –su relación con el orden jurídico, político, moral, científico y tecnológico, etcétera-.

En conclusión: hablar solamente de la producción en general no sirve de gran cosa, hay que aterrizarla en su especificidad histórica. Sólo entonces podremos entender la “producción general” que domina nuestra época pero ahora como una totalidad articulada, es decir, como un “organismo social determinado”. No hay que confundir la generalidad abstracta con la realidad. En pocas palabras: lo abstracto sólo adquiere un sentido desde lo concreto.

## **2.2 Las categorías simples y las categorías concretas**

Si la generalidad abstracta no es la realidad, y, en consecuencia, el trabajo en general no existe, entonces ¿por qué Marx identifica el trabajo abstracto simple con el modo de producción específico de la sociedad burguesa? ¿En qué se sostiene esta relación de identidad? Para empezar, ¿qué entiende Marx por “simple” y qué por “concreto”? Marx habla al menos en dos sentidos de lo simple y lo concreto. Por un lado, Marx menciona a las “categorías simples” y las “categorías concretas” cuando debate sobre el método correcto para su investigación; y por el otro, cuando se refiere a los elementos comunes entre múltiples cosas o fenómenos los llama “determinaciones generales o comunes” (también los llama “rasgos comunes”, “caracteres comunes”, “elementos comunes” y “momentos esenciales”, en distintas ocasiones) y nombra “diferencias esenciales” a los rasgos particulares e inconmensurables de estas mismas cosas y fenómenos. En el primer sentido, entonces, Marx habla de lo simple y lo concreto en términos exclusivamente metodológicos (el método analítico y el sintético). En la segunda acepción lo hace en términos ontológicos (es el mundo el que importa). Analicemos la primera formulación.

---

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 8.



Al comienzo del apartado dedicado a “El método de la economía política” en los *Grundrisse*, Marx reflexiona sobre el punto de partida de su investigación. ¿Hay que partir de la realidad misma, en toda su complejidad? O bien, ¿es mejor seleccionar ciertos aspectos de esta realidad y desde ahí tratar de comprender la totalidad? Pero, para pensar se requiere de conceptos, si no, ¿de qué otro modo podemos aprehender la vida en su continuo y confuso devenir? Vivir inmerso en el mundo de las intuiciones inmediatas y las representaciones empíricas espontáneas y desordenadas no nos permite entender todo aquello que acontece. Por eso cualquier investigación científica requiere de las categorías como herramientas teóricas, hermenéuticas, que ayuden a comprender el objeto de estudio –la realidad–.

Existen categorías que contienen a otras categorías que no presuponen nada más. Estas últimas son las categorías simples, las primeras son las categorías concretas. Las categorías simples, entonces, son términos abstractos y básicos, generales pero determinantes de las categorías concretas –las cuales no nos ofrecen una visión clara de las cosas, son abigarradas–. Las categorías concretas son el correlato de la representación empírica espontánea y aunque constituyen el punto de partida real en el ascenso hacia el conocimiento, si nos estancamos en ellas no pasaremos de tener una percepción vulgar y común de las cosas –son las ideas ordinarias e irreflexivas, del sentido común, que tenemos de las cosas, por ejemplo, la creencia de que la tierra es plana basada en nuestra mera percepción sensorial–. Las categorías simples, en cambio, son producto del análisis de estas representaciones plenas y justifican su comportamiento, pues son el último peldaño en este proceso analítico del pensamiento –la idea de su forma ovalada basada en cálculos y relaciones con otros planetas y astros–. Pero Marx, lo ilustra mejor:

Parece justo comenzar por lo real y lo concreto, por el supuesto efectivo; así, por ej., en la economía, por la población que es la base y el sujeto del acto social de la producción en su conjunto. Sin embargo, si se examina con mayor atención, esto se revela [como] falso. La población es una abstracción si se deja de lado, p. ej., las clases de que se compone. Estas clase son, a su vez, una palabra huera si desconozco los elementos sobre los cuales reposan, p. ej., el trabajo asalariado, el capital, etc. Estos últimos suponen el cambio, la división del trabajo, los precios, etc. El capital, por ejemplo, no es nada sin trabajo asalariado, sin valor, dinero, precios, etc. Si comenzara, pues, por la población, tendría una representación caótica del conjunto y, precisando cada vez más, llegaría analíticamente a conceptos cada vez más simples: de lo concreto representado llegaría a abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples. Llegado a este punto, habría que reemprender el viaje de retorno,

hasta dar de nuevo con la población, pero esta vez no tendría una representación caótica de un conjunto, sino una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones.<sup>130</sup>

A partir de las categorías simples es posible rearmar las distintas piezas de este rompecabezas que es el mundo (procedimiento sintético) pero esta vez de una manera en la que sabemos por qué cada pieza ocupa el lugar que ocupa, cuál es la relación que guarda con otras piezas aparentemente inconexas y qué imagen específica reproduce el rompecabezas completo (la totalidad concreta, el punto de llegada del proceso de conocimiento). Siguiendo nuestro ejemplo, la conclusión sería que es la tierra, junto con otros planetas, la que se mueve alrededor del sol dentro de un sistema solar, etcétera.

Este último es, manifiestamente, el método científico correcto. Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación. En el primer camino, la representación plena es volatilizada en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento.<sup>131</sup>

Aquí, Marx distingue lo concreto *en sentido ontológico* de lo concreto *en sentido metodológico* mediante su aparición respectiva en dos momentos diferentes del proceso de conocimiento. En sentido ontológico, aparece como “representación plena” (primer momento) y verdadero punto de partida, aunque es una representación irreflexiva y caótica, por lo mismo, “volatilizada”, abstraída en el proceso del conocimiento. En sentido metodológico, lo concreto se manifiesta como “síntesis de las múltiples determinaciones” o “unidad de lo diverso”. La articulación de las distintas categorías simples edifican una totalidad concreta en el pensamiento que constituye el punto de llegada del proceso de conocimiento de lo real (segundo momento).

Esta clasificación artificial de lo concreto en metodológico y ontológico es útil para no caer en falsas ideas sobre este concepto, pues aunque el proceso de síntesis en una totalidad concreta resulte adecuado como explicación de la realidad, esto no significa que la idea y lo

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>131</sup> *Ibid.* Este pasaje de Marx explica con suma claridad, por cierto, por qué decide comenzar *El capital* con el análisis de la mercancía; unidad básica de la sociedad burguesa, a partir de la cual es posible articular orgánicamente (como una totalidad concreta) la representación en un principio caótica del mundo moderno.

real se identifiquen. Lo real es autónomo. El universo del pensamiento no es el universo real y el proceso de formación de las categorías simples y concretas no se corresponde necesariamente con el proceso de formación de la realidad. "(...) el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual. Pero esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo."<sup>132</sup>

La categoría más simple de la sociedad productora de mercancías, el "valor" (de cambio), por ejemplo, supone, en los hechos, a la sociedad burguesa, es decir, a la población que produce en determinadas circunstancias –bajo ciertas relaciones políticas y jurídicas, etc.-. En este sentido, el valor es un fenómeno que solamente puede existir en calidad de "relación unilateral y abstracta"<sup>133</sup> como parte de una totalidad concreta dada de antemano (primer momento). El valor no se explica ni tiene razón de ser sin la existencia de la sociedad burguesa. Sin embargo, como categoría, la más simple de todas, el valor posee "una existencia antediluviana",<sup>134</sup> anterior a la totalidad concreta (segundo momento). El valor, en este otro sentido, tiene prioridad lógica y heurística –que no ontológica- puesto que hace posible la articulación teórica de la sociedad burguesa.

Cuándo una categoría económica es simple y cuándo es concreta es una cuestión relativa al momento de su aparición. No hay categorías económicas simples o concretas definidas con anticipación a su objeto de estudio. Hay que aterrizar en el suelo firme de cada sociedad para determinar el estatus de las categorías. No obstante, el hecho de que las categorías simples sean históricamente anteriores o posteriores a las concretas *no* revela en modo alguno su poder explicativo. Lo que determina esta capacidad es, de nuevo, su prioridad lógica y heurística –las deducciones y conexiones que se pueden establecer a partir de ella-. La precocidad histórica, por lo tanto, no es reveladora por sí misma y no es necesario tomarla en cuenta en el orden explicativo. La fuerza lógico-heurística de la categoría se antepone a su peso histórico -a su acta de nacimiento-. La verdad de una sociedad no se fija haciendo un recuento puntual de su desarrollo histórico sino estableciendo cuáles son sus elementos constitutivos esenciales. ¿No es esta la razón por la cual Marx comienza su investigación en

---

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>133</sup> *Ibid.*

<sup>134</sup> *Ibid.*

*El capital* con el análisis de la mercancía? Categoría, por lo demás, muy posterior a la de “producción”, por ejemplo.

Pero estas categorías simples, ¿no tienen una existencia histórica o natural autónoma, anterior a las categorías concretas? Ça dépend. Por ejemplo, Hegel tiene razón en comenzar la filosofía del derecho con la posesión, ya que constituye la relación jurídica más simple del sujeto. Pero no existe posesión antes de la familia o de las relaciones de dominación y servidumbre, que son relaciones mucho más concretas. En cambio, sería justo decir que existen familias, tribus, que se limitan a *poseer*, pero que no tienen *propiedad*. Frente a la propiedad, la relación de simples comunidades de familias o de tribus aparece como la categoría más simple. En la sociedad de un nivel más elevado la propiedad aparece como la relación más simple dentro de una organización desarrollada. Pero el sustrato más concreto, cuyo vínculo es la posesión, está siempre supuesto. Puede imaginarse un salvaje aislado que sea poseedor. Pero en este caso la posesión no es una relación jurídica. No es exacto que la posesión evolucione históricamente hacia la familia. Por el contrario, ella presupone siempre esta “categoría jurídica más concreta”.<sup>135</sup>

Ahora bien, con respecto a la segunda formulación sobre el uso de los términos “simple” y “concreto” –el sentido ontológico–, nótese que Marx siempre habla de “determinaciones” para referirse a los elementos comunes o generales de las cosas. De acuerdo con la interpretación de Enrique Dussel:

Las determinaciones son para Marx –como para Hegel– lo que para Aristóteles era definido como la “forma” (*morfé*): momento esencial de la cosa. La constitución real de la cosa, puede, por su parte, ser abstraída o separada para construir con ella la esencia *conocida* o “en la cabeza” de la misma cosa. Son determinaciones esenciales aquellas que son comunes a todas las cosas que dicen ser las mismas –o de las que se dice que son lo mismo. Estas notas o determinaciones reales, esenciales de la cosa, son abstraídas o *fijadas* (*fixiert*) a fin de ser *pensadas* (*denken kassen*).<sup>136</sup>

Es decir, las determinaciones esenciales (ontológicas) son las que permiten postular categorías simples (herramientas teóricas). Las “diferencias esenciales”, esto es, las particularidades inconmensurables de las cosas, entonces, serían el referente externo de las categorías concretas, sujetas o limitadas a las circunstancias.

---

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>136</sup> Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx, un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI, 1985, pp. 32-33.

Pero, volviendo a nuestro tema principal, ¿qué clase de categoría sería el “trabajo”? En la lectura de Dussel, el trabajo es entendido por Marx como una categoría simple. Y Dussel menciona cierto número de determinaciones esenciales, que, según él, para Marx constituirían la producción en general: “En el caso de la producción esas determinaciones son: un *sujeto* que produce, que trabaja (la humanidad); un *objeto* trabajado, materia universal o naturaleza; un *instrumento* con el que se trabaja (...) un *trabajo pasado*, acumulado (*aufgehäuften Arbeit*). Éstas son las determinaciones en general, más abstractas o esenciales, de toda producción posible.”<sup>137</sup>

¿Qué dice en realidad Marx sobre esto? “El trabajo parece ser una categoría totalmente simple”, apunta. “También la representación del trabajo en su universalidad –como trabajo en general- es muy antigua”<sup>138</sup>, añade luego. Enseguida de la suposición de que el trabajo sería una categoría totalmente simple, Marx contra argumenta: “Y sin embargo, considerado en esta simplicidad desde el punto de vista económico, el “trabajo” es una categoría tan moderna como las relaciones que dan origen a esta abstracción simple.”<sup>139</sup> ¿Por qué esta concepción del trabajo es típicamente moderna? Abordemos a continuación esta conclusión.

### **2.3 Las categorías simples y concretas, y su relación con el concepto de trabajo**

Entender el trabajo como categoría totalmente simple es el resultado del desarrollo histórico de la producción de la riqueza material, a decir de Marx. La concepción del trabajo en general como fuente de la riqueza en general es la expresión particular de la sociedad más desarrollada hasta nuestros días, y para llegar a esta abstracción simple tuvieron que pasar muchos sistemas económicos cada vez más apartados de formas muy limitadas de producción de la riqueza material, identificadas con una actividad productiva concreta.

El monetarismo, p. ej., pone todavía, de un modo completamente objetivo, la riqueza en el dinero, como cosa exterior a sí misma. Frente a este punto de vista se dio un gran progreso cuando el sistema manufacturero o comercial transfirió la fuente de la riqueza del objeto a la actividad subjetiva, al trabajo comercial o manufacturero, pero concibiendo todavía esta actividad siempre bajo el aspecto limitado de una actividad productora de dinero. Frente a este sistema, [se produjo otro progreso con] el sistema fisiocrático que considera como creadora de la riqueza

---

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>138</sup> Karl Marx, *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858*, Vol. I, trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2009, p. 24.

<sup>139</sup> *Ibid.*

una forma determinada de trabajo –la agricultura- y concibe el objeto mismo no ya bajo el disfraz del dinero, sino como producto en general, como resultado general del trabajo. Todavía este producto, en razón de la naturaleza limitada de la actividad, es siempre un producto determinado de la naturaleza, un producto agrícola, un producto *par excellence* de la tierra.<sup>140</sup>

La idea del trabajo como algo totalmente abstracto y simple no brotó de la nada o por generación espontánea, es el producto histórico de la reflexión de los economistas sobre la naturaleza de la producción con base en las prácticas sociales dominantes (sean o no concientes de ello). Por lo mismo no es gratuito que los monetaristas –en la época en que la actividad económica procuraba casi exclusivamente el atesoramiento de oro y plata- identificaran la fuente de la riqueza material con un objeto externo: el dinero. Cuando las prácticas sociales productoras de la riqueza cambiaron, también cambió la idea de la producción. Es así que los sistemas económicos manufacturero y comercial, en donde abiertamente el trabajo humano echa a andar la maquinaria y la sostiene, ubicaron la fuente de la riqueza ya no en una cosa sino en la actividad propiamente humana –interiorizaron la fuente de la riqueza-. Aunque el trabajo humano se entendió exclusivamente como productor de dinero y no de riqueza en general. La forma de la riqueza –su objeto- se limitó a la forma de la actividad preponderante para la producción de esta riqueza. La actividad generadora de la riqueza determina qué objeto cuenta como riqueza. Cuando predomina la actividad agrícola, por ejemplo, los productos de la tierra son la forma de la riqueza y la agricultura la fuente creadora de esta riqueza. El trabajo es, por excelencia, trabajo agrícola.

No fue sino hasta la entrada de lleno en la economía moderna –actividad enfocada exclusivamente en la producción de mercancías para su intercambio- que la fuente de la riqueza y su objeto adquirieron un carácter general. Esto debido a que en la economía moderna cualquier trabajo es acreditado como fuente creadora de riqueza siempre y cuando sea un trabajo productor de mercancías. Y ninguna mercancía se identifica con un producto concreto (ni con el dinero ni con la tierra, etcétera). Lo que interesa de la mercancía es su valor, y el valor –como ya hemos observado- es abstracto.

Un inmenso progreso se dio cuando Adam Smith rechazó todo carácter determinado de la actividad creadora de riqueza considerándola simplemente como trabajo; ni trabajo manufacturero, ni trabajo comercial, ni agricultura, sino tanto uno como otro. Con la universalidad abstracta de la actividad creadora de riqueza, se da al mismo tiempo la universalidad del objeto

---

<sup>140</sup> *Ibid.*, pp. 24-25.

determinado como riqueza, como producto en general, o, una vez más, [como] trabajo en general, pero como trabajo pasado, objetivado. La dificultad o importancia de esta transición la prueba el hecho de que el mismo Adam Smith vuelve a caer de cuando en cuando en el sistema fisiocrático.<sup>141</sup>

La abstracción del trabajo, entonces, no es simplemente el resultado del desarrollo teórico alcanzado hasta el día de hoy. No se trata del descubrimiento reciente de una verdad ancestral, simple y universal. Es consecuencia, no sólo de la reflexión sobre el tema, sino del desarrollo histórico y real de la producción en sus distintas fases. Desarrollo que ha alcanzado un nivel de complejidad indiferenciado y global en la sociedad moderna. En esta sociedad cualquier clase de actividad humana cuenta como trabajo productivo siempre y cuando produzca mercancías. No existe, pues, un género de trabajo privilegiado que esté por encima del resto. La producción se ha extendido de tal manera y se ha vuelto tan compleja y rica que necesita de múltiples talentos productivos. En resumen, este desarrollo conquistado ha hecho del concepto de trabajo algo totalmente simple.

Podría parecer ahora que de este modo se habría encontrado simplemente la expresión abstracta de la relación más simple y antigua, en que entran los hombres en tanto productores, cualquiera que sea la forma de la sociedad. Esto es cierto en un sentido. Pero no en el otro. La indiferencia frente a un género determinado de trabajo supone una totalidad muy desarrollada de géneros reales de trabajos, ninguno de los cuales predomina sobre los demás. Así, **las abstracciones más generales surgen únicamente allí donde existe el desarrollo concreto más rico**, donde un elemento aparece como lo común a muchos, como común a todos los elementos. Entonces, deja de poder ser pensado solamente bajo una forma particular.<sup>142</sup>

Ya es posible entender con claridad nuestra afirmación previa de que lo abstracto es lo concreto, y por lo tanto, lo real en el mundo moderno. Lo concreto entendido como una forma social e históricamente determinada de la actividad productiva (puesto que la producción en general, de acuerdo con Marx, no existe; y la producción en un estadio determinado del desarrollo social es la única real). El trabajo abstracto, como ya habíamos afirmado, es la forma realmente existente de la producción de la riqueza moderna. Pero su carácter abstracto se debe también a la movilidad, a la facilidad con que los individuos pasan de un trabajo a otro sin mayor problema. Esta indiferencia *real* hacia una clase particular de trabajo hace de

---

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>142</sup> *Ibid.* (Las negritas son nuestras).

su abstracción algo más que una simple síntesis mental, teórica, del conjunto de trabajos concretos, y lo vuelve un acontecimiento objetivo y cotidiano.

