

Marx, el dinero y la crítica

JOSÉ GUADALUPE GANDARILLA SALGADO*

*“Nadie vive porque quiere. Pero, después de que se vive,
hay que querer seguir viviendo”.*

Ernst Bloch (1980, p.4)

Shlomo Avineri piensa que la crítica a la filosofía política hegeliana, que se llevó a cabo en 1842-43 “constituye el más sistemático de los textos de Marx sobre teoría política” (Avineri, 1983, p.75), lo que es más, encuentra ahí elementos para sostener que si fuera posible reconstruir el llamado “Libro sobre el Estado” (cuarto según el ordenamiento en seis libros de la obra definitiva de Marx), éste tendría que encontrar ahí su punto de partida; opinión que no es tan distinta en Maximilien Rubel (1980). Sin embargo, es susceptible de atender la observación del filósofo español Felipe Martínez Marzoa en el sentido de que aquella sería la estereotípica y más conocida crítica de “lo político”, pero que es posible encontrar “cierta crítica [...] que resulta [...] de la versión última y madura no concluida del proyecto de *El capital* [crítica] mucho más esclarecedora” (Martínez, 2008, p.10). Esta discursividad crítica de “lo político”, que a Martínez Marzoa le interesa, puede ser rastreada en la primera (la de los *Grundrisse* de 1857-58) y en la última redacción de *El capital* (la de 1867-73). En este artículo trataremos de discernir lo

* Investigador del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de México (UNAM). Correo electrónico: joseg@unam.mx.

que está en juego en el “Capítulo del dinero” de la primera obra, y dejaremos para un futuro trabajo la que se desprende de las primeras dos secciones de *El Capital*.

Mientras para Hegel la satisfacción de las necesidades de la unidad básica familiar queda en un terreno situado por fuera de la política y la economía comprometiendo, en todo caso, a una esfera abstracta del “deber ser”, de una hipotética formulación de buenos deseos:

que todos los hombres deben tener lo necesario para sus necesidades es, en parte deseo moral y, expresado con esa indeterminación [...] bien intencionado; pero, [...] lo necesario [...] pertenece a otra esfera: la Sociedad Civil. (Hegel, 1985, p.71)

Lo necesario, entonces, es oferta, es disposición, no es algo normativo, que obligue. Para Marx, en cambio “la finalidad de la Economía Política es, evidentemente, la *infelicidad* de la sociedad” (Marx, 1984, p.56), y las necesidades son determinación material. Mejor no lo podía haber sintetizado que del siguiente modo:

Para cultivarse espiritualmente con mayor libertad, un pueblo necesita estar exento de la esclavitud de sus propias necesidades corporales, no ser ya siervo del cuerpo. Se necesita, pues, que ante todo le quede tiempo para poder crear y gozar espiritualmente. (Marx, 1984, p.61)

Asunto que se verá más clarificado aún en su obra ya madura: “Al principio el efecto es más material. Se amplía el círculo de las necesidades; el objetivo es la satisfacción de las nuevas necesidades” (Marx, 1989, p.195).

Pareciera que Marx habla desde sus juveniles y universitarias preocupaciones a propósito de la filosofía de Epicuro, y que se plasmaron en su disertación doctoral, en aquello que ese gran filósofo de la antigüedad llegó a expresar en una de sus Sentencias Vaticanas: “La necesidad es un mal, pero no hay ninguna necesidad de vivir sometido a la necesidad” (Epicuro, 2009, p.99).

El vector que pareciera estar orientando las apreciaciones políticas del filósofo de Treveris es el de un principio, el de la vida humana, entendida como esquivamiento y satisfacción de la necesidad, y el de la libertad, como posibilidad de actuación ante la contingencia. La libertad hay que vivirla y no solo pensarla, y ella no se da en un acto de conciencia solamente sino en la procuración de la corporalidad: para crear hay que poder vivir.

Es bien sabido que la vida de Marx estuvo constantemente asediada por las dificultades económicas, por un conjunto de carencias de orden material y por situaciones de ingente necesidad. Puede decirse incluso que éstas comenzaron de modo muy temprano siendo él un estudiante universitario y luego quizás se hayan agudizado. Sin embargo, ello no puede ser justificación para sacar por consecuencia, como hace Jacques Attali, en su reciente biografía de Marx, que

en ocasión de la recepción de una comunicación de su padre con fecha del 10 de febrero de 1838 (Marx para ese entonces está por cumplir los 20 años), el contenido de esa carta “va a orientar toda la vida de Karl”, pues justo en ella, en palabras de Attali, el padre de Marx “se inquieta primero de la relación de Marx con el dinero” (Attali, 2007, p.43), y le reprocha a su hijo su

silencio aristocrático sobre la mezquina cuestión del dinero cuyo valor, para el padre de familia, es grande, aunque tú no pareces reconocerlo. Me siento [dice Heinrich Marx, padre de Karl] resentido conmigo mismo por haberte dejado demasiado libre sobre este asunto. (Attali, 2007, p.46)

Las razones para ocuparse de la crítica al dinero por parte de Marx, desde sus tempranos escritos hasta los últimos, son a diferencia de lo que se colige de lo sostenido por Attali, sin embargo, menos freudianas, menos psicoanalíticas (de un trauma irresuelto, o de un conflicto con el padre, edípicas para decirlo en una palabra) y están más arraigadas en la materialidad de su perspectiva de análisis, pues ahí no se enfrenta al individuo Marx con el dinero sino a la comunidad en su conjunto, el objetivo de su crítica será esclarecer como el entramado comunitario precedente (tradicional) aparece confrontado por tal artificio económico (el dinero, como entidad en que reside la síntesis social del orden emergente, capitalista). En el análisis y crítica del dinero se juega una disputa de poder, entre el *poder creativo del trabajo vivo*, desprendido de los lazos comunitarios previos (una vez expuesto a la proletarización) y el *poder de comandar el trabajo de los otros* con que se hayan investidos los poseedores del dinero (y futuros capitalistas), el resultado que Marx obtiene al analizar de tal modo esa condición conflictiva será la formulación de una clara argumentación política al respecto. Por ello, los referentes de Marx a este propósito serán desde la filosofía, la economía, la historia, la arqueología, la mineralogía, la mitología, el teatro, la literatura, etc.

