

# **TIEMPO, TRABAJO Y DOMINACION SOCIAL**

**Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx**

Moishe Postone

Universidad de Chicago  
Cambridge University Press, 1993

Traducción  
María Serrano

Revisión de la traducción y notas  
Alberto Riesco Sanz y Jorge García López.

Editorial Marcial Pons  
Año 2006.  
Madrid

## PROLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA.

Agradecimientos

### PARTE I: UNA CRÍTICA DEL MARXISMO TRADICIONAL

#### 1. REPENSAR LA CRÍTICA DE MARX AL CAPITALISMO

Introducción

Los *Grundrisse*: repensar la concepción de Marx del capitalismo y su superación

#### 2. SUPUESTOS DEL MARXISMO TRADICIONAL

Valor y trabajo

Ricardo y Marx

"Trabajo", riqueza y constitución social

La crítica de la sociedad desde el punto de vista del trabajo.

Trabajo y totalidad: Hegel y Marx

#### 3. LOS LÍMITES DEL MARXISMO TRADICIONAL Y EL GIRO PESIMISTA DE LA TEORÍA CRÍTICA.

Crítica y contradicción

Friedrich Pollock y "la primacía de lo político"

Supuestos y dilemas de la tesis de Pollock

El giro pesimista de Max Horkheimer

### PARTE II: HACIA UNA RECONSTRUCCIÓN DE LA CRÍTICA MARXIANA: LA MERCANCÍA

#### 4. TRABAJO ABSTRACTO

Requisitos para una reinterpretación categorial.

El carácter históricamente determinado de la crítica marxiana

Trabajo abstracto

Trabajo abstracto y mediación social

Trabajo abstracto y alienación

Trabajo abstracto y fetichismo

Relaciones sociales, trabajo y naturaleza

Trabajo y acción instrumental

Totalidad abstracta y sustantiva

#### 5. TIEMPO ABSTRACTO

La magnitud del valor

Tiempo abstracto y necesidad social

Valor y riqueza material

Tiempo abstracto

Tipos de mediación social y modalidades de conciencia

#### 6. LA CRÍTICA DE HABERMAS A MARX

La crítica temprana de Habermas a Marx

La teoría de la acción comunicativa y *Marx*

### PARTE III: HACIA UNA RECONSTRUCCIÓN DE LA CRÍTICA MARXIANA: EL CAPITAL

#### 7. HACIA UNA TEORÍA DEL CAPITAL

Dinero

Capital

La crítica de la sociedad civil burguesa

El ámbito de la producción

#### 8. LA DIALÉCTICA ENTRE EL TRABAJO Y EL TIEMPO.

La dinámica inmanente

Tiempo abstracto y tiempo histórico

La dialéctica de la transformación y la reconstitución

#### 9. LA TRAYECTORIA DE LA PRODUCCIÓN

Plusvalor y "crecimiento económico"

Las clases y la dinámica del capitalismo

Producción y valorización

Totalidad sustantiva

#### 10. CONSIDERACIONES A MODO DE CONCLUSIÓN

BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA

## PROLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA.

Moishe Postone

En *Tiempo, trabajo y dominación social*, trato fundamentalmente de repensar las categorías centrales de la crítica de economía política de Marx como base para una reconceptualización crítica de la naturaleza de la sociedad capitalista hoy en día. La teoría crítica que presento del capitalismo difiere, de manera básica e importante, del marxismo tradicional: esto es, de la crítica de los modos de distribución (por ejemplo, el mercado, la propiedad privada de los medios de producción) desde el punto de vista del trabajo y la producción. La historia del siglo pasado sugiere firmemente que esta última no es adecuada como crítica del capitalismo y que, para ser adecuada, una crítica ha de hacer algo más fundamental que centrarse simplemente en los modos de explotación de la sociedad moderna. El análisis de Marx, según mi interpretación, ofrece la base para tal crítica fundamental, para un análisis crítico riguroso y no romántico de la propia sociedad moderna. En el marco de esta lectura, el capitalismo es aprehendido como un modo de vida social caracterizado por formas cuasi-objetivas de dominación (la mercancía, el capital) que subyacen tras una dinámica histórica intrínseca que origina, al tiempo que limita, la posibilidad de un nuevo y emancipado modo de vida social.