Por otra parte, esta abstracción del trabajo en general no es solamente el resultado intelectual de una totalidad concreta de trabajos. La indiferencia por un trabajo particular corresponde a una forma de 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 cuanto 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 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.** De este modo, **la abstracción más simple que la economía moderna coloca en el vértice, y que expresa una relación antiquísima y válida para todas las formas de sociedad, se presenta no obstante como prácticamente cierta** en este [grado de] abstracción sólo como categoría de la sociedad moderna.<sup>143</sup>

Cabe destacar la mención de Marx de que el trabajo, desde el punto de vista individual, ha dejado de ser un rasgo singular y esencial del hombre, determinante de su vida y existencia personal. El trabajo para los individuos ya no es una forma de vida, ya no los define, ya no confecciona su identidad. Ahora es algo completamente ajeno al trabajador, pues ya es indiferente desarrollar habilidades especiales o carecer de ellas.

La novela *Factótum*<sup>144</sup> del escritor norteamericano Charles Bukowski, ilustra con crudeza y sin presunción esta observación de Marx. En ella, el protagonista, Henry Chinaski, un antihéroe moderno -solitario y alcohólico, mordaz, descreído, realista en exceso, obsesionado con el sexo y decepcionado de las mujeres y el amor; sin mayores ambiciones ni metas que

---

<sup>143</sup> *Ibid.*, pp. 25-26. (Las negritas son nuestras).

<sup>144</sup> Charles Bukowski, *Factótum*, trad. Jorge Berlanga, Barcelona, Anagrama, 1989, pp. 192. Una muestra de la indiferencia hacia cualquier cualidad especial del trabajo la atestiguamos en las siguientes líneas de la novela de Bukowski, en donde el protagonista –Henry Chinaski– acude con desgana a una entrevista de trabajo: “Algunos trabajos eran increíblemente fáciles de conseguir. Recuerdo un sitio en el que entré, me senté en una silla y bostecé. El tipo que estaba detrás del escritorio me preguntó: -¿Sí, qué desea usted? -Mierda –contesté–, creo que necesito un trabajo. –Contratado.” (pp. 148-149). Y algunas páginas más adelante podemos observar que esta indiferencia por cualquier género de oficio significa también la indiferencia hacia los individuos concretos, mera *fuerza de trabajo abstractamente humana*: “Pensé que estaba muy bien que hubiera tantas vacantes de trabajo, aunque también me preocupaba un poco –probablemente harían que nos enfrentáramos de alguna manera. La ley del más fuerte. En América siempre había gente buscando trabajo. Siempre había un montón de cuerpos utilizables para reemplazar a otros-.” (p. 155).



no sea sobrellevar el día a día pero cuyo sueño secreto es ser escritor- salta de un empleo a otro distinto sin ninguna dificultad. En los Estados Unidos de la Segunda Guerra Mundial cualquiera es bueno para el puesto vacante. Cualquiera puede ejecutar las tareas encomendadas. Esto hace que el protagonista no le guarde ninguna clase de respeto al trabajo, que incluso lo desprecie y le dé lo mismo si lo que hace está bien o mal hecho, si aprende algo de eso o no. Lo que en verdad importa es saber si el trabajo en turno está bien o mal pagado. Pero el trabajo como tal no tiene sentido y sólo consume el tiempo vital; es un mal necesario, algo inevitable si se quiere llegar al final del mes.

El trabajo moderno es para el norteamericano ordinario, en pocas palabras, un fardo que doblega el alma de los hombres, y el trabajador asalariado es el animal de carga que tiene que llevarlo a cuestas, vencido. “Factótum”, por cierto, es la locución latina para referirse al mil usos, aquel individuo que se presta a todo género de oficios, que sirve para acometer cualquier tarea indistintamente. **El trabajo abstracto es trabajo enajenado.** Algo completamente extraño para el trabajador. No es casual, pues, que Marx ubique en los Estados Unidos al trabajo en su forma más desarrollada.

Este ejemplo tomado de la literatura nos ayuda a comprender mejor la naturaleza del concepto general del trabajo, y si bien éste tiene validez práctica y utilidad teórica, no hay que perder de vista que es un producto netamente moderno circunscrito a un lugar y marcado con una fecha de nacimiento. Por lo tanto, los límites de este concepto son los límites de su mundo: la era moderna. Cualquier intento de hacer de él una categoría universal y válida para todas las épocas es fallido.

Cabe aclarar que, **Marx no postula la definición del trabajo como categoría simple, como piensa Dussel, entre otros. Él está aludiendo a los economistas clásicos cuando traza la definición de la producción en general. Son ellos los que creen que todo trabajo está constituido de cierto número de determinaciones esenciales.** Basta con leer atentamente y sin prisas las palabras preliminares de Marx cuando habla de la producción:

*Antes de seguir adelante con el análisis de la producción, es necesario examinar los diferentes rubros con que los economistas la asocian. La primera idea que se presenta de inmediato es la siguiente: en la producción los miembros de la sociedad hacen que los productos de la naturaleza resulten apropiados a las necesidades humanas (los elaboran, los conforman) (...) La producción aparece así como el punto de partida (...) En la producción, la persona se objetiva*

(...) La producción es el término universal (...) La producción está *determinada por leyes de la naturaleza* (...).<sup>145</sup>

Y más adelante, agrega:

Ricardo, que se ha esforzado por concebir a la producción moderna en su organización social determinada y que es el economista de la producción par excellence, declara precisamente por esa razón que *no* es la producción, sino la distribución el verdadero tema de la economía moderna. Una vez más se evidencia el absurdo de *los economistas*, que *presentan a la producción como una verdad eterna y relegan la historia al campo de la distribución*.<sup>146</sup>

Pensar que las determinaciones esenciales de la producción demuestran que la producción “está determinada por leyes de la naturaleza”, es hacer de la producción un hecho natural, y por lo tanto, eterno, fuera de la economía (un acto social) y de la historia. Para evitar este absurdo Marx acota la idea de las determinaciones esenciales a momentos específicos del desarrollo histórico: “(...) efectivamente la producción tiene sus propias condiciones y sus supuestos *pueden aparecer como hechos naturales*. El mismo proceso de producción los transforma de naturales en históricos; si para un período aparece como supuesto natural de la producción, para otro período, en cambio, constituyen su resultado histórico”.<sup>147</sup> Para Marx, la idea del trabajo en general es producto de la sociedad de su tiempo, en donde el trabajo ha adquirido un nivel de desarrollo y complejidad jamás visto. Por eso es posible postular esta categoría abstracta simple. Sobre la pertinencia del concepto general del trabajo, comenta Marx: “Este ejemplo del trabajo muestra de una manera muy clara cómo incluso las categorías más abstractas, a pesar de su validez –precisamente debido a su naturaleza abstracta- para todas las épocas, son no obstante, en lo que hay de determinado en esta abstracción, el producto de condiciones históricas y poseen plena validez sólo para estas condiciones y dentro de sus límites.”<sup>148</sup>

La abstracción pura del trabajo es una expresión específicamente moderna, y por ende, no podemos concluir que en todo otro periodo de la historia se le haya entendido de la misma manera. A nosotros dicha abstracción nos sirve para explicar estadios anteriores de la

---

<sup>145</sup> Karl Marx, *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. I, trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2009, pp. 8-9. (Las cursivas son nuestras).

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 17. (Las cursivas son nuestras).

<sup>147</sup> *Ibid.* (Las cursivas son nuestras).

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 26

producción pero esto sólo se debe a que nuestra época contiene –en calidad de ruinas– remanentes de las épocas pasadas. No hay que olvidar que somos producto de la historia y esto significa que nuestro andamiaje y composición actual son el resultado de un largo proceso que contiene elementos muy antiguos. Por lo mismo, es la luz presente la que en realidad ilumina el pasado y no al revés –el hombre de hoy es el que posibilita una explicación de sus ancestros, es decir, es el que permite entender al ancestro como ancestro-. El pasado, pues, no está totalmente muerto, pervive parcialmente en el presente. Por eso es posible entenderlo. Si el pasado hubiera desaparecido del todo no habría modo alguno de pensarlo. Lo que permite reconstruirlo e identificarnos con él son las piezas que nos quedan. Pero el pasado como tal es un recoveco oscuro que alumbramos siempre con el fuego reciente, y sólo después de esto puede su sombra proyectada acecharnos.

La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena, etc. **La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono.** Por el contrario, los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores pueden ser comprendidos sólo cuando se conoce la forma superior. **La economía burguesa suministra así la clave de la economía antigua,** etc.<sup>149</sup>

Es en relación con lo más desarrollado que lo menos desarrollado cobra verdadero sentido. Por lo mismo, los rasgos que comparten entre sí lo más desarrollado y lo menos desarrollado tienen que ser los más elementales. Esta es la razón de que los elementos simples de la compleja producción moderna sean los mismos elementos que los del trabajo antiguo, pues aquello que permite entender a la producción más remota como producción es precisamente la producción presente.

En suma, para Marx, hay que abordar toda cuestión sobre la producción siempre desde un estadio determinado del desarrollo social; hablar de la producción en general sólo tiene validez si no se olvida lo anterior. Ahora bien, en la era moderna la categoría abstracta simple del trabajo y la producción entendida como *totalidad concreta* (la concepción orgánica, social e históricamente específica del trabajo) coinciden; y coinciden porque, en la práctica, el trabajo históricamente específico es el trabajo abstracto. La idea pura se identifica con su

---

<sup>149</sup> *Ibid.*

contenido real. Este absurdo es el absurdo de la modernidad. Queda en claro que Marx no recurre ya al concepto transhistórico del trabajo (el trabajo útil en general) para, desde ahí, lanzar su crítica moral a la sociedad burguesa, sino que ahora critica el papel del trabajo -en su configuración histórica específica, es decir, como trabajo abstracto- como mediador universal de esta sociedad.

El concepto transhistórico del trabajo, en todo caso, es una herramienta teórica válida únicamente para la sociedad moderna, pues es producto de las condiciones específicas de esta sociedad. En *El capital* hay un par de comentarios que definen bien la posición de Marx al respecto. En el capítulo primero, cuando Marx discute la naturaleza del valor de uso, aclara que el trabajo útil en general o la utilidad en general no existe: “La utilidad de una cosa hace de ella un valor de uso. Pero esta utilidad no flota por los aires. Está condicionada por las propiedades del cuerpo de la mercancía, y no existe al margen de ellas.”<sup>150</sup> Y al comienzo del capítulo XIV de la misma obra, señala el carácter netamente metodológico del concepto transhistórico del trabajo: “En un principio examinamos el *proceso de trabajo* (...) de manera abstracta, independientemente de sus formas históricas, como un proceso entre el hombre y la naturaleza.”<sup>151</sup>

Marx tacha claramente de ideológica cualquier formulación de leyes eternas y universales en el terreno de lo humano. Por eso, pensar que las determinaciones esenciales de la producción (con base en las cuales se construye el concepto transhistórico del trabajo) son leyes de la naturaleza es hacer de la producción un hecho natural y eterno, es decir, saca a la producción de la economía (un acto social), y por lo tanto, de la historia. Este es un procedimiento netamente ideológico. Ciertamente, el trabajo está condicionado por la naturaleza y sus leyes pero el trabajo, de revés, mete a la naturaleza –cada vez que la interviene- en el escenario de la historia.

La reflexión elaborada sobre el concepto transhistórico del trabajo es significativa porque nos permite comprender que la crítica madura de Marx no es una crítica (moral) que vaya desde el (ideal del) trabajo *hacia* la sociedad burguesa, sino que consiste en una crítica (dialéctica) *al* trabajo mismo como el soporte de *esta* sociedad. La crítica es dialéctica porque Marx, al abordar el estudio del trabajo en términos históricos específicos (ni universal ni sempiterno),

---

<sup>150</sup> Karl Marx, *El capital*, trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2007, tomo I, vol. 1, p. 44.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 615.

revela su carácter peculiar, esto es, saca a la luz el *desdoblamiento espectral*<sup>152</sup> y contradictorio del trabajo moderno, pues los dos aspectos que lo componen –trabajo abstracto y trabajo útil– se niegan mutuamente. La crítica exhibe estas contradicciones pero también nace de ellas.

---

<sup>152</sup> El trabajo moderno se asemeja a lo que se conoce vulgarmente como “desdoblamiento del cuerpo” o “experiencia extracorporal”. En la ciencia médica, se reconoce como un trastorno neuronal (y nervioso) a la experiencia o sensación de que el “espíritu” se separa del cuerpo y de que, por tanto, el agente de la percepción ocupa dos lugares distintos a la vez: uno concreto y otro espectral. Esta experiencia de duplicación o desdoblamiento es el efecto de ciertas alteraciones del sistema neuronal producidas, por lo regular, por factores externos (estrés excesivo o consumo de alucinógenos, por ejemplo). Por otra parte, el desdoblamiento del cuerpo es considerado por el vulgo como un fenómeno paranormal o sobrenatural. Ahora bien, para Marx, el desdoblamiento del trabajo (añadamos también en nuestro comentario al producto del trabajo: la mercancía, desdoblada en valor y valor de uso) es producto de alteraciones externas en la producción –el carácter privado de la producción es circunstancial y ajeno a la producción en sí-. Marx, creemos, podría tener en mente la acepción esotérica del desdoblamiento del cuerpo cuando describe al trabajo como actividad productiva desdoblada, ya que entiende este carácter bifacético de manera crítica, y en relación con el fetichismo reinante en el mundo moderno. Para un estudio científico del tema, véase: Aspell, Jane; Blank, Olaf. “Understanding the out-of-body experience from a neuroscientific perspective”, en Craig D. Murray (ed.), *Psychological Scientific Perspectives on Out of Body and Near Death Experiences*, Nueva York: Nova Science Publishers, 2009, pp. 73-88. Para un estudio más amplio y popular del tema, que incluye la perspectiva paranormal, véase: Robert A. Monroe, *Journeys out of the body*, ed. Dolphin Book/Doubleday, Garden City, Nueva York, 1998, pp. 288.

## Apéndice: La contradicción fundamental del capitalismo

### 1. La crítica inmanente de Marx

Para finalizar, habría que desarrollar, en breve, el argumento esbozado en el párrafo final del capítulo segundo. Es decir, ¿cómo y por qué pasa Marx de una crítica con resabios metafísicos y moralistas a una crítica propiamente materialista de la sociedad burguesa? Moishe Postone piensa que el enfoque maduro de Marx sobre la naturaleza del trabajo está directamente relacionado con su preocupación por la naturaleza de la crítica. La crítica para Marx, de acuerdo con la lectura de Postone, debe entenderse en términos de “especificidad histórica” y “reflexividad teórica”. Lo anterior significa que, para el pensador alemán, no sólo el objeto de estudio debe ser acotado en su carácter histórico y social —el trabajo, en nuestro caso- sino que también el pensamiento que reflexiona sobre el objeto requiere de las mismas determinaciones. Es por eso que cuando Marx somete a crítica, en las célebres *Tesis sobre Feuerbach*, la “teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación”,<sup>153</sup> por el hecho de olvidar la participación activa de los sujetos en el devenir social, también le reprocha no incorporar como elemento de estas circunstancias al sujeto que produce semejante teoría: “el propio educador necesita ser educado”.<sup>154</sup> En pocas palabras, el pensamiento crítico o la reflexión teórica debe “autocontextualizarse”:

Al reprochar a Feuerbach que no haya advertido que <<el individuo abstracto que él analiza pertenece, en realidad, a una determinada forma de sociedad>>, Marx sugiere que el objeto del pensamiento debe comprenderse como histórica y socialmente determinado. Por otra parte, y de manera todavía más fundamental, lo que hay que comprender en su contexto es el *pensamiento mismo*, al margen del objeto del pensamiento. Por consiguiente, Marx somete a crítica a la <<teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y la educación>>, no sólo por olvidarse de la dimensión activa y, por tanto, de que <<son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias>>, sino también por olvidarse de la dimensión reflexiva y de que <<el propio educador necesita ser educado>> (...) La crítica formulada por Marx no sólo afecta a las concepciones vanguardistas de la política, sino también

---

<sup>153</sup> Karl Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, en Engels, Federico, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Moscú, Progreso, 1981, p. 55. (Tesis III).

<sup>154</sup> *Ibid.* (Tesis III).

a toda teoría que, implícita o explícitamente, se libere de toda autocontextualización para planear, como el espíritu omnisciente, por encima y al margen de todo contexto determinado.<sup>155</sup>

Lo anterior significa que una de las tareas de la crítica consiste en dar cuenta de las condiciones que posibilitan formas de pensamiento determinadas en relación con su propio contexto. Ahora bien, si, siguiendo al propio Marx y al materialismo histórico, las ideas siempre están acotadas a una época y un entorno social, entonces, ¿desde dónde hace Marx semejante observación crítica sobre la producción? ¿Por qué, si la naturalización de la producción individual es el producto ideológico de aquella sociedad en donde prima la propiedad privada de la producción, él no cae en la trampa? ¿Acaso nuestro pensador comunista está por encima de la sociedad de su tiempo?