Los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política de 1857-1858*, también conocidos como *Grundrisse*, son un conjunto de siete cuadernos (que dividen al texto en solo dos capítulos, el correspondiente al dinero, y el del capital) precedidos por una Introducción. Cuadernos de trabajo que Marx pudo escribir de un tirón en tan solo diez meses, presionado por la necesidad de pronunciarse ante el “diluvio” de la crisis capitalista que era vista como inminente y estallaba por igual en los Estados Unidos que en la Europa de esa época, y exigía del gran estratega teórico extraer conclusiones políticas que orientaran dicha práctica. Estos escritos son una muestra del modo de trabajo de Marx y una exposición de su laboratorio de investigación. El entusiasmo que le infunde el ver lo que a sus ojos se presenta como una crisis de grandes dimensiones, lo llevan al punto de hacerle abrigar esperanzas de, por fin, terminar y publicar la crítica de la economía y hasta de buscar un editor para la misma, lo que conllevaba el significado adicional de hacerse de medios económicos ya de suyo escasos para ese entonces.

Estos manuscritos, sin embargo, no fueron publicados sino hasta 1939, en que pasaron sin pena ni gloria por el estallido de la segunda guerra mundial, luego fueron reeditados en alemán en el año de 1953 y hasta entrados los años sesenta se dispone del primer comentario puntual por Roman Rosdolsky (1968). Después, ya desde la década del setenta han aparecido comentarios por Vitali Vigodski (1974), Antonio Negri (1978) y Enrique Dussel (1985), entre otros.

La parte introductoria de esta obra es muy importante pues ahí queda expuesto el proceder metodológico de Marx. Ahí se ocupa de explicitar la lógica del silogismo de la totalidad, en lo que queda desplegado lo que, metodológicamente, solo había sido insinuado en la crítica a la filosofía hegeliana del año de 1843, con estas palabras: “Se trata de describir la sorda presión mutua de todas las esferas sociales” (Marx, 1987, p.493). Y es que, en efecto, en la *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857*, se formula la idea del silogismo de la totalidad, como un conjunto de esferas de la socialidad humana (producción, consumo, distribución y cambio), que actúan o funcionan en un despliegue de codeterminación mutua, esto es, en donde las esferas sociales son determinaciones determinadas ellas mismas determinantes. El Marx de los *Grundrisse* está pensando en una totalidad compleja y relacional de cada una de las esferas con las otras tres esferas restantes y ve en ello la posibilidad de recuperar el despliegue desde lo universal a lo singular (“la producción es el término universal; la distribución y el cambio son el término particular, y el consumo es el término singular con el cual el todo se completa” [Marx, 1989: 9]) de lo general a lo individual: con ello lo que Marx está eludiendo es un pensar/hacer que sea reductivo y se está pronunciando por uno que tenga por base a la “totalidad concreta” (Marx, 1989, p.22), que no sea, entonces, un pensamiento social que se concentre en la parte, sino que refiera ésta al todo, pero que éste (el todo) no sea el de un universalismo abstracto, sino el de lo concreto como síntesis de múltiples determinaciones. Marx no está sosteniendo que se debe prescindir de la abstracción, lo que está proponiendo es obrar desde “abstracciones con sentido”, su método es el de la abstracción determinada, así, por ejemplo, cuando se habla de la “producción en general” se trata de apropiarse de esos elementos que significan “lo común” a las diversas formaciones sociales, elementos desde los que se puede discernir lo esencial. Por otro lado, el énfasis está puesto en no des-historizar el análisis de lo social, esto es, no naturalizar y eternizar un modo específico de llevar a cabo la producción, como es el caso del capitalismo, haciéndolo pasar como el único modo posible de producir. Con ello se está aportando a una disposición crítica del discurso pues éste no reduce lo posible a lo dado o existente, sino que lo enmarca en las coordenadas que lo hacen posible. De igual modo, otro distanciamiento muy importante que es señalado al inicio de la Introducción tiene que ver con el sesgo inadecuado y el error de reducir el problema de la individualidad al modo en que opera bajo el capitalismo, esto es, al modo del individuo aislado, agente privilegiado de la relación mercantil y civil (desde su conciencia inmediata y fetichizada). Con ello Marx está siendo consecuente en su énfasis por recuperar

al “hombre real” (como le nombra en su crítica a la política de 1843), esto es, partir de considerar que “el hombre es el mundo de los hombres” (Marx, 1987, p.491).