Este intento de repensar la naturaleza fundamental del capitalismo fue impulsado en parte por los cambios históricos del capitalismo en el último tercio del siglo XX. Este período estuvo caracterizado, en Occidente, por desenmarañar la síntesis fordista centrada en el Estado, tras la II Guerra Mundial; por la caída o metamorfosis crucial, en el Este, de los Estados-partido y sus economías planificadas; y por la aparición de un orden global capitalista neoliberal. Dado que estos cambios incluyeron la dramática desaparición de la Unión Soviética y del comunismo europeo, han sido interpretados como una señal del fin del marxismo y de la relevancia teórica de la teoría social de Marx. En cualquier caso, estas recientes transformaciones históricas también reafirmaron la importancia central de las dinámicas históricas y los cambios estructurales a gran escala. Y, precisamente, esta problemática se encuentra en el núcleo del análisis crítico de Marx. Es significativo que sea precisamente esta dinámica la que tampoco captan las teorías críticas más importantes de la era inmediatamente postfordista las de Habermas, Foucault, Derrida lo que revela que, implícitamente, continuaban ligadas al universo fordista como objeto de sus críticas.

Estas recientes transformaciones históricas cuestionan radicalmente las lecturas postestructuralistas de la historia como completamente contingentes (y, en última instancia, políticas). Más aún, indican que hemos de repensar nuestra lectura de las condiciones de la autodeterminación democrática, como promulgaban las teorías de la sociedad civil y la esfera pública. Irónicamente, pues, los mismos procesos que subyacen a la caída de los regímenes de acumulación, que habían sido declarados marxistas, han reafirmado la importancia central de la problemática de las dinámicas históricas y los cambios estructurales a gran escala: por ende, la importancia de una renovada preocupación teórica por el capitalismo. No obstante, también sugieren que, para ser adecuada para el mundo contemporáneo, una teoría crítica del capitalismo ha de diferir de manera importante y básica de las críticas marxistas tradicionales del capitalismo. Y yo sostengo que la teoría social de madurez de Marx ofrece el punto de partida para, precisamente, tal teoría crítica reconceptualizada del capitalismo, una teoría que pueda ayudar a dilucidar los elementos estructurales esenciales y a superar la dinámica histórica del mundo contemporáneo, al tiempo que ofrezca una crítica básica del marxismo tradicional y replantee la relación entre la teoría marxiana y otras corrientes importantes de la teoría social. Así pues, la desaparición del fordismo y la aparición de un capitalismo global neoliberal sugieren la importancia de un renovado encuentro con la teoría crítica de Marx, la teoría más poderosa sobre las transformaciones históricas del mundo moderno.

Resulta evidente, considerada retrospectivamente desde el principio del siglo XXI, que la configuración sociopolítica, económica y cultural de la hegemonía del capital ha variado históricamente: desde el mercantilismo, pasando por el capitalismo liberal del siglo XIX y el capitalismo fordista estatalizado del siglo XX, hasta el capitalismo global neoliberal contemporáneo. Cada configuración ha provocado una serie de penetrantes críticas: de la explotación y del crecimiento desigual e injusto, por ejemplo, o de los modos burocráticos y tecnocráticos de dominación. Cada una de estas críticas, sin embargo, es incompleta. Tal y como vemos ahora, el capitalismo no puede identificarse completamente con ninguna de sus configuraciones históricas.

La crítica marxista tradicional del capitalismo, desde el punto de vista del trabajo, es más plausible cuando su objeto es el capitalismo liberal del siglo XIX. Sin embargo, es profundamente inadecuada como teoría crítica de la configuración fordista del capitalismo, centrada en el Estado, que caracterizó gran parte del siglo XX y que incluía a la organización soviética de la sociedad. De hecho, diversas variantes del marxismo tradicional sirvieron como ideologías de legitimación precisamente para esta configuración histórica del capitalismo. Del mismo modo, las críticas del siglo XX que respondieron críticamente al régimen fordista, como las del Estado disciplinario-burocrático, frecuentemente lo hicieron hipostasiando y deshistorizando dicha configuración del capitalismo. Con su visión crítica focalizada en lo que resultó ser otra configuración pasajera del capitalismo, los enfoques postestructuralistas, al no estar preparados para enfrentarse a ella, retrocedieron ante una configuración aún más novedosa, un universo social neoliberal.