Como bien apunta Postone, la crítica de Marx hacia los economistas clásicos revela que muchas creencias equivocadas son el producto necesario de circunstancias históricas y sociales, que los propios individuos que las generan no pueden comprender a cabalidad debido a que ellos forman parte esencial de este mismo contexto. En nuestro caso, podemos decir que la creencia errónea de que la producción es un hecho natural y aislado responde, ciertamente, a razones objetivas: la realidad social e histórica del trabajo moderno. Ahora bien, por un lado, está claro que la tesis de Marx de que toda producción es social, no puede tener una validez transhistórica, pues él mismo niega semejante posibilidad –algo que ya hemos explicado–; para Marx, semejante idea es un resultado histórico. Por otra parte, la crítica de la economía política de Marx debe dar cuenta de sí misma de alguna manera; de lo contrario, no se entiende por qué él sí percibe lo que los demás no pueden, ya que, de acuerdo con su propia tesis materialista, él también está circunscrito a un tiempo y espacio bien delimitado.

Por otra parte, una de las tareas de la teoría crítica consiste en explicar las condiciones de posibilidad de formas de pensamiento determinadas en relación con su contexto. El trabajo de <<refutación>> de los otros enfoques se dirige principalmente a mostrar que son formas de desconocimiento, engendradas como posibilidades por contextos que ellas mismas no comprenden plenamente. Sin embargo, esta crítica no puede pretender fundarse en una validez transhistórica, dado que, desde esta perspectiva, ninguna teoría está en condiciones de reivindicar dicha validez, incluida la de Marx. Por otra parte, esta crítica de las concepciones de una verdad transhistórica no entraña en modo alguno una adhesión a un relativismo radical

---

<sup>155</sup> Moïse Postone, “Teoría crítica y reflexividad histórica”, en Fischbach, Franck (ed.), *Marx. Releer El capital*, Madrid, Akal, 2012, pp.118-119.

condenado a un callejón sin salida. Una teoría puede mostrarse a la vez rigurosa en cuanto a la aprehensión de su propio contexto e históricamente específica, siempre y cuando dé cuenta reflexivamente de sus propias condiciones de posibilidad a partir de las categorías que moviliza para comprender su propio contexto. Así puede salir de la oposición entre verdad universal descontextualizada y relativismo.<sup>156</sup>

Dado que la crítica de Marx no puede partir desde un punto de vista privilegiado ésta tiene que ser inmanente pero si es inmanente tiene que trascender el campo de las creencias necesariamente falsas, es decir, ir más allá del pensamiento ideológico e incluso de las ideas “vulgares” de su época. Por ello, Marx piensa que su crítica nace de las contradicciones mismas de la sociedad que estudia y a la cual él también pertenece. A decir de Postone, en *La ideología alemana* ya existen indicios que conectan la crítica como reflexividad teórica con el carácter contradictorio de la sociedad. El joven Marx, afirma Postone:

(...) introduce la cuestión de la reflexividad vinculando, de manera aún muy general, la posibilidad de la crítica social con el carácter contradictorio de la sociedad, al explicar que, <<cuando esta teoría [...] entra en contradicción con las relaciones existentes, tal cosa sólo puede acontecer porque las relaciones sociales existentes han entrado en contradicción con la fuerza productiva existente>>. Aunque la noción de contradicción sigue estando poco desarrollada en esta fase, al menos debería quedar claro que es fundamental para la dimensión autorreflexiva de la crítica. Forma la base de la posibilidad tanto de la crítica social como de la transformación histórica.<sup>157</sup>

Será hasta su madurez, como podemos constatar por lo expuesto a lo largo de nuestra investigación, que Marx elaborará su crítica mostrando abiertamente las contradicciones fundamentales inherentes al capitalismo –forma de producción burguesa-. Aunque, ahora, ya no se tratará de una contradicción entre las “relaciones sociales” y las “fuerzas productivas”, sino de una contradicción en el seno mismo de la producción capitalista. Recordemos que en el capítulo primero de nuestra exposición concluimos que la categoría de valor –cuyo contenido es el trabajo abstracto- expresa las relaciones sociales que caracterizan al capitalismo como forma históricamente determinada de la riqueza y que habría que entenderla no únicamente como una categoría del mercado, sino como fundamento de la producción burguesa misma. Por eso, el Marx maduro piensa que la contradicción fundamental no se da entre la producción industrial, por una parte, y el mercado y la

---

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>157</sup> *Ibid.*, pp. 120-121.



propiedad privada, por la otra –la célebre contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción-, sino que, más bien, se localiza en la esfera de la propia producción. Marx se concentra, entonces, en el análisis históricamente específico de la categoría de trabajo y revela su constitución esencialmente contradictoria, desdoblada en trabajo abstracto y trabajo útil. La contradicción inherente a la producción capitalista se expresa también en sus productos: las mercancías –escindidas todas en valor de uso y valor-. Toda mercancía es la expresión elemental de la naturaleza contradictoria que caracteriza a la riqueza moderna y a las correspondientes relaciones sociales que la forma de producción capitalista urde –las relaciones de intercambio-, pues, como hemos observado en el capítulo primero, el valor contenido en la mercancía solamente puede hacerse efectivo negando al valor de uso y viceversa. Esta negación mutua se da de manera abierta en el intercambio pero viene determinada desde la producción.

Pero la contradicción es todavía más complicada, pues el valor de uso y el valor también se condicionan mutuamente. Baste recordar que el trabajo útil sólo produce valor de uso y no es sino hasta que el producto -acreditado como valor de uso o valor de uso en potencia- se lleva al mercado y se intercambia, que éste se realiza como valor (se manifiesta, entonces, el trabajo abstracto contenido en el producto, hasta ese momento imperceptible). Únicamente después del intercambio, es decir, de la efectivización del valor, puede el producto realizarse como valor de uso. El trabajo productivo, en consecuencia, solamente se acredita mediante el intercambio (que tiene como fundamento al trabajo abstracto). Si un producto no logra realizar el valor contenido en él (si no logra intercambiarse), entonces, el tiempo de trabajo gastado en su producción no cuenta como tiempo de trabajo productivo (útil para otros). Podemos observar, pues, que el trabajo productivo está condicionado por el intercambio, esto es, por una clase específica de relación social.

Por otra parte, el valor *pareciera* ser una propiedad (*sui generis*, suprasensible) de la mercancía. Esto es así porque el valor no puede desprenderse del valor de uso de la mercancía para realizarse como tal. El intercambio simple requiere, por fuerza, la confrontación de dos mercancías heterogéneas, es decir, de igual valor pero con valores de uso de diferente clase, de lo contrario el intercambio es superfluo. Aquí entra en juego la importante distinción que hace Marx entre la “forma relativa de valor” y la “forma de equivalente”. Como sabemos, el valor es de naturaleza social, por tanto, su objetividad no es absoluta, sino relativa. Esta objetividad sólo se manifiesta en la relación entre al menos dos mercancías, en donde cada una de ellas desempeña papeles diferentes. Por ejemplo, la

mercancía *A* expresa su valor (valor relativo) en la mercancía *B*, y la mercancía *B* hace de material para la expresión del valor de *A* (valor equivalente). A la mercancía *A* le corresponde un papel activo y a la mercancía *B* el papel pasivo. Por tanto, el valor de uso de la mercancía *B* es la expresión del valor de la mercancía *A*. El valor sólo puede expresarse relativamente en otra mercancía. De esta manera, el valor de 20 varas de lienzo es equivalente a 1 chaqueta, o bien, la expresión del valor de 20 varas de lienzo es 1 chaqueta (valor de uso):

No me es posible, por ejemplo, expresar en lienzo el valor del lienzo. *20 varas de lienzo = 20 varas de lienzo* no constituye expresión alguna de valor. La igualdad, por el contrario, dice más bien: 20 varas de lienzo no son otra cosa que 20 varas de lienzo, que una cantidad determinada de ese *objeto para el uso* que es el lienzo. El *valor* del lienzo, como vemos, sólo se puede expresar *relativamente*, es decir, *en otra mercancía*. La *forma relativa de valor* del lienzo supone, pues, que *otra mercancía cualquiera* se le contraponga *bajo la forma de equivalente*. Por lo demás, *esa otra mercancía* que hace las veces de *equivalente*, no puede revestir *al mismo tiempo la forma relativa de valor*. Ella *no expresa su propio valor*. Se reduce a proporcionar *el material para la expresión del valor de otra mercancía*.<sup>158</sup>

La apariencia del valor como propiedad intrínseca de la mercancía (el fetichismo) no es, por extraño que resulte, un simple error de percepción: es un factor objetivo, que se demuestra en cada acto de intercambio, ya que el valor de uso hace de portador material del valor en su forma de equivalente. En suma, el valor de uso y el valor se condicionan y se niegan mutuamente. Al comienzo del capítulo segundo de *El capital*, Marx detalla esta relación intrincada:

Lo que precisamente distingue de la mercancía a su poseedor es la circunstancia de que todo otro cuerpo de mercancía sólo cuenta para aquélla como forma de manifestación de su propio valor. Niveladora y cínica desde la cuna, está siempre pronta para intercambiar no sólo el alma sino también el cuerpo por cualquier otra mercancía (...) Esta falta de sensibilidad, en la mercancía, por lo concreto que hay en el *cuerpo* de sus congéneres, lo suple su poseedor con sus cinco y más sentidos. *Su propia mercancía* no tiene para él ningún valor de uso directo: caso contrario no la llevaría al mercado. Posee valor de uso *para otros*. Para él, sólo tiene directamente el valor de uso de ser *portadora de valor de cambio* y, de tal modo, *medio de cambio*. De ahí que quiera enajenarla por una mercancía cuyo valor de uso lo satisfaga. Todas las mercancías son *no-valores-de-uso para sus poseedores, valores de uso para sus no-poseedores*. Pero este cambio de dueños constituye su intercambio, y su intercambio las relaciona recíprocamente como valores y las realiza en cuanto tales. Las mercancías, pues, tienen primero que *realizarse como valores* antes que *puedan realizarse como valores de uso*.

---

<sup>158</sup> Karl Marx, *El capital*, trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 1975, tomo I, vol. I, p. 60.

Por otra parte, tienen que *acreditarse como valores de uso antes de poder realizarse como valores*. Ya que el trabajo humano empleado en ellas sólo cuenta si se le emplea en forma útil para otros. Pero que sea útil para otros, que su producto satisfaga necesidades ajenas, es algo que sólo su intercambio puede demostrar.<sup>159</sup>

La relación antitética, entonces, constituye los fundamentos mismos de la producción capitalista y de cada una de las prácticas y las relaciones sociales modernas, pues, de acuerdo con Marx, en toda formación social siempre hay una forma de producción dominante que imprime su sello particular a otras formas de producción subordinadas y a la sociedad en su conjunto. Casi al final de la introducción de los *Grundrisse*, Marx comenta lo siguiente sobre la producción capitalista:

En todas las formas de sociedad existe una determinada producción que asigna a todas las otras su correspondiente rango [e] influencia, y cuyas relaciones por lo tanto asignan a todas las otras el rango y la influencia. Es una iluminación general en la que se bañan todos los colores y [que] modifica las particularidades de éstos. Es como un éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que allí toman relieve (...) En la sociedad burguesa (...) la agricultura se transforma cada vez más en una simple rama de la industria y es dominada completamente por el capital. Lo mismo ocurre con la renta del suelo. En todas las formas en las que domina la renta de la tierra la relación con la naturaleza es aún predominante. En cambio, en aquellas donde reina el capital, [predomina] el elemento socialmente, históricamente, creado. No se puede comprender la renta del suelo sin el capital, pero se puede comprender el capital sin la renta del suelo. El capital es la potencia económica, que lo domina todo, de la sociedad burguesa.<sup>160</sup>

La producción capitalista configura, de esta manera, la identidad del mundo moderno; una identidad esquizofrénica y escurridiza, espectral como la sustancia que le da vida: el valor, alma y sangre del capital. Unas cuantas líneas antes del pasaje recién citado, Marx comenta que las categorías de su análisis no deben comprenderse en términos meramente económicos, pues también expresan “formas de ser, determinaciones de existencia”<sup>161</sup> subjetivas y objetivas de toda una sociedad. Marx, pues, entiende el capitalismo no solamente como un modo de producción limitado a la dimensión económica, sino como un fenómeno social e histórico que ocupa todos los espacios de la vida moderna.

---

<sup>159</sup> *Ibid.*, pp. 104-105.

<sup>160</sup> Karl Marx, *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. I, trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2009, p. 28.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 27

Si bien este no es lugar para desarrollar a profundidad las contradicciones fundamentales del capital, lo que no podemos eludir es responder qué sentido tiene evidenciarlas y por qué es importante que la crítica se haga desde la inmanencia. Herbert Marcuse, a quien ya nos hemos referido con anterioridad, destaca que la dialéctica de Marx denuncia el carácter negativo de la realidad y esta negatividad “es portadora de las contradicciones de la sociedad de clases”.<sup>162</sup> El análisis marxista, aduce Marcuse, muestra que la riqueza capitalista está construida sobre la “constante reducción del trabajo concreto al trabajo abstracto”.<sup>163</sup> El resultado es que la producción capitalista se desprende cada vez más de las necesidades humanas concretas y “sólo logra la integración de las actividades y necesidades individuales a través de un complejo de relaciones abstractas”<sup>164</sup> en el que el trabajo útil cuenta exclusivamente en la medida que representa tiempo de trabajo socialmente necesario –el tiempo mecánico abstracto-, y en el que “las relaciones entre los hombres aparecen como relaciones entre cosas (mercancías)”.<sup>165</sup> Es decir, el mundo burgués es un mundo fetichizado o mistificado.

Por otra parte, todavía cabe preguntarnos, ¿por qué Marx rechaza la carga moralista contenida en la idea transhistórica del trabajo? Y, ¿por qué es importante, entonces, que la crítica se realice desde la inmanencia? Más allá de las lagunas teóricas que quedan zanjadas con la adopción de una crítica inmanente, Marx evita una crítica moralista (trascendente) por razones prácticas y políticas. Para empezar, cualquier esfuerzo por juzgar a la sociedad desde principios trascendentes –la justicia, la igualdad, la verdad, el trabajo, etcétera- contiene una fuerte dosis de arbitrariedad y el fantasma del autoritarismo campea a sus anchas en este terreno –es la vara de los educadores de vanguardia que en realidad también necesitan ser educados-. Juzgar a la sociedad con base en lo que se piensa que es mejor debe estar fundado en la realidad misma y no en las aventuras intelectuales de los filósofos, ideólogos y profetas. Y la realidad, para Marx, está en constante movimiento, sumergida en el flujo de la historia, por lo tanto, no hay nada que la sujete permanentemente a tierra firme: ninguna sustancia natural que la soporte de una vez y para siempre.

---

<sup>162</sup> Herbert Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, trad. Julieta Fombona de Sucre, Madrid, Alianza, 1971, p. 311.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 312.

<sup>164</sup> *Ibid.*

<sup>165</sup> *Ibid.*

Pero, sobre todo, la idea transhistórica del trabajo, en el fondo, es conservadora, pues termina justificando el actual estado de las cosas (incluso en contra de la voluntad de los marxistas). La naturalización de la producción hace de ella, en lo esencial, un fenómeno ahistórico. Desde esta perspectiva, el actual estado de las cosas –el reino del capital- es el mejor estado de cosas posible, pues no existe ni podría existir ninguna otra alternativa, ya que la realidad social actual respondería a las leyes profundas de la naturaleza.

Podemos concluir, entonces, que no hay en la obra madura de Marx ninguna idea normativa del trabajo como autorrealización humana. No defiende, por lo tanto, una ética del trabajo. ¿Por qué? Porque la crítica de Marx, a juicio nuestro, no solamente denuncia las contradicciones fundamentales del capitalismo, también confirma que el trabajo –en lo que tiene de históricamente específico- funciona como el mediador universal de las relaciones sociales capitalistas.

## **2. El trabajo como mediador social universal**

Moishe Postone, señala que la categoría de trabajo abstracto en Marx, cumple la función peculiar de servir como medio *cuasi* objetivo a través del cual se adquieren los productos ajenos, es decir, el trabajo moderno es una actividad no sólo laboriosa –trabajo concreto, útil-, sino una actividad socialmente mediadora –trabajo abstracto-. En tanto forma socialmente mediadora, el trabajo constituye una nueva forma de interdependencia, pues gracias a él los seres humanos se relacionen entre sí –socializan-. En el capitalismo, entonces, el papel esencial del trabajo humano no es la producción material, sino la mediación social. Los productos del trabajo moderno –las mercancías- son formas objetivadas de esta mediación social. Pero, además, se trata de una forma social *automediadora*, pues actúa como una fuerza externa por encima de los productores, con independencia de sus voluntades individuales.

El <<trabajo abstracto>> no es sólo el trabajo en general. Más bien, este concepto hace referencia a la idea de que, con el capitalismo, el trabajo cumple una función singular que no es propia de la actividad laboriosa como tal, a saber: la de servir de medio casi objetivo por el cual se adquieren los productos ajenos. Como actividad socialmente mediadora, el trabajo constituye una forma de interdependencia nueva, casi objetiva (...) al desempeñar este papel de mediador, el trabajo y sus productos anticipan ya la función destinada a ser cumplida por las relaciones sociales manifiestas. Por lo tanto, con el capitalismo, el trabajo no sólo es la mediación de las interacciones entre los seres humanos y la naturaleza, sino que también es constitutivo, según Marx, de una mediación social históricamente específica. De ahí que sus objetivaciones

(mercancías, capital) sean a la vez productos concretos del trabajo y formas objetivadas de la mediación social (...) en el núcleo mismo del capitalismo hay una forma social automediadora.<sup>166</sup>

Desde esta perspectiva, el trabajo moderno ha adquirido la *forma* de una actividad socialmente mediadora –a diferencia de otras formas sociales en donde el trabajo jamás se había comportado así-. Postone advierte, por lo mismo, que la función del trabajo como actividad mediadora no es propia del trabajo como actividad laboriosa. Por eso Marx distingue entre el trabajo útil y el trabajo abstracto. Sin embargo, el sentido común sólo repara en el carácter útil del trabajo porque la actividad laboriosa encubre la actividad mediadora –se piensa que el trabajo abstracto es una mera generalización del trabajo útil- y, por tanto, la función específica de la última pasa desapercibida.