Para los motivos de estas páginas es especialmente importante hacer referencia al propósito que Marx persigue al poner de relieve las relaciones y correlaciones que ocurren entre las esferas sociales (producción, consumo, distribución y cambio), en una estrategia metodológica que trata de recuperar cómo ellas actúan como conjuntos condicionales, son condiciones condicionadas ellas mismas condicionantes. Se trata de un método que descansa en un paradigma relacional muy alejado de aquel en que se recuperan los fenómenos sociales pero solamente para encontrar en ellos sus causas o condiciones determinantes. En el proceder intelectual de Marx se va más allá de ese determinismo sin sucumbir a la indeterminación. Pareciera que todas las esferas cuentan por igual, sin embargo, en la ontología de Marx se concede un margen de prioridad a la esfera de la producción, que no es ni la esfera de la economía, en la “Ontología del ser social”, como la piensa Lukács (1973), ni la más reductiva aún del trabajo, como la piensa Habermas en su “teoría de la acción comunicativa”, y en su “reconstrucción del materialismo histórico” (para una crítica del mayor representante de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt véase, Krahl, 1971).

El problema de la mutua codeterminación queda expuesto de mejor modo en el espacio relacional en que se juega la satisfacción de las necesidades humanas, esto es, en el conjunto relacional que conecta la producción con el consumo (aquél que Marx explicita de modo más puntual), en el marco de la conexión del sistema de las capacidades con el sistema de las necesidades. Ahí la mutua codeterminación opera en un vaivén que, sin embargo, se discierne en tres tipos de identidad de las esferas en relación: la inmediata (producción es consumo, consumo es producción, “determinación es negación”, llega a decir Marx con Spinoza), la mediata (la una es medio de la otra y es mediada por ella) y la absoluta (el consumo es un momento de la producción, pues ésta es punto de partida y momento predominante).

Es desde este planteo metodológico tan novedoso que Marx emprenderá la crítica a la teoría del dinero del proudhoniano Alfred Darimon, crítica que comienza por ser una crítica a dicha práctica política, pero además de ello se logra también, por esa vía, superar la teoría de David Ricardo sobre la determinación del valor por el trabajo incorporado. El problema de la crisis, el de su fenomenología, se convierte en motor de análisis, es ahí en donde se inscribe el lugar que los proudhonianos le conceden al dinero, ven en tal dispositivo el rol protagónico y en su supresión o sustitución, la solución al problema, como el regreso a una circulación pura, a un intercambio transparente. En parte, su crítica a Darimon se orienta a señalar que ahí no se encuentra la cuestión fundamental de lo político, sino en el modo en cómo el dinero, en su inmediatez, se autonomiza y abre el panorama para el desarrollo pleno del capital. El primer distanciamiento con esta posición es indudablemente un distanciamiento político y es desde ahí que habremos de leer la teoría del

dinero que Marx ofrece, desde una aproximación política al problema del dinero, a lo que el dinero llega a significar y de lo que es síntoma. Tiene razón Antonio Negri cuando quiere derivar del comienzo, no casual, de los *Grundrisse*, por el Capítulo del Dinero (figurando éste con la nomenclatura de Capítulo Segundo) el pasaje “de la crítica del dinero a la crítica del poder” (Negri, 2001, p.55). Sin embargo, desde la lectura que intentamos esbozar sostendremos que esta crítica al poder del dinero-capital contempla una serie de planos que el anti-hegelianismo de Negri no desea explicitar, esto es, los ángulos de una crítica que ilustra la dominación de la socialidad por la forma valor (enfocada, en este caso, desde el modo en que tal nivel esencial, el del valor, se expresa en su modo de inmediata apariencia, esto es, como dinero) en su dimensión inmediata, mediata y absoluta.

El alegato de Marx comienza por ocuparse de discernir que tan verdadero es el “socialismo verdadero” de los proudhonianos, y el criterio de verdad de la proposición o del enunciado, según lo hemos señalado al inicio de estas notas, es el de la vida humana. Es así que el esgrimir una “otra política” a una política inadecuada, también por ser ineficaz, se coteja por la capacidad que tenga de oponer a la lógica de la totalidad sistémica, del orden vigente capitalista, el criterio de la producción y reproducción de la vida material. La apertura de los *Grundrisse* registra, en palabras de Rosdolsky, “una aniquiladora polémica contra el proudhonista Darimon y contra la así denominada teoría del bono-horario” (Rosdolsky, 1986, p.34), tan es así que este autor refiere dos comunicaciones del propio Marx, la primera dirigida a Weydemeyer y la otra a Engels que no hacen sino confirmar que ése es el propósito. Dice Marx en la primera:

se destroza al mismo tiempo en sus fundamentos al socialismo proudhoniano [...] que pretende dejar subsistir la producción privada pero organizar el intercambio de los productos privados, que quiere la mercancía pero no quiere el dinero. (Marx apud Rosdolsky, 1986, p.35)

Es así que, para Marx, el socialismo, ciertamente anarquista, de Proudhon se distancia del dinero pero sigue declarándole su filiación, su amor a la mercancía. En la segunda comunicación reitera que, en esta parte de los *Grundrisse* (desarrollada en la *Contribución a la crítica de la economía política de 1859* y de la cual le está demandando a Engels un comentario),

se aniquila al proudhonismo de raíz [y apunta que] ya en su forma más sencilla, la de la mercancía, se analiza el carácter específicamente social, y en modo alguno absoluto, de la producción burguesa. (Marx apud Rosdolsky, 1986, p.35)

Con lo cual se atiende a subrayar políticamente la historicidad del hecho capitalista. Una genuina política de emancipación comienza por plantearse a ella misma como posible, esto es, por asumir la no eternidad del capitalismo.