Las aproximaciones marxistas tradicionales y postestructuralistas tienen en común el que toman una configuración históricamente específica del capitalismo como esencia de la formación social (mercado libre, Estado disciplinario-burocrático).

Su definitiva inadecuación como teorías del capitalismo moderno, de la dominación en el mundo moderno, ha quedado históricamente de manifiesto por la aparición de la "síntesis" estatalizada del siglo XX, su posterior fracaso y la emergencia del capitalismo global neoliberal. Esta trayectoria del capitalismo estatalizado desde sus comienzos, que pueden localizarse en la I Guerra Mundial y la Revolución Rusa, pasando por su apogeo en las décadas posteriores a la II Guerra Mundial y su declive en las décadas de 1970 y 1980— abarca tanto a los países capitalistas occidentales como a la Unión Soviética, y sugiere muy claramente que habría que considerar el "socialismo" soviético como una variante (fracasada) del régimen de acumulación del capital más que como una organización de la sociedad que representara la superación del capitalismo, por muy imperfecta que dicha organización pudiera haber sido. Se puede decir que esto es así no sólo porque, como algunos han señalado, la Unión Soviética también se apoyara en la explotación de la clase trabajadora<sup>1</sup>, sino también debido a que, retrospectivamente, se puede contemplar la ascensión y caída de la Unión Soviética como una parte de la estructuración y reestructuración temporal del capitalismo en el siglo XX.

Considerado desde esta perspectiva, el hundimiento del comunismo soviético entre 1989 y 1991 no debería entenderse como si señalara el final del proyecto socialista, sino más bien como si subrayara los límites finales del fordismo, la culminación de un proceso de declive que comenzó a principios de la década de 1970. Más que señalar el final de las críticas fundamentales al capitalismo, el final del fordismo tanto en el Este como en Occidente— dramatiza la necesidad de tal crítica en profundidad.

---

<sup>1</sup> Véase, por ejemplo, Tony Cliff, *State Capitalism in Russia* (Londres: Pluto Press, 1974); Paul Mattick, *Marx and Keynes: The Limits of the Mixed Economy* (Boston: F. Porter Sargent 1969); Raya Dunayevskaya, *The Marxist-Humanist Theory of State Capitalism: Selected Writings* (Chicago: News and Letters, 1992).

La reconceptualización emprendida en esta obra se comprende a sí misma como una contribución a la formulación de tal crítica. Con este objetivo, trata de ofrecer la base para una lectura del capitalismo que no se limite a ninguna de las épocas de dicha formación social.

En esta obra sostengo que en el núcleo del capitalismo se encuentra un proceso históricamente dinámico asociado a múltiples configuraciones históricas. Este proceso dinámico, que Marx trató de aprehender con la categoría de capital, es un rasgo central del mundo moderno, que debe ser captado para que una teoría crítica del capitalismo sea adecuada a su objeto. Tal lectura del capitalismo sólo puede lograrse en un nivel de abstracción muy elevado. Podría entonces servir como punto de partida para un análisis de los cambios históricos en el capitalismo, así como para el de las subjetividades históricamente cambiantes expresadas en movimientos sociales históricamente determinados.

Este libro, no obstante, se centra en descifrar el núcleo del capitalismo, en tanto formación social con una dinámica especial, repensando el análisis de Marx de las relaciones centrales del capitalismo y, por ende, de la naturaleza de su negación determinada, de maneras muy diferentes a las interpretaciones marxistas tradicionales. Lo hace basándose en una lectura detallada de las categorías básicas de la crítica de la economía política de Marx. Más que contar con afirmaciones hechas por Marx, sin relación con su *locus* en el despliegue de su modo de presentación, trato de reconstruir el carácter sistemático del análisis categorial de Marx. Concretamente, mi análisis investiga en profundidad el punto de partida de Marx la categoría de mercancía— como forma fundamental de las relaciones sociales en el capitalismo, y como base para su análisis de la categoría de capital.

Sostengo que, en sus obras de madurez, Marx trata rigurosamente las categorías de la sociedad capitalista como históricamente específicas. Al descifrar el carácter históricamente específico, no ontológico, de las relaciones centrales aprehendidas por las categorías básicas de Marx, también llamo la atención sobre sus modos de aparición, reificados y transhistóricos. Tal concepción, no reificada, de las relaciones centrales del capitalismo permite la sistemática diferenciación, entre dicho centro y las diversas configuraciones históricas del capitalismo, diferenciación imprescindible para una adecuada teoría crítica del presente.