La actividad laboriosa o el trabajo útil involucra un gasto productivo de fuerza física y mental, y el trabajo abstracto pareciera ser una simple generalización de este mismo gasto de energía fisiológica. El trabajo abstracto sería, desde esta interpretación, trabajo en general. De acuerdo con Postone, esta idea del concepto de trabajo abstracto en Marx es propia del marxismo tradicional. Es común, dentro de esta clase de marxismo, la percepción de que la fuente del valor es, en última instancia, el trabajo vivo, y que el valor, en tanto que representa trabajo abstracto, es simple gasto de energía fisiológica en general, por lo tanto, se piensa que el trabajo abstracto es simple trabajo en general. Esta idea del trabajo es transhistórica y remite a un orden social ontológico, porque el valor (producto del trabajo) tendría, al final de cuentas, un fundamento natural: la fuerza humana de trabajo en relación eterna con la naturaleza.

El análisis cuidadoso de la mercancía y del trabajo que la produce muestra, sin embargo, que el carácter fundamental del trabajo abstracto no es simplemente el de ser, en el fondo, fuerza de trabajo en general, sino que es el creador del valor y, en consecuencia, actúa como mediador social, pues el valor, su producto específico, es en realidad una relación social y no una sustancia natural. Por lo tanto, la dimensión concreta del trabajo encubre su dimensión abstracta, el carácter históricamente específico del trabajo. Esta función del trabajo abstracto como mediador social universal presenta un carácter *cuasi* objetivo y actúa como un poder *supranatural* que está por encima de todos los hombres. La sociedad, en síntesis, está sujeta al dominio del trabajo abstracto, condicionada por éste.

---

<sup>166</sup> Moïse Postone, “Teórica crítica y reflexividad histórica”, en Fischbach, Franck (ed.), *Marx. Releer El capital*, Madrid, Akal, 2012, pp. 130-131.

Las formas fundamentales de relaciones sociales constitutivas del capitalismo presentan un aspecto casi objetivo y formal particular, y, además, se caracterizan por un dualismo que presenta una dimensión a la vez abstracta, general y homogénea, por un lado, y una dimensión concreta, particular y material, por el otro (dimensiones, las dos, que parecen naturales, más que sociales) (...) la idea del carácter esencial del trabajo en la vida social es ella misma históricamente específica. No supone que la producción material represente la dimensión más fundamental de la vida social en general o del capitalismo en particular, sino que remite más bien a la constitución históricamente específica por parte del trabajo, en el marco del capitalismo, de una forma de mediación fundamentalmente característica de esta sociedad. Sin embargo, desde el momento en el que esta actividad de mediación no es una característica propia de la actividad laboriosa, no aparece -y no puede aparecer- como tal. Más bien, se trata de observar que el análisis de la mercancía, su dimensión históricamente específica, su valor, parece estar formado por el trabajo, comprendido *en general*, como <<gasto productivo de material cerebral, músculos, nervios, manos>>. Dicho de otro modo, la dimensión concreta expresa y oculta la dimensión abstracta y, por consiguiente, lo históricamente específico (la función socialmente mediadora del trabajo en el capitalismo) parece transhistórico, simple gasto de energía fisiológica, que remite a un orden socialmente ontológico. Esta forma transhistórica de la manifestación de esta función del trabajo históricamente singular, socialmente constituyente, corresponde a una determinación inicial de eso que Marx aborda como formas fetiches del capitalismo y subyace a todas las concepciones que otorgan carácter transhistórico al papel socialmente constitutivo del trabajo en el capitalismo (...)<sup>167</sup>

Para el Marx maduro, el trabajo constituye, en efecto, la relación social fundamental del capitalismo pero al ser una relación históricamente específica, el papel moderno del trabajo no puede ser entendido como una simple variante de la naturaleza del trabajo en general. Más bien, el concepto maduro del trabajo se refiere a la situación histórica específica en la que éste constituye la totalidad de las relaciones que caracterizan y definen a la sociedad burguesa. Marx entiende ahora al trabajo como una forma históricamente determinada de mediación social que constituye las características básicas de la modernidad (de su dinámica).

En una sociedad en la que la mercancía es la forma básica del conjunto de las relaciones sociales y el trabajo es el fundamento de ésta –pues la mercancía es su producto-, ni el trabajo ni sus productos están distribuidos por los lazos y las normas tradicionales, o por relaciones abiertas de poder y dominación (por relaciones sociales de poder manifiestas como sucede en otras sociedades: amo/esclavo, señor feudal/siervo, etc.). En lugar de lo anterior, el

---

<sup>167</sup> *Ibid.*, pp. 131-132.

trabajo reemplaza dichas relaciones sirviendo como una suerte de medio impersonal y cuasi-objetivo, a través del cual se intercambian los productos privados. El trabajo, en el capitalismo, es definido, distribuido y organizado por la estructuras que el mismo trabajo constituye. De este modo, el trabajo entreteje el conjunto de las relaciones sociales dominantes en el mundo moderno.

Las relaciones sociales en el capitalismo, en resumen, poseen un carácter formal cuasi-objetivo y son duales: se caracterizan por la oposición entre su dimensión general, abstracta y homogénea, por un lado, y su dimensión concreta, particular y material, por el otro. Los productos del trabajo moderno son a la vez el resultado del trabajo concreto y de formas objetivadas de mediación social. Ambas dimensiones aparentan ser “naturales” y no sociales (una primera y una segunda naturaleza, respectivamente) condicionando así nuestra percepción de la realidad.

¿Cómo es que el trabajo moderno adquiere el estatus de mediador social? ¿Con qué medios logra condicionar y constituir la totalidad de las relaciones sociales? Para empezar, hay que recordar que la forma dominante de la riqueza moderna la constituye el valor. El valor es la forma de la riqueza históricamente específica vinculada al papel peculiar e históricamente específico del trabajo en el capitalismo. Marx distingue entre la riqueza material y el valor, relacionando estas dos formas distintas de la riqueza al carácter bifacético del trabajo. La riqueza material, como ya hemos observado, se mide por la cantidad de productos producidos y depende para su producción de múltiples factores como lo son la acumulación de conocimientos, el avance tecnológico, la organización social y las condiciones naturales, además de la organización y condiciones del trabajo mismo. El valor, en cambio, sólo está constituido por el gasto de tiempo de trabajo abstractamente humano. Ahora bien, en las sociedades en donde la riqueza material es la forma de la riqueza dominante, la riqueza es mediada por relaciones sociales abiertas. El capitalismo se fundamenta, en cambio, en la producción de valor y la meta última de esta forma de producción no es la producción de bienes o riqueza material sino de más valor (o, mejor dicho, de plusvalor). El valor, a diferencia de la riqueza material, es una forma automediada de la riqueza, pues es el valor mismo el que condiciona tanto su intercambio como su producción.

En el capítulo IV del primer tomo de *El capital*, dedicado a “La transformación del dinero en capital”, hacia el final del §1, Marx habla del valor como valor que se *autovaloriza* y lo describe como “sujeto automático”, esto es, como un agente dotado de movimiento propio que



organiza el conjunto de los actos de intercambio mercantil. La omnipresencia espectral de este valor que se incrementa por cuenta propia es lo característico de la forma social capitalista y el fundamento de este valor es el trabajo abstracto. La mercancía y el dinero son dos expresiones distintas del valor que se intercambian entre sí permitiendo la circulación del valor y su eventual incremento (sobre esto último no entraremos en mayores detalles por ahora, pero es bien sabido que el plusvalor es producto del plus-trabajo, que el capitalista explota –es trabajo impago- de la fuerza de trabajo).

(...) la *mercancía* y el *dinero*, sólo como *diferentes modos de existencia del valor mismo*: el dinero como su modo general de existencia, la mercancía como su modo particular o, por así decirlo, sólo disfrazado. El valor pasa constantemente de una forma a la otra, sin perderse en ese movimiento, convirtiéndose así en un sujeto automático (...) el *valor* se convierte aquí en el *sujeto de un proceso en el cual*, cambiando continuamente las formas de dinero y de mercancía, modifica su propia magnitud, en cuanto plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, se *autovaloriza*. El movimiento en el que agrega plusvalor es, en efecto, su propio movimiento, y su valorización, por tanto, *autovalorización*. Ha obtenido la cualidad oculta de agregar valor porque es valor. Pare crías vivientes, o, cuando menos, pone huevos de oro.<sup>168</sup>

Ahora bien, ¿cómo condiciona el valor la producción y el intercambio de la riqueza? ¿Cómo ejerce su dominio sobre todos nosotros? El valor se mide con base en la cantidad de tiempo de trabajo social. La categoría de “tiempo de trabajo socialmente necesario” no es meramente descriptiva, pues expresa una norma general a la que se deben ajustar todos los productores de mercancías. Esta norma temporal es abstracta e impersonal. De hecho, se presenta como algo que escapa al control humano. Es así que el tipo de dominio que ejerce el trabajo en el capitalismo es el dominio del tiempo. El tiempo abstracto es una novedosa forma de dominación social que sujeta a los individuos a imperativos y restricciones estructurales cada vez más racionalizadas e impersonales. El trabajo abstracto es tiempo abstracto y es este *quantum* el que determina la producción y condiciona el intercambio.

Marx, por consiguiente, no persigue la realización (o la liberación) del trabajo, puesto que el trabajo libre ya existe en calidad de trabajo asalariado, sino que apuesta, más bien, por su superación como fundamento y mediación universal y totalitaria de la vida social. Su lugar no lo ocuparía, por tanto, el trabajo libre –el trabajo, libre o esclavo, siempre implica restricciones, imposiciones, sujeciones, penurias, etcétera-, sino el tiempo libre. El trabajo no se puede

---

<sup>168</sup> Kar Marx, *El capital*, *op.cit.*, p. 188.

abolir, es necesario como actividad productiva, pero no es en él en donde subyace la posibilidad para la emancipación humana.

### 3. La conquista del tiempo libre y la superación del trabajo

Cuando hablamos del tiempo libre nos referimos a un tiempo cualitativamente diferente al dominio del tiempo abstracto actual (el tiempo histórico del capital), pues la conquista de este tiempo libre representaría la verdadera emancipación humana (el comienzo de la verdadera historia universal). Significaría el espacio de desarrollo del hombre en oposición directa a la necesidad del trabajo. Todo lo contrario al tiempo de trabajo y tiempo de reposo actual, en donde el tiempo libre es mera reposición de fuerzas para el trabajo. En *Salario, precio y ganancia*, texto del año 1865, Marx dice lo siguiente sobre la naturaleza del tiempo libre:

El tiempo es el espacio en que se desarrolla el hombre. El hombre que no dispone de ningún tiempo libre, cuya vida, prescindiendo de las interrupciones puramente físicas del sueño, las comidas, etc., está toda ella absorbida por su trabajo para el capitalista, es menos todavía que una bestia de carga. Físicamente destrozado y espiritualmente embrutecido, es una simple máquina para producir riqueza ajena. Y, sin embargo, toda la historia de la moderna industria demuestra que el capital, si no se le pone un freno, laborará siempre, implacablemente y sin miramientos, por reducir a toda la clase obrera a este nivel de la más baja degradación.<sup>169</sup>

La libertad, pues, depende del tiempo libre y de la superación del trabajo como fundamento y mediación universal de la vida social e individual.<sup>170</sup> Marx, al contrario de lo que muchos piensan, denuncia el economicismo en el que se halla atrapada la vida moderna, la reducción de todos los ámbitos de la vida a la tiranía del trabajo. Marx, en la etapa madura de su pensamiento, escribe *contra* el trabajo (entendido como actividad productiva o producción material de la riqueza).

El trabajo moderno es trabajo libre. El hombre, en calidad de trabajador asalariado, es libre de vender su trabajo, por tanto, no se trata ya de emancipar al trabajo, sino de emancipar al hombre del trabajo. Que el trabajo asalariado es trabajo libre, Marx lo deja bien en claro desde

---

<sup>169</sup> Karl Marx, *Salario, precio y ganancia*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2003, p. 55.

<sup>170</sup> Marx no entiende la libertad de manera abstracta o transhistórica, es decir, no es algo inherente al hombre en cuanto hombre, con independencia de su condición social, política e histórica. Para Marx, el concepto moderno de libertad es el resultado histórico de la revolución burguesa. El concepto burgués, sin embargo, contiene contradicciones insalvables. Por ejemplo, justifica y garantiza la explotación del trabajo (libre). Pero contiene también una contradicción todavía más decisiva: la posibilidad *in nuce* de su verdadera concreción universal. Esta última es la acepción de libertad que aquí aludimos.

sus primeras reflexiones sobre la naturaleza del trabajo moderno. En *Trabajo asalariado y capital*, escrito en 1849, nos dice:

El trabajo no ha sido siempre trabajo asalariado, es decir, *trabajo libre*. El *esclavo* no vendía su fuerza de trabajo al esclavista, del mismo modo que el buey no vende su trabajo al labrador. El esclavo es vendido de una vez y para siempre, con su fuerza de trabajo, a su dueño (...) En cambio, *el obrero libre* se vende él mismo y además, se vende en partes. Subasta 8, 10, 12, 15 horas de su vida, día tras día, entregándolas al mejor postor, al propietario de las materias primas, instrumentos de trabajo y medios de vida; es decir, al capitalista.<sup>171</sup>

Como hemos observado en el capítulo segundo de nuestra investigación, para Marx hay un cambio cualitativo entre el trabajo pre-moderno y el trabajo propiamente moderno, pues en las formas sociales previas, aunque el trabajo es esclavo y lleno de penurias, constituye, sin embargo, una actividad vital y no sólo un medio de subsistencia.<sup>172</sup> En el texto recién citado, Marx confirma lo dicho:

Ahora bien, la fuerza de trabajo en acción, el trabajo mismo, es la propia actividad vital del obrero, la manifestación misma de su vida. Y esta *actividad vital* la vende a otros para asegurarse los *medios de vida* necesarios. Es decir, su actividad vital no es para él más que un medio para poder existir. Trabaja para vivir. El obrero ni siquiera considera el trabajo parte de su vida; para él es más bien un sacrificio de su vida (...) Y para el obrero que teje, hila, taladra, tornea, construye, cava, machaca piedras, carga, etc., por espacio de doce horas al día, ¿son estas doce horas de tejer, hilar, taladrar, tornear, construir, cavar y machacar piedras la manifestación de su vida, su vida misma? Al contrario, para él la vida comienza allí donde terminan estas actividades, en la mesa de su casa, en el banco de la taberna, en la cama.<sup>173</sup>

De acuerdo con Marx, el trabajo propiamente moderno ya no constituye una actividad vital sino que es mero medio de subsistencia. Este cambio cualitativo, empero, ofrece también la oportunidad de que el trabajo no sea ya eso que define al hombre -su esencia- y que la actividad humana se despliegue en otras formas, múltiples y diversas. Aunque en la sociedad moderna el trabajo es llanamente un medio de subsistencia (para el obrero) y creador de riqueza (para el capitalista), sin embargo, el hecho de que el trabajo no constituya un fin en sí

---

<sup>171</sup> Karl Marx, *Trabajo asalariado y capital*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2003, pp. 80-81.

<sup>172</sup> La tesis del trabajo como actividad vital ha sido cuestionada por diversos autores. Hannah Arendt, por ejemplo, argumenta que el trabajo en la Grecia Antigua era poco valorado, pues constituía, más bien, una actividad propia de esclavos y no de hombres libres. La actividad vital y propiamente humana la constituía la participación gratuita de los ciudadanos en los asuntos de la *polis*. Véase: Hannah Arendt, *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 2005, pp. 97-198.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 80.

mismo representa también la oportunidad de que el desarrollo del hombre en general, por primera vez en la historia, no se encuentre supeditado a un solo ámbito de la vida: la actividad productiva.

Por ello, la emancipación del hombre se halla *no* en la liberación del trabajo, sino en liberar al hombre del trabajo: se trata también de que el trabajo no vuelva a ser parte esencial de la vida de los hombres, como lo era la labranza para el campesino, por ejemplo (su trabajo era su vida, él era su oficio). Devolver al trabajo su carácter específico pre-moderno significaría dar un salto hacia atrás cuando existe ahora la posibilidad de que la actividad humana no quede reducida al trabajo productivo y pueda desplegarse en otras formas. Que el hombre no quede reducido a su trabajo es una posibilidad nueva: moderna. En este sentido, el filósofo de Frankfurt, Alfred Schmidt, también considera que, para Marx, la oportunidad real de la emancipación humana en todos los ámbitos de la vida está directamente relacionada con la abreviación de la jornada laboral, es decir, con la conquista de mayor tiempo libre:

Por más raramente que se haya manifestado Marx en su voluminosa obra respecto de la sustancia de la sociedad futura, hay un motivo que se mantiene idéntico en todas las etapas de su evolución: la emancipación de todos los aspectos de la naturaleza humana. El Marx de la época media y madura, más experto en economía, sabe que la condición esencial de la posibilidad de tal emancipación reside en que se abrevie la jornada laboral (...) El problema de la libertad humana se reduce para Marx al del tiempo libre.<sup>174</sup>

Marx relaciona el desarrollo de la humanidad –individual y social- a la reducción del tiempo de trabajo necesario. La sociedad en general gana con el ahorro de tiempo, pues lo puede invertir en resolver otras necesidades o en desarrollar el conocimiento, la cultura, el arte, etc. Ahora bien, esta misma sociedad ha alcanzado un enorme desarrollo a expensas del individuo, es decir, el enriquecimiento universal de la humanidad –científico, tecnológico, cultural, etcétera- ha significado irremediablemente el empobrecimiento universal del individuo. Sin embargo, con el ahorro de tiempo social nace la oportunidad para que por fin el individuo goce también de los frutos del árbol de la vida y del árbol del conocimiento: “Cuanto menos es el tiempo que necesita la sociedad para producir trigo, ganado, etc., tanto más tiempo gana para otras producciones, materiales o espirituales. Al igual que para un individuo

---

<sup>174</sup> Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, trad. Julia M.T. Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto, Madrid, Siglo XXI, 2011, p. 164.

aislado, la plenitud de su desarrollo, de su actividad y de su goce depende del ahorro de su tiempo. Economía del tiempo: a esto se reduce finalmente toda economía”<sup>175</sup>

El desarrollo de la técnica y de la ciencia logrado con el capitalismo sientan las bases para la creación de tiempo disponible. Este modo de producción y de organización social ha jugado un papel civilizador sin parangón al haber detonado un gigantesco desarrollo de las fuerzas productivas, posibilitando así que la sociedad esté ya en condiciones de reducir al mínimo la jornada laboral. La automatización creciente posibilita la reducción del trabajo humano y el aumento del tiempo libre y la riqueza material. No obstante, el propio sistema que ofrece esta posibilidad inusitada al mismo tiempo la frustra.