Póngase atención a dos cuestiones: en primer lugar, se dice, “social”, al modo de opuesto a comunitario, lo social de “sociedad civil” es inmanente al capitalismo y no esencialmente distinto a él, como sería una interconexión de los productores conscientemente producida y, en segundo lugar, se ubica a la mercancía como la “forma más sencilla”, y no como lo ve Negri, para quien el pasaje de la forma-dinero a la forma-mercancía ya presente en la *Contribución* del 59 y consagrado en *El capital* “añade únicamente abstracción y confusión” (Negri, 2001, p.53). Recordemos que el texto del autor italiano compila el conjunto de lecciones impartidas en la academia francesa bajo el auspicio del grupo de Louis Althusser, que para ese entonces aún no ha caído en desgracia, y con él se está suscribiendo lo que el filósofo francés viene promoviendo al modo de “lectura previa de *El capital*”, esto es, la indicación de comenzar la lectura de dicha obra (*El capital*) saltándose el tedioso y hegeliano pasaje de la teoría del valor.

A Negri le interesa señalar que en el dinero queda explicitado el antagonismo sin necesidad de acudir a la mediación de la forma-mercancía, en el caso del filósofo italiano “el dinero tiene una sola cara, la del patrón” (Negri, 2001, p.37). Lo que con ello se expresa es el optar, por parte de Negri, por el método de la inmanencia absoluta, pues en su enfoque el dinero “contiene todos los dinamismos y las contradicciones del valor, desde el punto de vista tanto formal, como sustancial, sin poseer la abstracción vacía del discurso del valor” (Negri, 2001, p.54). Como intentamos argumentar en lo que sigue la cuestión exige ser esclarecida en otras dimensiones de su complejidad.

En efecto, hay un compromiso político en la exposición y crítica del dinero. Marx se ocupa de entrada por señalar en éste a “la inmediatez de la riqueza”, es decir, el dinero aparece como la constitución material inmediata de la riqueza, sin embargo, en su supresión no está garantizada la disolución del orden social capitalista. Tampoco por la vía del control de la institución que le resguarda y le administra. En palabras de Marx, “el banco no controla la masa de los medios de circulación” (Marx, 1989, p.42). La ilusión de Darimon es que el monopolio del banco permite el control del crédito, y que el bono-horario permite una transparente remuneración y equivalencia de los valores (eludiendo así la severidad de la crisis). En efecto, el banco es una institución y como ente mediador es expresión del despliegue del moderno Estado, pareciera que Marx está apuntando a la insuficiencia de pretender la transformación social sobre la base exclusiva de la modificación de las instituciones estatales, preocupado por mostrar la limitación del modo keynesiano del Estado, por decirlo en terminología más contemporánea. Para Marx es muy importante destacar la incomprensión política y utópica que cree posible revolucionar las relaciones de producción solo modificando las condiciones de la circulación, pero manteniendo las condiciones de la producción; lo que ello muestra es la incomprensión de la conexión interna, del silogismo de la totalidad, además de promover con ello, por tal incomprensión, una política timorata que busca “evitar [...] el carácter violento de las transformaciones”

(Marx, 1989, p.45) y hacer de éstas “un resultado gradual de la transformación de la circulación” (Marx, 1989, p.45). La crítica del dinero es genuina y aspira a ser más amplia o profunda si de la crítica al déspota estatal (bancos, esfera de la circulación), se da paso a la crítica del “despotismo de la producción”.

El asunto del dinero, por otra parte, no hace referencia solamente a la deducción de la teoría del dinero desde la teoría del valor (Vigodski, s/f) ni a una posible insuficiencia de teorización del valor en los *Grundrisse*, a tal punto que son asimilados en el proyecto de escritura de *El capital* (Rosdolsky, 1986), a mi juicio hay aquí, por parte de Marx, una incursión en términos de razón práctica, en términos de práctica política, en términos de ética política. La categoría dinero expresa una relación de producción, porque las categorías económicas son expresión de magnitudes sociales, de correlaciones de fuerzas. La teoría del dinero es una deducción necesaria del modo en que Marx va pensando su teoría del valor, y en esa medida, el dinero es necesario pues es el dispositivo que puede aspirar (bajo el capitalismo) a reconstruir el vínculo o nexo social. Por ello es que afirma “la existencia del dinero presupone la reificación del nexo social” (Marx, 1989, p.88). Es la expresión de la ruptura del nexo social; el dinero es constitución material de la riqueza, inmediatez de la riqueza y expresión de la ruptura del nexo social y, en ese sentido, también promesa de la recuperación de sociabilidad. El que tiene dinero puede relacionarse con los otros, puede potencialmente aspirar al reconocimiento general pues dispone del símbolo que representa a la relación social. El dinero, en ese sentido, aparece políticamente cargado, pues es una expresión de poder, en él se registra el dislocamiento del nexo social (pues significa el desdoblamiento de la mercancía, en mercancía y dinero), su reificación y la promesa de recuperación de la sociabilidad. Es, pues, símbolo universal de la riqueza (es, por ello, *identidad* con la riqueza, promesa de sociabilidad, y *no identidad* con la misma, expresión de la ruptura del nexo social) y desde él se aprecia la progresión dialéctica de las categorías, la dialéctica de las formas de aparición de la contradicción, de esa contradicción apenas entredicha, en la filosofía política anterior a Marx, entre el interés privado y el interés general.