Estoy contento y agradecido de que haya ahora una edición en castellano de *Tiempo, Trabajo y Dominación Social* y me gustaría agradecer especialmente a los encargados de la edición, Jorge García López y Alberto Riesco Sanz, al director de la colección Politopías, José María Ordoñez, así como a María Serrano por el mimo y conciencia con que se ha traducido y publicado este libro.

Moishe Postone Chicago Febrero 2004

## Agradecimientos

Este libro tuvo sus orígenes hace unos años, cuando, ya graduado, me encontré por primera vez con los *Grundrisse* de Marx. En ese momento, me impresionó el vasto alcance de sus implicaciones, que me sugerían una reinterpretación fundamental de la teoría crítica social madura de Marx que rompiera con algunos de los supuestos centrales del marxismo tradicional. Pensaba también que tal reinterpretación podría proporcionar un punto de partida para un análisis poderoso y sofisticado de la sociedad moderna.

En mi intento de reapropiarme de la teoría de Marx he tenido la inmensa fortuna de recibir el considerable respaldo intelectual y moral de mucha gente. Me animaron encarecidamente a empezar este proyecto dos de mis profesores en la Universidad de Chicago, Gerhard Meyer y Leonard Krieger. Desarrollé más a fondo mis ideas durante una prolongada estancia en Frankfurt am Main, donde me beneficié en gran medida del ambiente teórico general, así como de muchos e intensos debates con amigos. Debo un especial agradecimiento a Barbara Brick, Dan Diner y Wolfram Wolfer-Melior, que me ofrecieron un importante apoyo personal e intelectual, y me ayudaron a refinar mi acercamiento a muchas de las cuestiones planteadas en este libro. También quisiera dar las gracias a Klaus Bergmann, Helmut Reinicke y Peter Schmitt-Egner por muchas reveladoras conversaciones. Realicé una primera versión de esta obra en forma de tesis para Fachbereich Gesellschaftswissenschaften en la J.W. Goethe-Universität de Frankfurt, tras recibir los valiosos consejos y apoyo de Iring Fetscher, los comentarios críticos muy útiles y extensos de Heinz Steinert, Albert Wellmer y Jeremy Gaines, así como de Gerhard Brandt y Jürgen Ritsert. A través del Consulado del Canadá recibí una generosa ayuda económica del Deutsche Akademischer Austauschdienst durante mi estancia en Frankfurt.

Posteriormente, el Centro de Estudios Psicosociales de Chicago me proporcionó una beca de post-doctorado, al igual que un entorno intelectual inquieto y colaborador, que me permitió empezar a rescribir mi tesis para convertirla en este volumen. Se me otorgó la infrecuente oportunidad de presentar mi obra, en una serie de seminarios, a un grupo de colegas de distintos ámbitos intelectuales y académicos; sus reacciones fueron muy estimulantes. Les estoy agradecido a Ed LiPuma, John Lucy, Beth Mertz, Lee Schlesinger, Barney Weissbourd y Jim Wertsch, cuyos comentarios y críticas me ayudaron a aclarar más mis ideas. Le estoy especialmente agradecido a Craig Calhoun y Ben Lee, que sacaron tiempo para leer cuidadosamente tanto el manuscrito original como la versión revisada, y cuyas sugerencias críticas han sido de gran ayuda.

Completé este manuscrito en la Universidad de Chicago y sigo beneficiándome del clima apasionante, abierto e intelectualmente riguroso, creado por mis colegas y estudiantes.

Le debo mucho a los siguientes amigos por su compromiso con mi obra y, más en general, por su apoyo intelectual y moral: Andrew Arato, Leora Auslander, Ike Balbus, Seyla Benhabib, Fernando Coronil, Norma Field, Harry Harootunian, Martin Jay, Bob Jessop, Tom McCarthy, György Márkus, Rafael Sánchez, George Steinmetz, Sharon Stephens, así como a John Boyer, Jean Cohen, Bert Cohler, Jean Comaroff, John Comaroff, Michael Geyer, Gail Kligman, Terry Shtob y Betsy Traube. También estoy agradecido a Fred Block, Cornelius Castoriadis, Geoff Eley, Don Levine, Bertell Ollman y Terry Turner por sus útiles comentarios.