¿Por qué el capitalismo presenta semejante contradicción? En el capitalismo, el trabajador interviene cada vez menos en la producción de la riqueza material o riqueza real (el valor de uso) pero sigue siendo indispensable para la producción de la riqueza social, pues la fuerza de trabajo es la fuente del valor. Esto es así porque el capitalismo, al perseguir el incremento continuo de la riqueza capitalista –el valor- se ve obligado a reducir constantemente el tiempo de trabajo necesario para su producción (necesita tiempo superfluo o de sobra para producir *la ganancia propiamente capitalista*: el *plusvalor*, así que reduce el trabajo necesario para la producción de valor y aumenta el trabajo superfluo o plustrabajo para la producción de plusvalor).

Para conseguir su meta –la ganancia propiamente capitalista-, el capitalista desarrolla la ciencia, la tecnología y nuevos métodos de organización más eficiente del trabajo con el fin de aumentar la productividad, esto es, con el objetivo de producir en la menor cantidad de tiempo posible la mayor cantidad posible de mercancías. El trabajador, en consecuencia, se vuelve cada vez más superfluo en la producción de la riqueza material debido a la automatización creciente en el proceso de producción –las máquinas producen la riqueza material a gran escala y el trabajador asume ahora un papel indirecto en este proceso, se vuelve mero supervisor de la máquina-, sin embargo, la presencia del trabajo humano continúa siendo indispensable en el *proceso de valorización*, pues, como ya mencionamos, la fuerza de trabajo es la fuente del valor (y el gasto de esta fuerza humana de trabajo *in abstracto* es la que crea el valor).

---

<sup>175</sup> Karl Marx, *Elementos Fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. 1, trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2009, p. 101.

De esta manera, aunque existe ya –potencialmente- el espacio de tiempo libre para que el hombre lo ocupe en otras cosas que no sea la producción material, pues, en un tiempo de trabajo necesario cada vez más breve se produce una cantidad inmensa de esta clase de riqueza; sin embargo, el capitalista ocupa ese espacio de tiempo superfluo o de sobra para la creación de valor más allá de su límite –el plusvalor- y, por tanto, mantiene a la fuerza de trabajo ocupada en ello: el trabajo se extiende en plustrabajo –espacio que bien podría ocupar en su lugar el tiempo libre-.

El intercambio de trabajo vivo por trabajo objetivado, es decir, el poner el trabajo social bajo la forma de la antítesis entre el capital y el trabajo, es el último desarrollo de la *relación de valor* y de la producción fundada en el valor. El supuesto de esta producción es, y sigue siendo, la magnitud de tiempo inmediato de trabajo, el cuanto de trabajo empleado como el factor decisivo en la producción de la riqueza. En la medida, sin embargo, en que la gran industria se desarrolla, la creación de la riqueza efectiva se vuelve menos dependiente del tiempo de trabajo y del cuanto de trabajo empleados que del poder de los agentes puestos en movimiento durante el tiempo de trabajo, poder que a su vez (...) no guarda relación alguna con el tiempo de trabajo inmediato que cuesta su producción, sino que depende más bien del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología, o de la aplicación de esta ciencia a la producción (...) La riqueza efectiva se manifiesta más bien –y esto lo revela la gran industria- en la enorme desproporción entre el tiempo de trabajo empleado y su producto, así como en la desproporción cualitativa entre trabajo, reducido a una pura abstracción, y el poderío del proceso de producción vigilado por aquél. El trabajo ya no aparece tanto como recluso en el proceso de producción, sino que más bien el hombre se comporta como supervisor y regulador con respecto al proceso de producción mismo.<sup>176</sup>

Marx le llama “trabajo vivo” a la fuerza de trabajo puesta en acción (desplegada en su forma doble: como trabajo útil y como trabajo abstracto) y “trabajo objetivado” al valor contenido en la mercancía. No hay que pasar por alto esta terminología, porque hay quienes a partir de ella interpretan el trabajo ontológicamente, o bien, transhistóricamente. Enrique Dussel, por ejemplo, cree que el trabajo vivo es la fuente del valor y, por tanto, lo “absolutamente exterior al capital”<sup>177</sup>, es decir, Dussel entiende al trabajo en general como aquella energía fisiológica que se encuentra más allá de cualquier determinación histórica: “*Más allá* del horizonte que el capital constituye, como lo absolutamente “diferente” (...) se encuentra el “no-capital”, la exterioridad, el otro (como alguien, como “sujeto vivo”): el trabajador como capacidad y

---

<sup>176</sup> Kar Marx, *Grundrisse*, *op.cit.*, vol. 2, pp. 227-228.

<sup>177</sup> Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI, 1985, p. 350.

subjetividad creadora de valor.”<sup>178</sup> La categoría de trabajo en Marx, según Dussel, es extraeconómica. Y más adelante, refuerza así su interpretación metafísica:

Lo exterior, la alteridad del trabajo no-objetivado, el otro que el capital (...) se afirma a sí mismo “como la fuente viva del valor” (...) La “fuente” es el hontanar más allá del fundamento (el valor del capital) de la totalidad como tal. Más allá (*metá* en griego) del ser (*physiká* en griego) está lo meta-físico, lo transontológico, la exterioridad del capital: el trabajo como actividad de la subjetividad humano-viviente, corporalidad, rostro y manos sensibles.”<sup>179</sup>

Como ya mencionamos párrafos atrás, esta interpretación ontológica o metafísica del trabajo es producto de las formas fetichizadas que la dinámica del propio capitalismo urde, en donde el elemento concreto del trabajo –el trabajo útil- expresa y oculta a un mismo tiempo su determinación abstracta. El trabajo se interpreta, entonces, de manera simplista, es decir, como actividad física, corpórea, natural. Dussel, acorde con la interpretación transhistórica, trata de construir un concepto “auténtico” de trabajo y otro “inauténtico”. El trabajo, según él, es esencialmente anterior y ajeno al capital, pero eventualmente es apresado por éste, luego entonces, deviene en trabajo capitalista: “El momento en que el trabajo (...) es incorporado al capital (...) por el acto de subsunción, el trabajo, de su absoluta autonomía externa queda incorporado a la esencia del capital como una de sus determinaciones: es el trabajo *como capital*”.<sup>180</sup>

Hay que hacer una precisión importante a la lectura dusseliana de Marx, pues el trabajo vivo no es la fuente del valor, sino la fuerza de trabajo. Y la fuerza de trabajo no es lo mismo que el trabajo vivo. La primera es la capacidad de trabajar que tiene cualquier ser humano, el segundo, como ya dijimos, es la fuerza de trabajo en acción. La fuerza de trabajo, por supuesto que es históricamente anterior al capital, pero el trabajo vivo del que habla Marx es históricamente específico, lo cual significa que no es exterior al capital, sino parte medular del mismo. El trabajo vivo, en su forma útil, transfiere el valor de los medios de producción consumidos (trabajo objetivado o trabajo muerto, trabajo pasado) a la mercancía, su función, en este sentido, es conservar el valor de los productos viejos –la materia prima con la que se elabora el nuevo producto- en el nuevo producto: el hilandero, con su trabajo, conserva el

---

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>180</sup> *Ibid.*, pp. 137-138.

valor del algodón en el hilo, por ejemplo; en su forma abstracta, el trabajo vivo crea nuevo valor, ya que añade tiempo de trabajo abstracto a la mercancía. No se entiende, pues, cómo el trabajo vivo puede ser exterior al capital.<sup>181</sup> Por último, hay que decir que el concepto transhistórico, cuando se piensa que tiene validez universal para cualquier época, es el producto de una abstracción ideológica (algo que ya hemos desarrollado en el capítulo segundo de esta investigación).

Si tenemos en cuenta la precisión recién esbozada, será fácil comprender que con el proceso de automatización el papel activo del trabajador en el proceso de producción ya sólo cuenta como trabajo abstracto, pues la máquina es ahora la productora de valores de uso, esto es, la que está inserta en el proceso de producción como trabajo útil. Y el trabajo útil que, en apariencia, despliega la máquina –y que ya no despliega el trabajador- junto con la riqueza material inmensa que produce son el resultado del desarrollo de la civilización: un cúmulo de saberes generales, o bien, constituyen “el desarrollo de los poderes generales del intelecto humano”.<sup>182</sup> El trabajo útil, por lo tanto, lo despliega el *cuerpo social*. La producción de plusvalor durante el tiempo de plustrabajo, entonces, se ha vuelto un lastre para el desarrollo del individuo, pues sólo le roba tiempo vital (de naturaleza esencialmente distinta al tiempo abstracto, pues este tiempo es subjetivo, individual), tiempo libre que bien podría ocupar en sí mismo.

La reducción radical del tiempo de trabajo altera las relaciones entre trabajo y ocio, pues en una sociedad en la que el tiempo de trabajo abstracto ya no sea el criterio para la producción y distribución de la riqueza, el tiempo libre ya no significaría mero tiempo de reposo y reposición de fuerzas con miras al trabajo, sino espacio de libertad para desarrollar las capacidades humanas a plenitud, de manera creativa y sin las restricciones que el trabajo impone. Cambia también por completo la naturaleza del trabajo, pues la actividad humana ya no se reduce a la actividad productiva, sino que se expande a lo que podríamos llamar *actividad ociosa* o *actividad superflua* -para distinguirla del concepto de ocio como simple reposo sin sentido (su significado actual)-.

---

<sup>181</sup> Marx detalla la función del trabajo vivo en el capítulo VI, “Capital constante y capital variable”, del tomo I de *El capital*. Véase: Karl Marx, *El capital*, op. cit., pp. 241-254.

<sup>182</sup> Karl Marx, *Elementos Fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. 2, trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2009, p. 229.



El mismo proceso “natural” del trabajo, la interacción *casí* directa entre el hombre y la naturaleza, se modifica y el lugar “sempiterno” del hombre como agente de la producción lo ocupa ahora la máquina. El hombre se sitúa ahora al lado de este proceso. En suma, se sientan las bases para que el desarrollo universal del individuo sea el objetivo de la sociedad; y no como se da todavía hoy, que sólo unos cuantos privilegiados se benefician del impresionante desarrollo social que el capitalismo ha incentivado. El individuo se vuelve, entonces, un individuo social: alguien que está en posibilidad de apropiarse el cúmulo de saberes de la civilización, que puede hacer suyo el desarrollo de los poderes generales del intelecto humano.

El trabajador ya no introduce el objeto natural modificado, como eslabón intermedio, entre la cosa y sí mismo, sino que inserta el proceso natural, al que transforma en industrial, como medio entre sí mismo y la naturaleza inorgánica, a la que domina. Se presenta al lado del proceso de producción, en lugar de ser su agente principal. En esta transformación lo que aparece como el pilar fundamental de la producción y de la riqueza no es ni el trabajo inmediato ejecutado por el hombre ni el tiempo que éste trabaja, sino la apropiación de su propia fuerza productiva general, su comprensión de la naturaleza y su dominio de la misma gracias a su existencia como cuerpo social; en una palabra, el desarrollo del individuo social. *El robo de tiempo de trabajo ajeno, sobre el cual se funda la riqueza actual*, aparece como una base miserable comparado con este fundamento, recién desarrollado, creado por la gran industria misma. Tan pronto como el trabajo en su forma inmediata ha cesado de ser la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja, y tiene que dejar, de ser su medida y por tanto el valor de cambio [deja de ser la medida] del valor de uso. El *plustrabajo de la masa* ha dejado de ser condición para el desarrollo de la riqueza social, así como el *no-trabajo de unos pocos* ha cesado de serlo para el desarrollo de los poderes generales del intelecto humano. Con ello se desploma la producción fundada en el valor de cambio, y al proceso de producción material inmediato se le quita la forma de la necesidad apremiante y el antagonismo. Desarrollo libre de las individualidades, y por ende no reducción del tiempo de trabajo necesario con miras a poner plustrabajo, sino en general reducción del trabajo necesario de la sociedad a un mínimo, al cual corresponde entonces la formación artística, científica, etc., de los individuos gracias al tiempo que se ha vuelto libre y a los medios creados para todos.<sup>183</sup>

Podemos observar que Marx confiere una importancia fundamental a la economía del tiempo en cualquier sociedad emancipada –de individuos efectivamente libres- y que en una sociedad así la *actividad vital* del hombre no se reduciría al trabajo (productivo), pues aunque, necesariamente, tendría que estar construida sobre la base de éste, no estaría, sin embargo,

---

<sup>183</sup> *Ibid.*, pp. 228-229.

construida *en torno* suyo. El trabajo ocuparía un lugar más bien subordinado en cualquier sociedad emancipada y el núcleo de las relaciones sociales libres lo constituirían aquellas actividades que son un fin en sí mismo para el desarrollo del hombre, para su enriquecimiento individual y social -material, espiritual-, fines que el hombre mismo tendría que proponerse. El tiempo libre, pues, es una condición necesaria para la conquista efectiva de la libertad humana y es externo a la propia actividad productiva, sin embargo, sólo es posible sobre los hombros de ésta.

La posibilidad de una sociedad emancipada es inmanente a la sociedad capitalista, aunque este mundo soñado hoy sólo pueda manifestarse contradictoriamente: aquello que posibilita la emancipación es, por necesidad, lo mismo que la impide. Hay una contradicción entre la realidad efectiva y su potencial. En el siguiente pasaje de los *Grundrisse*, Marx describe magistralmente la contradicción estructural –y fundamental- del capitalismo:

El capital mismo es la contradicción en proceso, [por el hecho de] que tiende a reducir a un mínimo el tiempo de trabajo, mientras que por otra parte pone al tiempo de trabajo como única medida y fuente de la riqueza. Disminuye, pues, el tiempo de trabajo en la forma de tiempo de trabajo necesario, para aumentarlo en la forma del trabajo excedente; pone por tanto, en medida creciente, el trabajo excedente como condición –question de vie et de mort- del necesario. Por un lado despierta a la vida todos los poderes de la ciencia y de la naturaleza, así como de la cooperación y del intercambio sociales, para hacer que la creación de la riqueza sea (relativamente) independiente del tiempo de trabajo empleado en ella. Por el otro lado se propone medir con el tiempo de trabajo esas gigantescas fuerzas sociales creadas de esta suerte y reducir las a los límites requeridos para que el valor ya creado se conserve como valor. Las fuerzas productivas y las relaciones sociales –unas y otros aspectos diversos del desarrollo del individuo social- se le aparecen al capital únicamente como medios, y no son para él más que medios para producir fundándose en su mezquina base. In fact, empero, constituyen las condiciones materiales para hacer saltar a esa base por los aires.<sup>184</sup>

Si bien el capitalismo tiende a desarrollar inmensas fuerzas de producción cuyo potencial vuelve cada vez más obsoleta la organización de la producción basada en el gasto directo de trabajo humano, su estructura es tal que impide, al mismo tiempo, la realización plena de este potencial. A pesar de la creciente insuficiencia del valor como medida de la riqueza social producida, ésta no queda mecánicamente superada por una nueva forma de riqueza. De acuerdo con Marx, en ella estriba, por el contrario, la precondition estructural necesaria de la

---

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 229.

sociedad capitalista. Aquí tenemos la base de la contradicción fundamental del capitalismo. Esta es la razón por la cual la organización actual de la producción no se supera de manera mecánica o automática. La única vía para que la promesa de emancipación humana contenida en el capitalismo, el mundo soñado que proyecta desde su interior, despierte a la realidad es cortando el nudo gordiano: la superación del capitalismo conlleva la destrucción del valor como forma social de la riqueza, lo cual entraña una superación del modo de producción desarrollado en el marco del capitalismo.

Dice Postone sobre esto: “Más que conllevar una realización del proletariado, la superación del capitalismo entrañaría la destrucción material del trabajo proletario. La contradicción entre la organización de la sociedad fundada en el valor y el potencial al que da lugar establece la posibilidad histórica de la negación del capitalismo y, por eso mismo, de la teoría crítica del capitalismo.”<sup>185</sup> Marx, asume esta última responsabilidad. Pero la negación supone también una revolución de la organización estructural del trabajo, es decir, una transformación social profunda, desde la raíz, de la organización de la producción. La superación del capitalismo implica, en síntesis, un cambio de modo de vida que va más allá de la *reforma* política y económica, es decir, de la redistribución del poder y la riqueza –de su cambio de manos-. Supone, pues, una revolución social total, en donde la producción no sea más ya el eje de la existencia.

Ahora bien, no hay que olvidar que el capitalismo, para Marx, es, además de un proceso, una relación social (el valor es una relación social), y que el desarrollo técnico y científico es, por tanto, el resultado de los antagonismos sociales inmanentes a la dinámica de esta forma histórica de producción de la riqueza, no del espíritu emprendedor del capitalista ni de su genio, o de que el capitalismo nos conduzca por sí solo a la prosperidad. La oportunidad de superar el trabajo, en consecuencia, es fruto directo de las relaciones sociales antagónicas entre trabajo asalariado y capital, no del avance tecnológico y científico. Marx no defiende ningún determinismo ni tecnológico ni económico.