Kant ve en la síntesis social lo que permite superar la “insociable sociabilidad”, Hegel ve en la “astucia de la razón” el procedimiento por el que se consuma la eticidad en el Estado, Marx ve en cambio en el poder del dinero el nexo social, pero con el añadido de que en dicha tensión se juega “la vida de los productores”. Donde Kant y Hegel dicen “sociedad civil”, Marx dice “choque de los individuos recíprocamente indiferentes”. Con lo cual, la expresión no es casual, indiferentes no es lo mismo que independientes, ser verdaderamente independientes quizá nos esté queriendo decir otra cosa. Bajo el capitalismo, el individuo lleva su poder social, su nexo con la sociedad, en el bolsillo, el dinero es poder sobre la actividad de los otros. El que posee dinero, ahí sí el dinero-patrón como dice Negri, tiene la capacidad de entablar una relación muy peculiar con aquellos carentes de tal poder de disposición sobre las cosas. El trabajo, o la capacidad de trabajo para

mejor decir, cuyo portador aparece como carente de dinero, carente de poder de mando sobre los otros (lo cual no tendría porque significar un elemento descalificador, pues apuntaría a una cierta reciprocidad), es dominado por la forma-valor, por la lógica de la cosa, por el sujeto-dinero, por el pseudo sujeto que es el capital.

Marx da así con el meollo del asunto y no pudo expresarlo de mejor modo cuando escribe:

los economistas [podríamos agregar, liberales] expresan este hecho del modo siguiente: cada uno persigue su interés privado y solo su interés privado, y de ese modo, sin saberlo, sirve al interés privado de todos, al interés general. (Marx, 1989, p.88)

Y, después, Marx, en esas mismas líneas críticas, subraya:

lo válido de esta afirmación no está en el hecho de que persiguiendo cada uno su interés privado se alcanza la totalidad de los intereses privados, es decir, el interés general. De esta frase abstracta se podría mejor deducir que cada uno obstaculiza recíprocamente la realización del interés del otro, de modo tal que, en vez de una afirmación general, [y aquí se cita a Hobbes] “en la guerra de todos contra todos” resulta más bien una negación general. (Marx, 1989, p.83-84)

Marx sugiere un modo muy distinto de encarar el problema con relación a la filosofía política anterior, a lo que apunta es al “establecimiento de un orden por el desorden”. En términos de la futura temática de la forma-valor, aquí apenas en germen, sería el asunto de la nivelación del valor de mercado “con el valor real a través de sus oscilaciones constantes” (Marx, 1989, p.83-84) y, como para que quede más claro el modo en que Marx lo asume, a diferencia de los filósofos anteriores, lo subraya parafraseando a Hegel: tal orden no puede resultar “mediante una identidad abstracta [la del interés privado y el interés general] sino mediante una constante negación de la negación” (Marx, 1989, p.62), esto es, el interés privado que niega al otro interés privado, negación de la negación quiere decir aquí, no superación del desorden sino negación recíproca. Por ello, la alternativa de Marx tiene que ser otra, la misma que viene promoviendo desde 1844, comunismo es “producción consciente de las relaciones de producción”.

Para Marx “la conexión de los individuos recíprocamente indiferentes” (Marx, 1989, p.86) se va constituyendo en el elemento funcional que corona al liberalismo como la geocultura del capitalismo, y ello es así porque en efecto “el interés propio es ya un interés socialmente determinado [...] Se trata del interés de los particulares; pero su contenido, [...] forma y [...] medios de su realización están dados por las condiciones sociales” (Marx, 1989, p.84). Aquí “condiciones sociales” quieren decir totalidad, de tal modo que habiendo una imposibilidad

de clase, material, para superar “tales relaciones y condiciones sin suprimirlas” (Marx, 1989, p.84), se impone la alternativa funcional, una especie de seguidilla a la corriente, una elusión de la angustia que provocaría una verdadera y genuina libertad. Por lo siguiente que apunta Marx es por lo que el liberalismo aparece como altamente eficaz para el capitalismo: “El individuo [...] puede superar y subordinar a él las relaciones externas, [...] su libertad *parece* ser mayor” (Marx, 1989, p.91, el subrayado es de Marx). El capitalismo se revela, pues, como una ficción, como un simulacro, como si dijéramos desde una jerga situacionista, como un eficaz creador de espectáculos.

Nos encontramos de lleno aquí en el tema del desdoblamiento de la cosa-mercancía en mercancía y dinero, y la peculiaridad de este último es que, con él, “la relación del valor recibe [...] una existencia material y particularizada” (Marx, 1989, p.65). En esta parte Marx se permite un juego dialéctico al decir que producto como valor es distinto de valor como producto. En efecto, las mercancías se transforman en signos del valor, al hacer abstracción de su materia y de sus cualidades, en efecto esta metamorfosis puede operar solo mental o idealmente, pero para operar de modo social y práctico, dice Marx, hace falta “una mediación real [...] para poner en acto esa abstracción” (Marx, 1989, p.67), *tal mediador real es el mercado*. En efecto, “el nexo [social] es un producto de los individuos. Es un producto histórico” (Marx, 1989, p.89), pero bajo el capitalismo es un nexo reificado, secuestrado al control consciente de la verdadera individualidad, que existe de modo ajeno y autónomo a éstos. Para Marx, los individuos plenamente considerados “aún están en vías de crear las condiciones de su vida social” (Marx, 1989, p.89), para ello tendrán que someter sus relaciones de producción “a su propio control colectivo” (Marx, 1989, p.89); producir conscientemente el nexo social equivale a libre individualidad, equivale ahí sí a “negar la negación” recíproca. En el argumento de Marx la producción social pesa sobre los individuos como una fatalidad pues “no está subordinada [...] y controlada por ellos como un patrimonio común” (Marx, 1989, p.86). En su lugar, en el marco de la totalidad del orden vigente

la totalidad del proceso se presenta como un nexo objetivo que nace naturalmente, que es ciertamente el resultado de la interacción recíproca de los individuos conscientes, pero no está presente en su conciencia, ni, como totalidad, es subsumido en ella. Su misma colisión recíproca produce un poder social ajeno situado por encima de ellos; su acción es recíproca como un proceso y una fuerza independientes de ellos. (Marx, 1989, p.131)

A este nivel, como primera totalidad, dice Marx, “la circulación es buena para poner a la vista este problema” (Marx, 1989, p.131).