Le debo un especial agradecimiento a mi hermano, Norman Postone, que acompañó y respaldó este proyecto desde sus comienzos. Le estoy particularmente agradecido a Patrick Murray, que leyó más versiones del manuscrito de las que yo puedo recordar y cuyos comentarios han sido tan útiles como generosos. He aprendido mucho de nuestras conversaciones.



Emily Loose, que en su día trabajó en Cambridge University Press, respondió muy positivamente a esta obra y ha sido extremadamente útil a la hora de prepararla para su publicación. Sus muchos y astutos comentarios y recomendaciones contribuyeron en gran medida al manuscrito final. Doy las gracias a Elvia Alvarez, Diane New y Kathy Pucci por mecanografiar las distintas fases del manuscrito, así como por su ayuda en general, y a Ted Byfield por editar este volumen. Y también me gustaría agradecer a Anjali Fedson, Bronwyn McFarland y Mike Reay su ayuda en la corrección de las pruebas y en la preparación del índice.

Por último, deseo expresar mi muy profunda gratitud a mi esposa, Margret Nickels. Ha sido, durante muchos años y de muchas maneras, intelectual y emocionalmente central para este proyecto.

**PRIMERA PARTE**  
**Una crítica del marxismo tradicional**

# 1. REPENSAR LA CRÍTICA DE MARX AL CAPITALISMO

## Introducción

En esta obra acometeré una reinterpretación fundamental de la teoría crítica madura de Marx con vistas a reconceptualizar la naturaleza de la sociedad capitalista. El análisis que Marx hace de las relaciones sociales y modos de dominación que caracterizan a la sociedad capitalista puede reinterpretarse más fructíferamente repensando las categorías centrales de su crítica de la economía política<sup>1</sup>. Con tal fin, trataré de desarrollar conceptos que cumplan con dos criterios: primero, deberían comprender el carácter esencial y el desarrollo histórico de la sociedad moderna; y, segundo, deberían superar las familiares dicotomías teóricas de estructura y acción, sentido y vida material. Como base de este enfoque, trataré de reformular la relación entre la teoría marxiana y los discursos actuales de la teoría social y política de tal manera que aquella tenga una significación teórica para el presente y ofrezca una crítica básica de las teorías marxistas tradicionales y de lo que se ha venido en llamar el "socialismo realmente existente". Con ello, espero sentar las bases para un análisis crítico más poderoso de la formación social capitalista, adecuado a las postrimerías del siglo veinte.

Trataré de desarrollar tal comprensión del capitalismo separando conceptualmente, sobre la base del análisis de Marx, el núcleo fundamental del capitalismo de sus formas decimonónicas. Al hacerlo, sin embargo, se cuestionarán muchas presunciones básicas de las interpretaciones marxistas tradicionales: por ejemplo, no analizo principalmente el capitalismo en términos de propiedad privada de los medios de producción o en términos de mercado. Más bien, como podrá evidenciarse, conceptualizo el capitalismo en términos de una interdependencia social de carácter impersonal y aparentemente objetivo, históricamente específica. Este tipo de interdependencia es fruto de las formas históricamente singulares de unas relaciones sociales constituidas por determinadas prácticas sociales y que, sin embargo, devienen cuasi-independientes de la gente implicada en dichas prácticas. El resultado es un nuevo modo, crecientemente abstracto, de dominación social, que sujeta a la gente a imperativos y fuerzas estructurales e impersonales que no puede ser adecuadamente comprendido en términos de dominación concreta (por ejemplo, de dominación personal o grupal), y que genera una dinámica histórica permanente. Al reconceptualizar las relaciones sociales y modos de dominación que caracterizan al capitalismo, trataré de proporcionar las bases para una teoría de la práctica capaz de analizar tanto las características sistémicas de la sociedad moderna, como su carácter históricamente dinámico, sus procesos de racionalización, su tipo específico de "crecimiento" económico, así como su modo de producción particular.