El trabajador asalariado lucha, entre otras cosas, por mayor tiempo libre, es decir, por reducir la jornada laboral; el capitalista, en cambio, persigue la extracción del mayor plusvalor posible del trabajo asalariado, por ende, impide la reducción de la jornada laboral, pues necesita del plustrabajo; ambos intereses se contraponen y tratan de colocarse uno por

---

<sup>185</sup> Moishe Postone, *op.cit.*, p. 129.

encima del otro, el antagonismo inevitable entre estas dos fuerzas sociales detona, en última instancia, el proceso de automatización descrito y está a la base de todos los eventos que ocurren en esta formación social: competencia entre trabajadores, competencia entre capitalistas, crisis, bonanza, despidos masivos, huelgas, alza de salarios, trabajo a destajo, trabajo de media jornada, etcétera. La *lucha de clases*, en el capitalismo, es omnipresente, parte estructural del sistema en cuestión, su dinámica misma, su motor.<sup>186</sup> Esta lucha de clases, como podemos constatar, ocurre en el seno mismo de la producción, en la relación contradictoria entre el proceso de producción y el proceso de valorización (proceso descrito aquí de manera muy general, pues por razones de espacio no podemos extendernos demasiado en este asunto).<sup>187</sup>

#### 4. El reino de la necesidad y el reino de la libertad

Uno de los pasajes más emblemáticos del tomo III de *El capital* es aquel en donde Marx aborda la relación entre el trabajo y la sociedad futura -no como una mera ilusión o un buen deseo, sino como una posibilidad real inscrita en el núcleo del capitalismo-. El pasaje reza como sigue:

En verdad, el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda, pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la órbita de la verdadera producción material. Así como el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para encontrar el sustento de su vida y reproducirla, el hombre civilizado tiene que hacer lo mismo, bajo todas las formas sociales y bajo todos los sistemas posibles de producción. A medida que se desarrolla, desarrollándose con él sus necesidades, se extiende este reino de la necesidad natural, pero al mismo tiempo se extienden también las fuerzas productivas que satisfacen aquellas necesidades. La libertad, en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados,

---

<sup>186</sup> Véase: Karl Marx, *Manifiesto Comunista*, trad. Pedro Ribas, Madrid, Alianza, 2008, pp. 122. Y también véase: Karl Marx, *Miseria de la filosofía. Respuesta a la Filosofía de la miseria de P.-J. Proudhon*, México, Siglo XXI, 1987, pp. 214-121. De esta última, el apartado “Las huelgas y las coaliciones de los obreros” ilustra mejor la cuestión, pues el *Manifiesto Comunista*, al ser un panfleto se queda en el nivel de la mera diatriba y no ofrece argumentos elaborados.

<sup>187</sup> Véase: Daniel Bensaïd, *Marx for Our Times. Adventures and Misadventures of a Critique*, trad. Gregory Elliott, Nueva York, Verso, 2009, pp. 122-162. La obra del comunista francés Daniel Bensaïd es un ajuste de cuentas con el mal marxismo y con los antimarxistas. El capítulo intitulado “Class struggle is not a game” (La lucha de clases no es un juego) es una respuesta crítica a las exégesis marxianas del llamado “Marxismo analítico” de corte anglosajón y representado por Norman Geras, Jon Elster y G.A. Cohen. En él, Bensaïd demuestra que la lucha de clases, para Marx, no es algo que acontece en el terreno de la “superestructura” sino en el interior mismo de la producción. Y también véase: Bolívar Echeverría, “Cuestionario sobre lo político”, en *El discurso crítico de Marx*, México, ERA, 1986, pp. 206- 222.

regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero, con todo ello, siempre seguirá siendo éste un reino de la necesidad. Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se consideran como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que, sin embargo, sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo.<sup>188</sup>

El “reino de la necesidad” es el espacio del trabajo y el “reino de la libertad” es el espacio del no-trabajo, es decir, del tiempo libre. El primero es la base sobre la que se edifica el segundo. El reino de la necesidad (el espacio en que el hombre domina la naturaleza mediante el trabajo con el fin de la reproducción) no se elimina en el reino de la libertad (el espacio de tiempo libre en donde la actividad vital del hombre es un fin en sí mismo), sino que queda subsumido en él: lo supera al tiempo que lo conserva como un momento irreductible. El trabajo, por ende, no se puede abolir o suprimir por el simple hecho de que en la sociedad futura, emancipada, logremos configurar la vida social racionalmente, pues el trabajo es una condición natural de la reproducción, además de constituir la superficie sobre la que se desliza el tiempo libre. Se puede limitar considerablemente el tiempo de trabajo necesario para la reproducción pero no eliminarlo del todo. Como señala acertadamente Alfred Schmidt: “Los hombres no pueden emanciparse, en última instancia, de las necesidades naturales.”<sup>189</sup> El trabajo constituye de manera inequívoca una “necesidad externa”, impuesta por condiciones naturales que rebasan nuestra voluntad.

El trabajo –la actividad productiva-, en tanto necesidad externa, no es un fin en sí mismo. Por eso la libertad nace allí donde termina el trabajo, ya que al otro lado de esta frontera nuestras acciones y decisiones están basadas en principios que nosotros mismos trazamos incondicionadamente; que responden a nuestra “necesidad interna”. La actividad desplegada en el tiempo libre ya no está sujeta al “trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos”<sup>190</sup>, sino a sus propios fines, a la necesidad interna. El reino de la libertad se define, entonces, no por la supresión del trabajo, sino por su superación como necesidad

---

<sup>188</sup> Karl Marx, *El capital: Crítica de la economía política, III*, trad. Wenceslao Roces, México, FCE, 1959, p. 759.

<sup>189</sup> Alfred Schmidt, *op.cit.*, p. 162.

<sup>190</sup> Marx. *Loc. cit.*

externa, es decir, la actividad vital es entendida ya no como mera actividad productiva sino sobre todo como *actividad superflua*. El trabajo en la sociedad emancipada es re-significado, se vuelve otra cosa. El término “trabajo”, sin embargo, guarda una carga negativa (tiene un peso histórico negativo en tanto que es un “mal necesario”), por ello es mejor hablar de *actividad superflua* o de *actividad libre*. La actividad superflua o libre es “el despliegue de las fuerzas humanas que se consideran como fin en sí”.

Es importante hacer notar que, para Marx, la libertad no se conquista simplemente con el dominio técnico de la naturaleza –algo que ya se logró, a su juicio, en el capitalismo- sino con la organización social racional de ese dominio técnico sobre la naturaleza. Ahora bien, el dominio técnico de la naturaleza no ha significado aún la emancipación social, porque en el capitalismo el poder que antiguamente ejercía la naturaleza sobre los hombres lo ejerce ahora el valor (el gasto de tiempo de trabajo abstracto humano). El valor es una *cosa espectral* que se cierne sobre todos nosotros como una fuerza externa, que actúa como una ley natural y que coacciona nuestras voluntades. Es decir, en el capitalismo domina sobre los hombres una suerte de segunda naturaleza, un poder autónomo y cuasi objetivo que constituye sus relaciones sociales e individuales. Por ello es preciso que los hombres –los individuos sociales o la “humanidad socializada”-, organicen racionalmente, y de acuerdo con sus voluntades e intereses propios (según sus necesidades reales), el dominio técnico sobre la naturaleza.

En el “reino de la necesidad”, apunta Marx, la única libertad posible radica en que los productores asociados regulen racionalmente el trabajo organizándolo colectivamente y economizando su tiempo y gasto de energía hasta el máximo posible. Además de que piensa que en una sociedad con estas características, habría que trabajar en las condiciones más adecuadas, dignas de un ser humano. La libertad, pues, en este reino consistiría en que el hombre socializado, el colectivo, asumiera el control de la producción material y las correspondientes relaciones que conlleva en lugar de abandonarlo al “poder ciego” del capitalismo. Este estadio, pues, conserva la producción material, el trabajo impuesto desde fuera, pese a su carácter emancipado. Solamente más allá, en el “reino de la libertad”, en el espacio del tiempo libre, el hombre respondería a sus necesidades internas y estaría, por lo mismo, en condiciones de desarrollarse a plenitud.

En resumen, Marx encuentra la oportunidad de la libertad en la superación del trabajo y no en su realización. El trabajo es sólo *conditio sine qua non* de aquélla. Por lo tanto, Marx no

identifica directamente la emancipación humana con el trabajo sino con el tiempo libre, y para conquistar este espacio es indispensable la reducción sustancial de la jornada laboral. ¿Qué es aquello que hace del *trabajo* algo verdaderamente *digno*? No el trabajar en condiciones ideales o agradables –como muchos creen-, sino *no trabajar de más*.

## **5. Capital y tecnología: sobre el concepto de subsunción del proceso de trabajo al capital.**

En el capítulo XIV del tomo I de *El capital*, sobre el plusvalor absoluto y relativo, Marx explica que el producto que es fruto del productor o trabajador individual, en el capitalismo se “transforma en general en producto colectivo de un personal combinado de trabajo, cuyos miembros están más cerca o más lejos del manejo del objeto de trabajo.”<sup>191</sup> En otras palabras, el producto del trabajo ahora es claramente un producto social de un obrero global. ¿Cuál es lo relevante de esta transformación? Para Marx, al ampliarse el carácter cooperativo del proceso laboral, se amplía también *el concepto de trabajo productivo*. Pero también de su “portador”, el *obrero productivo* o trabajador asalariado –todo esto ya lo describimos, a grandes pinceladas, en el apartado tercero del apéndice-. En otras palabras, el trabajo, en la práctica, se vuelve indiferenciado, abstracto ahora persigue la producción de valor. Este cambio del concepto es sobre todo sustancial y no únicamente extensivo.

Ahora bien, como ya hemos observado, la producción capitalista no es simplemente producción de mercancía –valor de uso y valor-, sino *producción de plusvalor*. Por tanto, el concepto se vuelve más restringido. Marx señala que “ya no basta con que [el obrero] produzca en general. Tiene que producir plusvalor. *Sólo es productivo el trabajador que produce plusvalor para el capitalista o que sirve para la autovalorización del capital.*”<sup>192</sup>

La consecuencia más relevante de esta transformación del proceso de trabajo, sin embargo, tiene que ver con la organización particular de la producción que el capitalismo tiene que erigir para extraer indefinidamente plusvalor, y –como ya hemos visto en el mismo apartado de nuestra investigación arriba mencionado-, es este *modo de producción específicamente capitalista* el que supone la producción de *plusvalor relativo*: la clase de plusvalor que solamente se extrae con la organización netamente capitalista de la producción y que no

---

<sup>191</sup> Karl Marx, *El capital*, trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2007, tomo I, vol. 3, pp. 615-616.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 616.

recurre para ello a formas previas, precapitalistas –las que el capital utiliza, en todo caso, para la extracción de *plusvalor absoluto*-. A la forma de producción que produce plusvalor relativo Marx le nombra “subsunción real” y a la que produce plusvalor absoluto “subsunción formal”. En la subsunción o subordinación real del proceso de trabajo ya no basta con prolongar la jornada laboral para la producción de plusvalor, es necesaria la revolución del propio proceso laboral, es necesario darle a éste una nueva configuración para así producir plusvalor reduciendo el tiempo de trabajo necesario mismo. Eventualmente, esta forma de producción se convierte en la forma dominante de todo el proceso de producción.

La producción del plusvalor relativo, pues, supone un *modo de producción específicamente capitalista*, que surge y se desenvuelve, de manera espontánea, sobre el fundamento de la subsunción formal del trabajo en el capital. En lugar de la subsunción formal, hace su entrada en escena *la subsunción real del trabajo en capital* (...) Si para la producción de plusvalor absoluto era suficiente la subsunción meramente formal del trabajo en el capital (...) no bien se apodera totalmente de un ramo de la producción, y aun más cuando se ha adueñado de todos los ramos de producción decisivos, el *modo de producción específicamente capitalista* deja de ser un simple medio para la producción del *plusvalor relativo*. Se convierte ahora en la forma general, socialmente dominante del proceso de producción.<sup>193</sup>

El filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría, señala que el concepto de subsunción formal del proceso de trabajo al capital es central en la crítica que hace Marx del modo de producción capitalista, a la vez que sugiere dos posibilidades de uso teórico de este concepto: “La primera se ubica en la discusión en torno a la esencia de la tecnología moderna y al sentido y las posibilidades de una alternativa tecnológica capitalista.”<sup>194</sup>

Sobre esta primera posibilidad ya hemos hablado en el presente apéndice. Se trata de los efectos directos del desarrollo tecnológico potenciados por el modo de producción específicamente capitalista: la potenciación de la productividad del trabajo, por un lado, y la liberación de la carga de tareas infrahumanas para el trabajador, por otra parte. Esta potenciación guarda, no obstante, un efecto aparentemente “colateral” o “accesorio” que en realidad es inherente a la organización capitalista de la producción: “la destrucción tanto del

---

<sup>193</sup> *Ibid.*, 619.

<sup>194</sup> Bolívar Echeverría, “Presentación” en *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (Extractos del Manuscrito 1861-1863)*, trad. Bolívar Echeverría, México, Itaca, 2005, p. 10.



sujeto productor como de la naturaleza.”<sup>195</sup> La depauperación física, económica, social, psicológica y humana del trabajador asalariado, así como la aniquilación progresiva de la naturaleza mediante la tecnología, son el resultado directo, y nunca espontáneo, de la necesidad capitalista de perfeccionar la explotación de la fuerza de trabajo para la extracción indefinida de plusvalor. Como bien apunta Echeverría:

La tecnología moderna no es un hecho caído del cielo para imponer su marca, benéfica o maléfica, a la cooperación productiva del sujeto social; por el contrario, es el resultado de la imposición de una forma peculiar de cooperación productiva –la que consiste en la pertenencia conjunta de múltiples sujetos trabajadores a un solo capital- a los medios de producción, a sus potencialidades técnicas y a su capacidad de reacción sobre el sujeto que las emplea.<sup>196</sup>

La tecnología moderna está especialmente configurada para la producción de plusvalor mediante la subordinación y explotación del trabajador y la naturaleza. Es una característica que no hay manera de remediar debido a que es constitutiva de la dinámica y estructura interna del capitalismo como forma de organización social y modo de producción. Esta contradicción entre la oportunidad que la técnica moderna ofrece y lo que hace efectivo, evidentemente es autodestructiva.

La segunda posibilidad teórica que propone Echeverría, se refiere a la articulación de la forma capitalista de la producción con las técnicas precapitalista y capitalista –lo que Marx llama subsunción formal y subsunción real-, además de la configuración de nuevas formas postcapitalistas de sociedad y tecnología, a partir de la forma social y técnica construida por el propio capitalismo –la sociedad comunista de Marx, por ejemplo-. Esto último ya lo hemos abordado también aquí. Lo que sigue es la crítica que se desprende de esta segunda posibilidad teórica.

Bolívar Echeverría comenta sobre esta última cuestión que, en lo que respecta a la contradicción entre trabajo útil y trabajo abstracto, el concepto de subsunción constituye el intento teórico más elaborado por Marx de mostrar la manera en que se articulan esos dos procesos contradictorios. Echeverría cree que en los *Grundrisse* Marx todavía observa el proceso de trabajo útil como algo llanamente incorporado en tanto materia o cuerpo a la forma capitalista de la producción, pero en el *Manuscrito de 1861-1863* –que Echeverría traduce al

---

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 11.

español- Marx entiende el trabajo útil “no como una realidad intocada en sí misma por un modo de funcionamiento (capitalista), sino como una ‘sustancia’ afectada esencialmente por la ‘forma’ capitalista que se encuentra mediando o posibilitando su existencia (...)”.<sup>197</sup> Es decir, la función natural del trabajo útil es modificada intrínsecamente por la otra cara del proceso de producción específicamente capitalista: el trabajo abstracto (con toda la transformación de la organización de la producción que éste acarrea en su ambición de incrementar el plusvalor).

Para Echeverría, por tanto, está claro que la contradicción entre la forma concreta y la forma abstracta del proceso de trabajo capitalista subvierte radicalmente la constitución del elemento material de este proceso y no simplemente lo apresa o lo contiene. La reflexión de Echeverría sugiere que la configuración de nuevas formas postcapitalistas de sociedad y tecnología, a partir de la forma social y técnica construida por el propio capitalismo no puede consistir en la mera eliminación –y posterior reencausamiento- de la forma de organización de la producción. La técnica desarrollada por el capitalismo no juega un papel meramente neutral. Por lo mismo, no podemos adoptar sin más dicha técnica para la construcción de la sociedad postcapitalista, pues la tecnología capitalista está expresamente diseñada para subordinar de manera absoluta el trabajo humano a la máquina. En los extractos traducidos por Echeverría es clara esta advertencia de Marx:

(...) en el taller automático, el cuerpo de este mecanismo global está compuesto de las propias máquinas diferenciadas, cada una de las cuales ejecuta sucesivamente uno de los procesos especiales necesarios para el proceso global. No se trata aquí de una capacidad de trabajo especialmente desarrollada que se sirve del instrumento especial con virtuosismo; se trata del instrumento actuante, que necesita servidores acoplados a él de manera especial y continua. Allí el trabajador se sirve del instrumento especial; aquí, grupos especiales de trabajadores *sirven* a distintas máquinas que ejecutan los procesos especiales (...) las *especializadas* son las máquinas.<sup>198</sup>

Y un poco más adelante, al comentar los servicios que proporciona el trabajador a la máquina en el taller automático, Marx se percata de que:

Todos estos servicios se distinguen por su *pasividad*, por su estar adaptados y subordinados a las operaciones y movimientos de las máquinas mismas. Esta *especialización en pasividad*, es

---

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>198</sup> Karl Marx, *La tecnología del capital*, *op. cit.*, pp. 42-43.

decir, la supresión de la especialización misma como especialización, es lo que caracteriza al trabajo automatizado (...) Es por tanto trabajo completamente simple, es decir, cuyas características son la uniformidad, la vaciedad y la subordinación a la máquina (...) exige una subsunción total del individuo a la máquina.<sup>199</sup>

Por esta misma razón, según Marx, la destrucción de las máquinas por parte de los trabajadores es la reacción casi instintiva de éstos en contra del capitalismo: “La primera declaración de guerra contra el medio de producción y el modo de producción desarrollados por la producción capitalista.”<sup>200</sup> Como ya hemos observado, esta contradicción entre capital y trabajo asalariado se desarrolla todavía más hasta el punto de volverse una contradicción total del trabajo contra sí mismo. El capitalismo no solamente desprecia y deprecia al trabajador sino que lo hace superfluo y lo elimina de múltiples procesos de producción, lo reduce a un mínimo indispensable. Y así como la máquina expulsa a los trabajadores, de la misma manera los atrae, puesto que el plusvalor solamente puede acrecentarse mediante la explotación masiva de trabajadores empleados simultáneamente.