Los individuos bajo el capitalismo no pueden alcanzar la libre individualidad porque sufren y son afectados por la dominación, en su inmediatez, del dinero-

patrón, del “sujeto-dinero”, llega a decir Marx (1982, p.96). Pero ahí no termina la problemática política, ni la ética política que Marx pretende anteponer a esta legalidad del orden y de la totalidad vigente. Hace falta que por vía de entrada de la mediación arraigue el fetichismo; encuentre y consume su base social y material. Dice Marx: “los individuos son ahora dominados por abstracciones” (Marx, 1989, p.92). Cuando Marx habla de las abstracciones, de las relaciones, de las mediaciones, o de las instituciones, señala que para que ellas alcancen fijeza o arraiguen socialmente “deberán ser pensadas diferenciándolas de los sujetos que ellas producen” (Marx, 1989, p.68), ellas mismas autonomizándose también, como lo hace el sujeto-dinero, “este símbolo, este signo material del valor de cambio, es un producto del cambio mismo y no la puesta en obra de una idea a priori” (Marx, 1989, p.69). En ello debe, entonces, consistir la base social del fetichismo, en el modo en que bajo la simbólica cualidad social del dinero “los individuos han enajenado, bajo la forma de objeto, su propia relación social” (Marx, 1989, p.88). Lo que deriva de que “una relación entre los hombres”, su socialidad, se exprese como “relación entre cosas”, esto es, la socialidad se cosifique y la cosificación se socialice, se disperse y extienda socialmente, mundialmente. Marx está ya alerta y advierte las consecuencias sociales de la absoluta mercantilización de la vida. A lo largo de este proceso, dice Marx, “crece el poder del dinero [...] la relación de cambio se fija como un poder externo a los productores e independiente de ellos” (Marx, 1989, p.71). El sujeto-dinero se ha externalizado, se ha independizado, se autonomizó. Tiene razón Hans Georg Backhaus al intuir que es posible y queda por “examinar si es posible descubrir alguna interdependencia entre la teoría nominalista del dinero y la teoría pluralista de la sociedad” (Backhaus, 1978, p.30), sin embargo, la filosofía política que de tal interrelación se desprende va más allá del pluralismo, y también del iusnaturalismo y del contractualismo: ni el dinero, ni el Estado han nacido por convención, sino que son producto de la práctica social de la que se han abstraído (al modo de objetividades espectrales), no son y no serán nunca, entonces, idealizaciones (del espíritu absoluto) que se materializan.

Pero la de Marx es una postura que va más allá de la simple negación de la negación, o negación de la “negación recíproca”, su razón práctica va más allá de la sociedad civil. La igualdad y la libertad son confrontadas desde ahí como “ideas puras” (Marx, 1989, p.183). Para Marx está muy claro que lo que está en juego es la vida humana, es ése el principio que antepone como ética política:

el individuo no produce directamente sus medios de subsistencia sino que su producto inmediato es valor de cambio, o sea, que su producto debe ser ante todo mediado por un proceso social para poder convertirse en su medio de vida. (Marx, 1989, p.126)

O en otro pasaje igual de significativo:

no solo la producción de cada individuo depende de la producción de todos los otros, sino también la transformación de su producto en medios de vida personales pasa a depender del consumo de todos los demás. (Marx, 1989, p.83)

Marx llegó a escribir en sus *Manuscritos de economía y filosofía* que “la lógica es el dinero del espíritu” (Marx, 1984, p.187), cumple pues una función en términos de establecerse como un dispositivo de despliegue del automovimiento que se inicia y es permitido con el desdoblamiento de la mercancía y el dinero (en este último la forma de existencia social de la mercancía, valor, se ha escindido de su forma de existencia natural, valor de uso), he ahí su característica de autonomización, que terminará por establecerlo como “el dios entre las mercancías” (Marx, 1989, p.156). Si la lógica (la doctrina de la esencia) es necesariamente forma de manifestación del pensamiento abstracto, también el dinero es forma necesaria de aparición del trabajo abstracto, bajo las condiciones del capitalismo. La superación de la lógica (en la forma de doctrina del concepto) se efectúa con el concepto de capital, que rebasa la inmediatez del dinero. Aquellos que intentan rehabilitar a Marx releyéndolo desde Hegel (Arthur, 2005; Murray, 2005) establecen una muy precisa analogía entre ambos: la doctrina del Ser en Hegel, equivale a digresión de la dialéctica sobre la mercancía en Marx; la doctrina de la esencia a digresión dialéctica sobre el dinero y la doctrina del concepto a digresión dialéctica sobre el capital: idea absoluta en Hegel se dice autovalorización del capital en Marx (Arthur, 2002). El ser del capital no es el ser de su inmediatez, vale decir, el dinero, sino es el de su condición mediada (la del valor y las demás formas sociales como “objetividad espectral”) y absoluta (momento en el que el capital se identifica con lo que es capital, inmediato, dinero, mediato, abstracción general, y con lo que no es capital, trabajo vivo que es subsumido por el trabajo objetivado o muerto), por ello esta tercera dimensión integra a las dos anteriores. Pero no adelantemos vísperas, esto podría ser motivo de otro ensayo, digamos tan solo que en el capítulo del dinero se establece la conexión entre la forma-dinero y la forma-valor y este pasaje encuentra el despliegue dialéctico que lo hace ir, también, desde la inmediatez hacia la mediación, y desde ésta hasta comprender a ambas (inmediatez: dinero y mediación: mercancía, mercado) como momentos de la cosa-capital.

El concepto de cosa en cuanto puesta para el cambio es el de mercancía. El establecimiento de su universalidad, con la generalización del intercambio “repercute [...] en la naturaleza y la vigencia de la categoría mercancía misma” (Lukács, 1969, p.92). El asunto se asume, desde ahí, atendiendo a cómo la misma categoría queda ella expresada, en su devenir, al modo de negar a la anterior y ser la base o pre-supuesto de la siguiente categoría (que repetirá también la disposición de desplegar los niveles de pre-supuesto, puesto y supuesto). La progresión categorial dibuja una espiral del modo siguiente: el producto es y deja de ser meramente

producto y se convierte en mercancía, la mercancía es y deja de ser meramente mercancía y se convierte en dinero, el dinero es y deja de ser meramente dinero y se convierte en capital. Sin traicionar el argumento de Marx podríamos decir, el capital es y deja de ser meramente capital y se convierte en “capital ficticio”. Sin embargo, Marx advierte lo que con ello está en juego y lo subraya: “da la impresión de tratarse de puras definiciones conceptuales y de la dialéctica de estos conceptos” (Marx, 1989, p.77). Con ello lo que nos está diciendo es que su programa de investigación tiene en otro lado su peculiaridad, nosotros la encontramos en esa especie de guiño cuando dice:

el desarrollo de estas oposiciones y contradicciones produce el poder aparentemente trascendental del dinero. (Analizar la influencia de la transformación de todas las relaciones en relaciones de dinero [...]). (Marx, 1989, p.72)

Si de lo que se trata es de alertar sobre los peligros de tal mercantilización absoluta, el punto arquimédico epistemológico desde el que hay que colocarse para hacer la crítica lo enuncia Marx justo al inicio del capítulo del capital. En nuestra interpretación que estamos sugiriendo de la posible reconstrucción del argumento de Marx, la crítica ha de ser enunciada “desde el punto de vista del individuo vivo” (Marx, 1989, p.178). Solo desde este punto de partida, a nuestro juicio, se podrá hacer posible una política que le arranque a la cosa ese poder social y se lo vuelva a otorgar a las personas sobre las personas (Marx, 1989, p.85).

Este punto de vista, el de un principio de razón práctica ubicado en la vida humana, establece de tal modo un encare, una confrontación muy original, pues no postula ni un modelo universal (pues que puede haber de más diverso que las distintas posibilidades de encarar la vida humana), ni una teoría general, ni un modelo que reside en un progresivismo del sistema. Lo que hay es un llamado a una toma de conciencia, un volver conciente a quien se erija en sujeto, o el erigirse en sujeto como el ejercicio práctico de la toma de conciencia, “el sujeto de la revolución es quien hace la revolución”, y no se calibra una revolución por una determinada caracterización “a priori” de quien la hace, esto es, por un sujeto de quien se ha establecido un patrón, un sujeto al que se ha parametrizado y con ello se le ha muerto en vida, en lugar de que en su propia vivencia experimente su despliegue y haga de él su práctica política.

Referencias bibliográficas

- ARTHUR, Christopher J. La Lógica de Hegel y El Capital de Marx, *Economía, teoría y práctica*, México, UAM – X, n.17, 2002, p.141-165.
- . De la crítica de Hegel a la crítica de *El capital*. In: ROBLEZ BÁEZ, Mario L. *Dialéctica y capital. Elementos para una reconstrucción de la crítica de la economía política*, México, UAM – X, 2005, p.229-256.