Atracción y repulsión, trabajo y desempleo; esta inestabilidad es característica de la existencia del trabajador y del capitalismo como tal. Incluso en las huelgas, la máquina se presenta como el enemigo a vencer para el trabajador. Es el medio del capitalista para desarticular las luchas obreras. En suma, el capitalismo se presenta necesariamente como un sistema de máquinas –la técnica moderna- en contra del trabajador (y en contra de la naturaleza).

(...) el modo de producción capitalista no sólo modifica formalmente el proceso de trabajo sino que revoluciona todas sus condiciones sociales y tecnológicas (...) el capital ya no aparece como aquí solamente como condiciones materiales de trabajo –materia prima y medios de trabajo- que no pertenecen al trabajador, sino como la *síntesis de los poderes y las formas sociales* de su trabajo comunitario en tanto poderes y formas que se enfrentan al trabajador individual (...) **La subsunción del trabajo al capital –la absorción de su trabajo por el capital-, algo que pertenece a la esencia de la producción capitalista, se presenta aquí como un *factum* tecnológico. El edificio está terminado.**<sup>201</sup>

---

<sup>199</sup> Ibid., p. 45.

<sup>200</sup> Ibid., p. 50.

<sup>201</sup> Ibid., pp. 56-57. (Las negritas son nuestras)

La automatización es la revolución tecnológica en el modo de producción, consecuencia de la forma capitalista de la producción. Prefigurar, por tanto, una forma social postcapitalista a partir del avance de la técnica moderna se vuelve problemático, nebuloso, distópico. Y, sin embargo, habría que partir del punto de vista del rechazo al trabajo tomando siempre en cuenta la distinción marxiana -aquí esbozada- entre actividad (superflua o libre) y trabajo. El rechazo al trabajo no significa, como hemos repetido en distintas ocasiones, su eliminación, sino “una valoración de la actividad humana que se sustrae al dominio del trabajo.”<sup>202</sup> El rechazo al trabajo es también el rechazo al *factum* tecnológico con que se presenta inevitablemente el capital. Es el rechazo a la sumisión y la barbarie, a la extinción humana y planetaria. Creemos, pues, que esta valoración es lo que en verdad hay que tomar en cuenta en nuestra exégesis del concepto de trabajo en Marx.

---

<sup>202</sup> Franco Berardi “Bifo”, *El alma y el trabajo*, trad. Fabrizio Cossalter y Paolo Pagliai, México, Elefanta Editorial, 2012, p. 56.

## CONCLUSIONES

Antes de presentar nuestras conclusiones, creemos que es importante aclarar algunas cuestiones en torno al concepto de trabajo en Marx, según nuestra interpretación. Cuando decimos que el Marx maduro ya no concibe el trabajo en términos transhistóricos nos referimos a que ya no ejerce su crítica desde el punto de vista ideal del trabajo sino desde su concreción moderna y en contra de ésta. Esto es así porque Marx ya no pondera el trabajo con independencia de los rasgos específicos que éste comporta en cada formación social. Aborda, pues, el concepto de trabajo desde su especificidad histórica. Con esto, no negamos en absoluto que la forma natural de la producción cumpla eternamente la misma función básica: la producción material y la reproducción vital. Pero sí defendemos que esta función natural, al ser trastocada por la forma capitalista de la producción, comienza a sufrir mutaciones en su composición original, por tanto, también en sus funciones elementales.

Por ejemplo, el trabajo pasa de ser una actividad intrínsecamente individual a una actividad intrínsecamente colectiva, social. O bien, el producto del trabajo ya no es fruto de la destreza e inteligencia individual sino de la suma de fuerzas múltiples y variadas, se vuelve netamente un producto social. Además, el trabajo, bajo la organización capitalista, se desdobra en trabajo útil y trabajo abstracto. Hemos visto ya todo lo que este desdoblamiento conlleva y no es necesario repetirlo. Hay que recordar, no obstante, que la forma útil del trabajo cumple ahora dos funciones inusitadas: la función de transferir o conservar el valor de un producto a otro y la función de encubrir la función real del trabajo abstracto haciéndolo pasar como mera fuerza de trabajo humano indiferenciado o trabajo útil en general. A todo lo anterior hay que añadir que el trabajo útil, bajo la forma capitalista, prefigura su extinción como una actividad que requiere de la intervención humana directa, es decir, como gasto directo de energía humana, fisiológica. En suma, para Marx, la idea del trabajo útil como actividad vital consciente parece cada día más obsoleta (esto no es optimista pero tampoco catastrófico, pues la actividad vital consciente puede elevarse por encima del trabajo, llegar a ser otra cosa; el problema es insalvable si reducimos la actividad vital a trabajo productivo).

El trabajo es el fundamento de la producción material y la reproducción humana pero no es aquello que define al hombre. Antes de la entrada en escena del capitalismo, el trabajo no era el núcleo de la socialidad ni la condición indispensable para la constitución de los individuos en personas. Sin embargo, en el momento en que es sometido por la forma capitalista de la producción, el trabajo (asalariado, productivo) se vuelve el eje axial de la socialidad y la

supervivencia. Adquiere, por tanto, un papel protagónico, economicista y enajenante. Pareciera entonces que el trabajo moderno define irremediamente a los seres humanos en tanto personas y en cuanto entes: cuando alguien no participa del trabajo es arrojado sin más a *la nada*. Por eso Marx escribe contra el trabajo.

Después de estas aclaraciones, podemos retomar el objetivo de este apartado. Con el fin de no repetir lo ya expuesto, simplemente vamos a extraer tres conclusiones principales que arroja nuestra exégesis del concepto de trabajo en Marx, y que consideramos relevantes para ciertas discusiones dentro de la tradición marxista pero también fuera de ella.

En primer lugar, hay que mencionar que Marx no es un pensador tradicional. Por ello no podemos interpretarlo como alguien que propone “ideas” innovadoras gracias al poder asombroso de su mente. Para Marx el pensamiento verdadero no surge de una mente privilegiada sino de una mente atenta que reflexiona desde la inmanencia. Por eso, va en contra de aquellos filósofos que se ven a sí mismos como la vanguardia de la sociedad, su conciencia, etcétera. La undécima tesis sobre Feuerbach, si bien es cierto que no debe interpretarse como un simple desdén hacia la actividad teórica y una inclinación hacia la pura práctica, tampoco debe interpretarse como un simple equilibrio dialéctico entre teoría y práctica (el filósofo como pensador y luchador social que aprende y se retroalimenta de una y otra actividad).

Lo que, a nuestro juicio, quiere decir Marx en la undécima tesis es que la reflexión teórica *correcta* sólo puede hacerse desde la inmanencia, es decir, desde la especificidad histórica y la reflexividad teórica, por tanto, la propia teoría crítica debe autocontextualizarse. Procediendo de esta manera se puede comprender entonces cuál sería la *praxis* correcta (en este caso, la conducta adecuada del hombre debería tender hacia la superación del capitalismo o la transformación del actual estado de las cosas). Lo que intenta Marx es hacer ver a los intelectuales (los filósofos) que una visión correcta sobre lo que es “bueno”, “justo”, “verdadero”, etc., debe hacerse desde la inmanencia. Si perdemos de vista con quién dialoga Marx en las tesis sobre Feuerbach (no es con Feuerbach nada más, ni con los idealistas o los empiristas, sino con los filósofos en general), entonces, se entiende mal su undécima tesis, es decir, se interpreta como mero detrimento de la teoría a favor de la práctica, o bien, como mero equilibrio entre las dos. Pero de nada sirve combinar teoría y práctica, si no se cuenta con el método adecuado.

En conclusión, la idea ampliamente difundida de que los marxistas “auténticos” son una suerte de filósofos (o sociólogos o economistas o antropólogos) activistas anticapitalistas que solamente hacen filosofía (o sociología o economía o antropología) marxista cuando se nutren teóricamente de su propio activismo anticapitalista (de su lucha en las calles, guerrillera, etcétera), es, al menos, cuestionable. Como ya dijimos, resulta inútil “combinar” la teoría y la práctica, o “retroalimentarse” de ambas, si no se cuenta con el método adecuado. La información (o la experiencia) por sí sola no genera conocimiento. Hay que saber cómo combinar la teoría y la práctica, o, mejor dicho, cómo interpretar nuestra experiencia para producir ideas adecuadas sobre ella. Para esto último está la ciencia y ésta debe de contar siempre con un *modo* adecuado de interpretación de la experiencia o un método.

Para el Marx maduro, en nuestra opinión, el materialismo histórico, es aquella actividad teórico-científica que tiene como método de investigación la dialéctica. Lo anterior significa que el marxismo es una ciencia que reflexiona la realidad desde la inmanencia, es decir, desde la especificidad histórica y la reflexividad teórica (algo similar al principio de incertidumbre de Heisenberg, en donde el sujeto de conocimiento modifica con su actividad el objeto mismo del conocimiento y, por tanto, debe ser incluido en la reflexión) y, al proceder de esta manera, revela sus contradicciones. Como señala Marcuse, citado en el apéndice, la dialéctica denuncia el carácter esencialmente negativo del estado de las cosas actual. Partiendo desde la especificidad histórica y la reflexividad teórica, el materialismo histórico descubre las contradicciones estructurales immanentes a su objeto de estudio, pero también entiende cuál sería el camino a seguir para superarlas. Esta es, a juicio nuestro, la verdadera lección de las *Tesis sobre Feuerbach*. Es cierto que Marx fue un luchador social pero no es eso lo que hacía de él un marxista o un comunista, su activismo sólo hacía de él un luchador social. Nada más. Pero Marx siempre trató de verse a sí mismo como un comunista. Y sobre todo, como un pensador comunista (para él esa es su mayor aportación). Lo anterior implicó, sobre todo, pensar desde la inmanencia.

De nuestra primera conclusión se desprende la segunda, a saber, que Marx no es un moralista y que, por tanto, no propone ninguna ética. Él no critica el estados de las cosas actual desde una perspectiva teórica elevada (una doctrina moral), sino que su crítica se origina de las contradicciones mismas que crítica, es decir, la crítica nace de lo criticado y no de principios externos o ajenos a lo criticado (la “idea” del trabajo, la “idea” de la justicia, de la verdad, de la libertad, etcétera).

Existen, pues, contradicciones al interior de la sociedad capitalista que exhiben las grietas del sistema y es a través de estas grietas que se filtra la luz que ilumina al pensamiento crítico. Así, podemos observar que en la sociedad capitalista, por ejemplo, el contrato laboral entre el trabajador asalariado y el capitalista es, en apariencia, un intercambio entre hombres libres e iguales, en donde el trabajador conciente en percibir del patrón un salario a cambio de su trabajo y de acuerdo con los parámetros establecidos por el mercado laboral. Es un trato justo y, por tanto, se corresponde con los valores dominantes, los principios morales de la sociedad burguesa. En este caso, el principio de igualdad o retribución equivalente (dando y dando). Este principio es inalienable en las sociedades modernas y difícilmente alguien, hoy en día, lo cuestionaría. Sin embargo, cuando descendemos a la esfera de la producción, ésta nos revela que el intercambio entre equivalentes pronto se vuelve injusto. Descubrimos que en realidad es un intercambio de no equivalentes, de extracción, por una de las partes, de una cantidad mayor de trabajo impago. Marx señala entonces el fenómeno de la explotación del trabajador asalariado por parte del capitalista: hay una producción de *plusvalor* a partir de la explotación de la fuerza de trabajo. Una cantidad extra de valor que no es retribuida a su productor original.

La denuncia de esta explotación contiene una carga crítica moral inmanente, es decir, desde el horizonte de la propia moral burguesa, ya que es ésta la que supuestamente defiende que ningún ser humano debe ser explotado. Sin embargo, la forma del intercambio de equivalentes entre el trabajador asalariado y el capitalista en el “edén del libre mercado” -el contrato laboral- encubre el contenido real de esta explotación. Y no sólo eso, pues todos los esfuerzos de la economía burguesa están concentrados en disimular la realidad de la explotación capitalista. Para ello, dice Marx, se sirven de sus ideólogos que se apresuran en justificar la ganancia capitalista por otras vías.

La crítica de la economía política de Marx evidencia el carácter esencialmente injusto (inmoral desde la propia perspectiva burguesa) de la producción capitalista en su conjunto. La ley moral burguesa entra en contradicción consigo misma, pues es la ley que el propio capitalismo ha proclamado. La teoría de la plusvalía implica, entonces, una crítica moral al modo de producción capitalista. Pero es una crítica de corte inmanente, derivada de la propia lógica del sistema y de los principios que el sistema mismo ha establecido, a saber: que lo “moral” o lo “justo” es que exista siempre un intercambio equivalente.



Lo mismo podríamos decir del principio de la libertad o el de la democracia pero por ahora basta con lo que hemos presentado. Hemos llegado a la conclusión de que Marx hace una crítica “moral” al capitalismo pero no desde el punto de vista de una moral ahistórica, o natural, sino desde los principios morales que proclamó el liberalismo progresista burgués. Estos principios no son importados de otras regiones nebulosas sino del propio reino del señor capital y de sus contradicciones. En particular, de la contradicción entre el principio formal de igualdad y su contenido real: la sociedad de clases. El propósito de nuestro ejemplo es hacer ver al lector que la crítica radical al capitalismo y a su clase representante, la burguesía, no se hace desde el púlpito, es decir, lanzando sentencias de cómo es que debería ordenarse el mundo a partir de los dictados de una moral por encima de la sociedad, sino que la verdadera crítica, no ideológica ni panfletaria, parte de la realidad existente y sus contradicciones, para luego intentar superarlas.

Por último, podemos constatar a lo largo de la obra teórica y las acciones políticas revolucionarias de Marx, que él defiende los derechos a la libertad y la emancipación humanas. Hay, se dirá, una idea normativa, y por tanto, moralista de estas nociones; por ello Marx condena la explotación del trabajador asalariado y la organización de la producción de la riqueza social en clases. Pero si Marx detesta y ataca sin piedad al capitalismo no es producto de una obsesión personal, sino porque ve en éste el principal obstáculo para consumir estos valores. La verdadera libertad sólo puede realizarse en una sociedad en la que el individuo – de naturaleza social- pueda desplegar todas sus capacidades; esto implica suprimir, entre muchas otras cosas, la propiedad privada, quintaesencia del capital, es decir, subvertir la sociedad actual.

Ahora bien, los valores de libertad y emancipación no son para Marx meros ideales –sueños que él desea aterrizar-. Él no es un predicador moral que asume como causa propia la defensa de los explotados y oprimidos del mundo. Su lucha por una sociedad comunista y la abolición de todas las clases no la entiende como un deber moral, sino como derivada de la situación social objetiva y del interés universal. Las ideas de libertad y emancipación no son caprichos intelectuales de Marx sino valores nacidos en el seno de la sociedad burguesa, y luego ensalzados y truncados por ella misma. Truncados de forma obligada, porque así como están cumplen una necesidad del orden capitalista.

Marx critica al capitalismo porque éste no puede llevar a la práctica los principios de libertad, igualdad y fraternidad, la abolición de la explotación y el pleno desarrollo humano, que la

propia burguesía proclamó en su batalla contra el antiguo régimen. Principios que, en lo formal, el orden actual promueve. Marx no es ningún utopista ni un visionario, es un observador excepcional de su tiempo. La crítica de la economía política muestra que el capitalismo no puede acabar con la explotación ni realizar los principios éticos y políticos que promulga, pues estos principios son irrealizables dentro del mismo. El trabajador asalariado, que pertenece a la sociedad burguesa tanto como el capitalista, hace suyos los principios de la propia burguesía y los pone a operar en su contra.

Por eso Marx entiende la lucha del obrero contra el capitalista no como una lucha por hacer justicia sino como una colisión de derechos encontrados en donde decide la fuerza. En esto consiste la lucha de clases. Hay que decirlo nuevamente: Marx evita moralizar la lucha antagónica entre trabajo asalariado y capital. En el capítulo VIII de *El capital*, que trata “La jornada laboral”, dice Marx sobre la lucha por la duración de la jornada laboral entre estas dos clases:

Dejando a un lado límites sumamente elásticos, como vemos, de la naturaleza del intercambio mercantil no se desprende límite alguno de la jornada laboral, y por tanto límite alguno del plus trabajo. El capitalista, cuando procura prolongar lo más posible la jornada laboral y convertir, si puede, *una* jornada laboral en dos, reafirma su derecho en cuanto comprador. Por otra parte, la naturaleza específica de la mercancía vendida trae aparejado un límite al consumo que de la misma hace el comprador, y el obrero reafirma su derecho como vendedor cuando procura reducir la jornada laboral a determinada magnitud normal. Tiene lugar aquí, pues, una *antinomía*: derecho contra derecho, signados ambos de manera uniforme por la ley del intercambio mercantil. Entre derechos iguales decide la *fuerza*. Y de esta suerte, en la historia de la producción capitalista *la reglamentación de la jornada laboral* se presenta como *lucha en torno a los límites de dicha jornada*, una lucha entre el capitalista colectivo, esto es, la *clase de los capitalistas*, y el obrero colectivo, o sea la *clase obrera*.<sup>203</sup>

¿Cuál moralismo? Lo que hay es una lucha frontal –en donde el obrero siempre está en desventaja– por el reconocimiento de los derechos particulares entre capitalistas y trabajadores asalariados y sólo en el caso de que el proletariado llegara a triunfar podríamos comenzar a hablar de la realización concreta de un derecho común universal, esto es, de un principio ético genuino, pues esta clase es la que, en los hechos, todavía no es libre e igual a su contraparte. Sin embargo, para lograr esto último es necesario atender una exigencia fundamental de Marx: que los trabajadores de todo el mundo se unan.