- ATTALI, Jacques. *Karl Marx o el espíritu del mundo*. Buenos Aires, FCE, 2007, 446p.
- AVINERI, Shlomo. 1983. *El pensamiento social y político de Carlos Marx*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 350p.
- BACKHAUS, Hans Georg. Dialéctica de la forma de valor, *Dialéctica*, año III, n.4, jan. 1978, p.9-34.
- BLOCH, Ernst. *Derecho natural y dignidad humana*. Madrid: Aguilar, 1980.
- DOMENECH, Antoni. *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*. Barcelona: Crítica, 1989.
- DUSSEL, Enrique. *La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse*, México: Siglo XXI, 1985.
- EPICURO. *Obras completas*. Madrid: Cátedra, 2009, 120p.
- HEGEL, W. F. *Filosofía del derecho*. México: Unam, 1985. Colección Nuestros Clásicos, traducción de Juan Garzón Bates.
- KRAHL, Hans J. *Konstitution und Klassenkampf*. 4.ed. Frankfurt: Neue Kritik, 1985 [1971].
- LUKÁCS, Georg. *Historia y consciencia de clase*. México: Grijalbo, 1969.
- . *Marx, ontología del ser social*, Madrid: Akal, 2007 [1973], 219p.
- MARTÍNEZ Marzoa, Felipe. *El concepto de lo civil*. Santiago: Metales Pesados, 2008, 115p.
- MARX, Karl. *Cuadernos de París (Notas de lectura de 1844)*. México: Era, 1980, 192p.
- . *Manuscritos: economía y filosofía*. 11.ed. Madrid: Alianza, 1984.
- . Crítica del derecho del Estado de Hegel (§§ 261 – 313). In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Marx. Escritos de juventud*. Obras fundamentales de Marx y Engels. Tomo I, México, FCE, 1987.
- . *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. 12.ed., tomo I. México: Siglo XXI, 1989.
- MURRAY, Patrick. La necesidad del dinero: cómo Hegel ayudó a Marx a superar la teoría del valor de Ricardo. In: ROBLES BÁEZ, Mario L. *Dialéctica y capital. Elementos para una reconstrucción de la crítica de la economía política*. México: UAM – X, 2005, p.229-256.
- NEGRI, Antonio. *Marx más allá de Marx*. Madrid: Akal, 2001 [1978], 210p.
- ROSDOLSKY, Roman. 1986 [1968]. *Génesis y estructura de El capital de Marx (Estudios sobre los Grundrisse)*. 2.ed. México: Siglo XXI, 1986 [1968], 630p.
- RUBEL, Maximilien. El Estado visto por Karl Marx. *Críticas de la economía política*, n.16-17, 1980.
- VIGODSKI, Vitali. *Introduzione ai “Grundrisse” di Marx*, a cura di C. Pennavaja. Firenze: La Nuova Italia, 1974.
- . *s/f. Un libro imperecedero*. Moscú: Editorial de la Agencia de Prensa, 201p.

the demise of the classical version of historical materialism, but also observe that this does not leave us with a voluntaristic understanding of history, as some of its defenders fear.

Keywords: Class, Class-struggle, Exploitation, Mode of production, Optimality-thesis, Production relations, Productive forces, Social forms.

A atualidade da abolição da família monogâmica

SERGIO LESSA

Resumo: A superação da família monogâmica, articulada à superação do Estado, das classes sociais e da propriedade privada, faz parte da plataforma estratégica comunista clássica. O texto argumenta que, apesar de praticamente abandonada pelas forças políticas atuais, a superação do patriarcalismo continua imprescindível para a transição ao comunismo (no sentido marxiano da expressão).

Palavras-chave: Patriarcalismo, Revolução proletária, Família monogâmica, Comunismo.

Abstract: The overcome of the monogamic family, along the overcoming of the State, social classes and of private property, was part of the classic Communist strategic platform. The text argues that, in spite of practically abandoned by the current political forces, the overcome of patriarcalism is still indispensable for the transition to communism (in the Marxian sense of the expression).

Keywords: Patriarcalism, Proletarian revolution, Monogamic family, Communism.

Marx, el dinero y la crítica

JOSÉ GUADALUPE GANDARILLA SALGADO

Resumo: En este artículo se trata de discernir lo que está en juego en el “Capítulo del dinero” correspondiente a la obra de Karl Marx, *Grundrisse*, y se sostiene que en tal análisis y crítica del dinero se juega una disputa de poder y la formulación de una clara argumentación política al respecto. El vector que orienta las apreciaciones políticas del filósofo de Tréveris es el de un principio, el de la vida humana, entendida como esquivamiento y satisfacción de la necesidad, y el de la libertad, como posibilidad de actuación ante la contingencia. Para esgrimir una “otra política”, se parte de alertar sobre los peligros de la mercantilización absoluta de la vida, y se lo hace colocando como locus arquimédico epistemológico de la crítica “el punto de vista del individuo vivo”.

Palavras-chave: Teoría del dinero, Sociedad civil, Crítica de lo político, Karl Marx.

Abstract: This article attempts to discern what is at stake in the ‘Chapter of money’ in the work of Karl Marx *Grundrisse*, and argues that in such analysis and critique of Money is at stake a power struggle and the formulation of a clear political argument about it. The vector that orients the political assessments of the philosopher of Trier is a principle, the human life, understood as avoidance and satisfaction of need, and the freedom as the possibility of action against the contingency. To brandish ‘another policy’ is started by warn of the dangers of absolute commodification of life, it does by placing as the epistemological archimedean locus of criticism on ‘point of view of the living individual.’

Keywords: Theory of money, Civil society, Critique of politics, Karl Marx.

O (re)começo do marxismo althusseriano

LUIZ EDUARDO MOTTA

Resumo: Esse artigo discute a contribuição de Althusser para a análise de conjuntura política a partir do seu célebre texto *Contradição e sobredeterminação*, no qual ele define que a pluralidade de contradições, e os seus deslocamentos e fusões proporcionam momentos explosivos (revolucionários) que não podem ser explicados pela ótica monista, i.e., pelo reducionismo econômico, tampouco em decorrência de uma única contradição (relações de produção e forças produtivas). O trabalho mostra a decisiva influência teórica do pensamento de Mao Tsé-Tung para a constituição desse importante conceito para a análise de conjuntura política.

Palavras-chave: Althusserianismo, Maoismo, Contradição, Sobredeterminação.

Abstract: This article is intended to discuss the contribution of Althusser to analyze the political situation from his famous text *Contradiction and overdetermination*, in which he defines the plurality of contradictions, and their displacements and fusions provide explosive moments (revolutionary) that can not be explained by the monistic perspective, i.e., the economic reductionism, either due to a single contradiction (production relations and productive forces). This work shows the decisive influence of the theoretical thought of Mao Zedong, to the constitution of this important concept for the analysis of political trends.

Keywords: Althusserianism, Maoism, Contradiction, Overdetermination.