---

<sup>203</sup> Karl Marx, *El capital*, trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2007, tomo I, vol. 1, pp. 281-82.

Esta última reflexión nos conduce a nuestra tercera y última conclusión principal, la más importante para esta investigación: La contradicción fundamental del capitalismo no es trabajo asalariado/capital (ni su otra expresión como: valor de uso/valor). La contradicción fundamental y verdaderamente relevante que produce el capitalismo es: trabajo/no trabajo, o bien, trabajo/tiempo libre (aunque esta contradicción fundamental es impulsada por la lucha antagónica entre trabajo asalariado y capital). Marx, como hemos dicho ya en varias ocasiones a lo largo de nuestra investigación, no es un apologista del trabajo. Tampoco piensa que el trabajo sea la esencia del hombre. Marx piensa el trabajo en términos históricamente específicos. Tan rechaza cualquier tesis ontológica del trabajo que piensa que la modernidad significa la oportunidad de superar al trabajo como forma dominante de la vida social. El hecho de que Marx esté del lado de la clase trabajadora y piense que ella es la que tiene la capacidad y la voluntad para superar el capitalismo, debido al lugar que el trabajador asalariado ocupa en el orden actual, no hace de Marx un defensor del trabajo moderno. El trabajo no es el trabajador (por eso nuestra crítica a Dussel en donde intenta reducir el trabajo vivo a fuerza de trabajo, no son lo mismo). Pero incluso, Marx apuesta por la abolición del trabajador moderno: por su autosuperación.

Se trata, entonces, de observar la posibilidad de la superación del estado actual de las cosas, las relaciones sociales modernas, en la estructura misma de ellas (en su contradicción fundamental: trabajo/tiempo libre). La dinámica crecientemente contradictoria del capitalismo es la que, para Marx, produce dichas condiciones (y el antagonismo entre trabajo asalariado y capital es el motor). Si no hubiera semejante contradicción no habría posibilidad de soñar por vez primera y de manera objetiva la emancipación humana. Se trata, por lo tanto, de desarticular desde la raíz la estructura compleja (doble) y contradictoria de la organización social de la producción.

Marx cree que el trabajo no define al hombre. Por ello entreve una sociedad en donde éste sólo cumple una función subordinada. La emancipación del trabajo de su forma social actual sólo implica que el hombre, en tanto individuo social (la humanidad socializada), lo organice de acuerdo con sus propios intereses y necesidades reales.

En resumen, el análisis de Marx entraña una superación del capitalismo que no hace de la producción industrial la condición del progreso humano pero tampoco adopta la actitud romántica del rechazo al desarrollo técnico. Cuando Marx señala que todo ese potencial de saberes acumulados desarrollados en el capitalismo pueden ponerse al servicio de la

transformación del propio orden actual, está superando la oposición simple entre la “fe en el progreso” lineal y mecánico, por un lado, y su rechazo romántico absoluto, por el otro. Esta antinomia, en cualquier caso, así como ambas posturas por separado, son expresiones características de la época. La reflexión teórica de Marx, sin embargo, comprende el desarrollo capitalista como un fenómeno bifronte: enriquecimiento y empobrecimiento. Por lo mismo, para Marx, sería completamente equivocado (anti-dialéctico) observar este mismo fenómeno de manera unidimensional: ya sea como progreso continuo del saber y la felicidad, o como ruta hacia la perdición, la dominación y la destrucción absolutas.

La mirada dialéctica entiende que la oportunidad histórica de un trabajo social que signifique el enriquecimiento de todos los individuos por igual, en el orden actual se despliega como el empobrecimiento de todos (de la mayoría). Por tanto, el rápido crecimiento del conocimiento científico y técnico en el capitalismo no se traduce como progreso mecánico hacia la emancipación humana. En la actualidad, este cúmulo de saberes sociales fragmenta, depauperada y controla al individuo aislado. Pero además, lo hace por medio del trabajo. El hombre moderno, pues, está sometido a los controles férreos que son el resultado de su propia actividad productiva. Sin embargo, el desarrollo del conocimiento social dentro del capitalismo –que Marx nombra los “poderes generales del intelecto humano”- incrementa a la vez la posibilidad de desplegar una dimensión nueva y enriquecedora en el plano individual, subjetivo: la actividad libre o superflua, además de sentar las bases para que los hombres, por vez primera en la historia, tengan un mayor dominio sobre su propio destino. El fin del trabajo (o la conquista del tiempo libre) es una *promesa* contenida en la sociedad presente, algo *todavía por realizar*, una tarea pendiente, un evento inusitado que brotaría del mismo estado de las cosas actual.

Y, sin embargo, cabe preguntar: ¿es suficiente con que las “condiciones objetivas” para superar el capitalismo sean fértiles para dar, entonces, el salto cuántico hacia el comunismo? ¿Basta con el desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas? ¿Basta con haber asegurado la abundancia? La ambición fundamental de Marx es la emancipación humana, es decir, que la humanidad entera tome las riendas de su propio destino y le dé así sentido a su existencia. Desea una vida en donde ya no seamos las marionetas de fuerzas ciegas que no entendemos ni controlamos.

Lo que, en todo caso, queda demostrado después del convulso siglo XX es que acometer dicha tarea no es para nada sencillo. Aquí se puede reprochar a Marx haber sido demasiado

optimista al suponer, con una buena dosis de ingenuidad, que bastaban con ciertas condiciones básicas (la posibilidad objetiva de limitar el trabajo y ampliar el tiempo libre a partir de la organización colectiva de la producción y de la organización política del proletariado, por ejemplo) para comenzar a construir los cimientos de una nueva época histórica. Tratar de subvertir el orden actual conlleva, desde el comienzo, el intento de modificar toda clase de prácticas dominantes –culturales, políticas, científicas y técnicas–, además de hábitos, prejuicios, actitudes y fuerzas internas inconscientes. Es decir, no basta con instaurar la dictadura del proletariado y reorganizar la producción para luego “sentar las bases” de la transformación humana total. La revolución total de la vida social, por lo mismo, no es algo que se dé de la noche a la mañana (ni siquiera dando por sentado que la gente abraza el proyecto comunista). Y si la transformación social no se da como simple ruptura, sino que es un proceso lento, agónico y desigual en cada uno de sus diversos aspectos, entonces, ¿cómo asegurar que no se desvíe de su propósito original? No hay manera.

A modo de reflexión final, hay que decir que Marx no es, como se suele afirmar hoy, un pensador decimonónico. Si bien es cierto que Marx abraza los principios y valores modernos y los estira al límite, es un error creer que esto lo hace porque los absorbe cual esponja y de manera acrítica. Marx es el gran crítico de la modernidad. Por eso utiliza la categoría moderna de “producción” o “trabajo” y desvela su carácter duplicado y contradictorio, pero además lo hace con la conciencia plena de que su crítica solamente es válida para su objeto de estudio general: la Edad Moderna. Y puesto que piensa desde la inmanencia (desde la especificidad histórica y la reflexividad teórica) es consciente del contexto único en el que nacen las ideas externas a su esquema conceptual, y de las que se vale para su propia investigación (la idea de “proceso” para describir el capital, por ejemplo).

Es lugar común reducir la teoría “económica” de Marx a la teoría de la evolución de Charles Darwin y señalar, a favor de esta premisa, la supuesta reverencia del primero hacia el segundo. Es cierto que Marx admiraba el trabajo científico de Darwin –como cualquiera de nosotros que aprecie la ciencia y no le tenga fobia posmoderna– pero resulta una franca desproporción descalificar el trabajo de Marx como una llana versión economicista de la teoría de Darwin. Alfred Schmidt desmiente el ataque en su libro sobre el concepto de naturaleza en Marx, aquí citado, y presenta como prueba la correspondencia entre Marx y Engels, en donde los padres del llamado “socialismo científico” hablan sobre el trabajo del biólogo inglés.

El siguiente comentario de Marx hacia Darwin, cargado de ironía, como era su costumbre, es de una carta dirigida a Engels con fecha del dieciocho de junio de 1862:

Es notable cómo Darwin vuelve a reconocer bajo las bestias y las plantas su sociedad inglesa con su división del trabajo, la competencia, la apertura de nuevos mercados, las “invenciones” y la “lucha por la existencia” malthusiana. Se trata de *bellum omnium contra omnes* y recuerda lo que dice Hegel en la *Fenomenología*, donde la sociedad burguesa figura como “reino animal del espíritu”, mientras en Darwin el reino animal aparece como sociedad burguesa (...) <sup>204</sup>

Si hay alguien con un sentido agudo de la historia ese es Marx, como hemos tratado de mostrar en el presente estudio. No es verdad, pues, que Marx “no introduce ningún corte real” <sup>205</sup> con el modo moderno de hablar y referirse a las cosas. Todo lo contrario. Para remarcar su pertinencia y actualidad baste mencionar nuestra interpretación del trabajo abstracto como relación de poder impersonal y reticular. O bien, la idea de la realidad moderna como fenómeno *spectral* y escurridizo (motivo por el cual dedicamos especial atención a este término en el capítulo I de nuestra investigación). Aunque todos los marxistas hablan del espectro del comunismo, lo cierto es que Marx siempre estuvo a la caza del fantasma del capitalismo. El estatuto ontológico del capital, pues, es fantasmal, cuasi objetivo, volátil. Y, dado que es la forma dominante de la organización social, baña con su luz al resto de las cosas mundanas, éstas adoptan la misma apariencia.

Cualquier parecido de la descripción de Marx con algún pensador contemporáneo no es mera coincidencia. Si Marx sigue hablando de frente a nuestro tiempo, no es nada más por su talento pronóstico sino porque la realidad que escudriñó sigue viva. No hemos rebasado las fronteras de la *prehistoria*.

---

<sup>204</sup> Carta de Marx a Engels, del 18/6/1862, en Marx/Engels, *Ausgewählte Briefe*, p. 155 (citado por Alfred Schmidt en su obra: *El concepto de naturaleza en Marx*, *op. cit.*, p. 42)

<sup>205</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 2002, pp. 256-57. El comentario crítico a Foucault lo tomamos prestado de: Bolívar Echeverría, “El valor de uso’: Ontología y semiótica”, en Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998, p. 153.

## BIBLIOGRAFÍA

### Básica

Marx, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política*. Trad. de Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis y José Aricó. México, Siglo XXI, 1980.

\_\_\_\_\_. “Crítica del programa de Gotha”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, tomo 2. Moscú, Progreso, 1955.

\_\_\_\_\_. *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital*, tomo I, vol. 1-3. Trad. de Pedro Scaron. México, Siglo XXI, 1975.

\_\_\_\_\_. *El capital. Crítica de la economía política. El proceso de la producción capitalista, en su conjunto*, tomo III. Trad. de Wenceslao Roces. México, FCE, 1979.

\_\_\_\_\_. *El capital. Libro I. Capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*. Trad. de Pedro Scaron. México, Siglo XXI, 1971.

\_\_\_\_\_. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. 1-3. Trad. de Pedro Scaron. México, Siglo XXI, 1971.

Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*. Trad. de Wenceslao Roces. Montevideo, Pueblos Unidos, 1968.

\_\_\_\_\_. *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (Extractos del Manuscrito 1861-1863)*. Trad. de Bolívar Echeverría. México, Itaca, 2005.

\_\_\_\_\_. *Manifiesto comunista*. Trad. de Pedro Ribas. Madrid, Alianza, 2008.

Marx, Karl, *Manuscritos de Economía y Filosofía*. Trad. de Francisco Rubio Llorente. Madrid, Alianza, 1968.

\_\_\_\_\_. *Miseria de la filosofía. Respuesta a la Filosofía de la miseria de P.-J. Proudhon*. México, Siglo XXI, 1987.

\_\_\_\_\_. *Salario, precio y ganancia*. Madrid, Fundación Federico Engels, 2003.

\_\_\_\_\_. “Tesis sobre Feuerbach”, en Federico Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Moscú, Progreso, 1981.

\_\_\_\_\_. *Trabajo asalariado y capital*. Madrid, Fundación Federico Engels, 2003.

## **Complementaria**

Arendt, Hannah, *La condición humana*. Trad. de Ramón Gil Novales. Barcelona, Paidós, 2005.

Aspell, Jane y Blank, Olaf, "Understanding the out-of-body experience from a neuroscientific perspective", en Craig D. Murray (ed.), *Psychological Scientific Perspectives on Out of Body and Near Death Experiences*. Nueva York, Nova Science Publishers, 2009.

Balibar, Etienne, *The philosophy of Marx*. Trad. de Chris Turner. Brooklyn, Nueva York, Verso, 1995.

Bensaïd, Daniel, *Marx for Our Times. Adventures and Misadventures of a Critique*. Trad. de Gregory Elliott. Nueva York, Verso, 2009.

Berardi, Franco "Bifo", *El alma y el trabajo*. Trad. de Fabrizio Cossalter y Paolo Pagliai. México, Elefanta Editorial, 2012.

Bobbio, Norberto y Bovero, Michelangelo, *Origen y Fundamentos del Poder Político*. Trad. de José Fernández Santillán. México, Grijalbo, 1985.

Bukoswki, Charles, *Factórum*. Trad. de Jorge Berlanga. Barcelona, Anagrama, 1989.

Derrida, Jacques, *Specters of Marx*. Nueva York, Routledge Classics, 1994.

Dussel, Enrique, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México, Siglo XXI, 1985.

Echeverría, Bolívar, *El Discurso Crítico de Marx*. México, Era, 1986.

\_\_\_\_\_. *Las ilusiones de la modernidad*. México, UNAM/El equilibrista, 1995.

\_\_\_\_\_. *Valor de uso y utopía*. México, Siglo XXI, 1998.

Frege, Gottlob, "Sobre el sentido y la denotación" en Simpson, T.M., *Semántica filosófica: problemas y discusiones*. Trad. de T.M. Simpson. Argentina, Siglo XXI, 1973.

Gandler, Stefan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México, FCE, 2007.



- Hamacher, Werner, "Lingua Amissa: The Messianism of Commodity-Language and Derrida's *Specters of Marx*" en Michael Sprinker (ed.), *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*. Nueva York, Verso, 1999.
- Harries, Martin, *Scare Quotes from Shakespeare: Marx, Keynes and the Language of Reenchantment*. Stanford, California, Stanford University Press, 2000.
- Henry, Michel, *Marx. A philosophy of human reality*. Trad. de Kathleen McLaughlin. Bloomington, Indiana University Press, 1983.
- Horkeimer, Max y Adorno, Theodor W., *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trad. de Juan José Sánchez. Madrid, Trotta, 2004.
- Holloway, John, *Agrietar el capitalismo, el hacer contra el trabajo*. Trad. de Francisco T. Sobrino, Argentina, Herramienta, 2011.
- Lukács, Georg, *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. Trad. de Manuel Sacristán. México, Grijalbo, 1967.
- Marcuse, Herbert, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Trad. de Julieta Fombone de Sucre y Francisco Rubio Llorente. Madrid, Alianza, 1971.
- McLellan, David, *Karl Marx: His Life and Thought*, Londres, Macmillan, 1973.
- Mill, John Stuart, *Principios de Economía Política, con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social*. Trad. de Teodoro Ortíz. México, FCE, 1943.
- Monroe, Robert. A, *Journeys out of the body*. Nueva York, Dolphin Book/Doubleday, 1998.
- Platón, "Fedón" en *Diálogos III*. Trad. de C. García Gual. Madrid, Gredos, 1992.
- Postone, Moishe, "Teoría crítica y reflexividad histórica", en Franck Fishbach (ed.), *Marx. Releer El capital*. Trad. de Francisco López Martín. Madrid. Akal, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Time, Labor and Social Domination: a reinterpretation of Marx's critical theory*. Nueva York, Cambridge University Press, 1993.
- Prior, Olmos, Ángel, *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*. Murcia, Biblioteca Nueva, 2004.
- Richet, Charles, *Traité de Métapsychique*. París, Librairie Félix Alcan, 1922.

Sánchez, Vázquez. A, *El joven Marx. Los manuscritos de 1844*. México, UNAM, 2003.

Schmidt, Alfred, *El concepto de naturaleza en Marx*. Trad. de Julia M.T. Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto. Madrid, Siglo XXI, 2011.

Wolff, Jonathan, *Why Read Marx Today?*. Oxford, Oxford University Press, 2002.

Zizek, Slavoj, *Bienvenidos al desierto de lo real*. Trad. de Cristina Vega Solís. Madrid, Akal, 2005.

\_\_\_\_\_. *Living in the End Times*. Londres, Verso, 2010.

\_\_\_\_\_. *Mapping Ideology*. Londres, Verso, 1994.

### **En línea**

- *Diccionario de la lengua española (DRAE)*, (en línea). Madrid, Real Academia Española, 22.<sup>a</sup> ed., 2001.

Dirección URL: <http://www.rae.es/recursos/diccionarios/drae>

- Granados, Pável, “Llegada de los médiums. Espiritismo y arte. De Hugo a Breton”, (en línea) en Guadalupe Loaeza, *Los secretos de las niñas bien*, México, julio de 2013.

Dirección URL: <http://ninasbien.mx/llegada-de-los-mediums-espiritismo-y-arte-de-hugo-a-breton/>.

- ‘Postone, Moishe, “Rethinking Marx (in a Post-Marxist world)”, en Charles Camic (ed.), *Reclaiming the Sociological Classics*. Cambridge, Mass., Blackwell Publishers, 1998.

Dirección URL: <http://obeco.no.sapo.pt/mpt.htm>