Esta reinterpretación trata la teoría del capitalismo de Marx no tanto como una teoría de los modos de explotación y dominación *dentro de* la sociedad moderna, sino como una teoría social crítica de la naturaleza misma de la modernidad. La modernidad no es una fase evolutiva hacia la cual evolucionan todas las sociedades, sino un modo específico de vida social que se originó en la Europa occidental y que se ha transformado en un sistema global complejo<sup>2</sup>. Aunque la modernidad ha adoptado diferentes formas en los distintos países y áreas, lo que me interesa no es examinar dichas diferencias, sino explorar teóricamente la naturaleza de la

---

1 Recientemente, Patrick Murray y Derek Sayer, han escrito interpretaciones de la teoría de Marx que, en muchos aspectos, son análogas a las mías tal y como las presento aquí. Véase Patrick Murray, *Marx's Theory of Scientific Knowledge* (Atlantic Highlands, N.J., 1988), y Derek Sayer, *Marx's Method* (Atlantic Highlands, N.J., 1979), y *The Violence of Abstraction* (Oxford, 1987).

2 S. N. Eisenstadt también ha formulado una visión no evolutiva de la modernidad. Su interés primordial son las diferencias entre los distintos tipos de sociedades modernas, mientras que el mío es la modernidad en sí como modo de vida social. Véase, por ejemplo, S. N. Eisenstadt, "The Structuring of Social Protest in Modern Societies: The Limits and Direction of Convergence", en *Yearbook of the World Society Foundation*, vol. 2 (Londres, 1992).

modernidad *per se*. Dentro del marco de un enfoque no evolutivo, tal exploración debe explicar los rasgos característicos de la modernidad en referencia a formas sociales históricamente específicas. Por mi parte, sostengo que el análisis que hace Marx de las supuestas formas sociales fundamentales que estructuran el capitalismo —la mercancía y el capital— ofrece un excelente punto de partida para tratar de fundamentar *socialmente* las características sistémicas de la modernidad y señalar que la sociedad moderna puede ser transformada en sus fundamentos. Más aún, tal aproximación es capaz de esclarecer sistemáticamente aquellos rasgos de la sociedad moderna que, dentro del marco de las teorías del progreso lineal o del desarrollo histórico evolutivo, pueden parecer anómalos: resulta notable la permanente producción de pobreza en medio de la abundancia, así como el grado en que importantes aspectos de la vida moderna han sido modelados por, y han pasado a estar sujetos a, los imperativos de fuerzas abstractas impersonales, incluso a pesar de que la posibilidad del control colectivo sobre las circunstancias de la vida social en gran medida haya aumentado.

Mi lectura de la teoría crítica de Marx se centra en su concepción de la centralidad del trabajo para la vida social, la cual generalmente se ubica en el núcleo central de su teoría. Sostengo que el significado de la categoría de trabajo en sus obras de madurez es diferente al que se ha asumido tradicionalmente, tratándose de una categoría históricamente específica antes que transhistórica. En la crítica madura de Marx, la noción de que el trabajo constituye el mundo social y es la fuente de toda riqueza no se refiere a la sociedad en general, sino únicamente a la sociedad capitalista o moderna. Más aún, y esto resulta crucial, el análisis de Marx no se refiere al trabajo como general y transhistóricamente se ha venido concibiendo —una actividad social dirigida a fines, que media entre el hombre y la naturaleza, creando productos específicos para satisfacer determinadas necesidades humanas— sino a un papel peculiar que el trabajo desempeña únicamente en la sociedad *capitalista*. Como posteriormente desarrollaré, el carácter históricamente específico de este trabajo se encuentra intrínsecamente relacionado con la interdependencia social característica de la sociedad capitalista. Constituye una modalidad históricamente específica, cuasi-objetiva, de mediación social que, en el marco del análisis de Marx, sirve como fundamento social definitivo de los rasgos básicos de la modernidad.

Esta reconsideración de la trascendencia del concepto de trabajo de Marx es la que proporciona la base de mi reinterpretación de su análisis del capitalismo. Sitúa en el centro del análisis de Marx la temática de la temporalidad, así como una crítica a la producción, y pone los cimientos para un análisis de la sociedad capitalista moderna como una sociedad con una dinámica direccional, estructurada por una clase de mediación social históricamente inédita que, aunque socialmente constituida, presenta un carácter abstracto, impersonal y cuasi-objetivo. Esta clase de mediación (el trabajo en el capitalismo) está estructurada por una práctica social históricamente determinada, al tiempo que estructura las acciones, visiones del mundo y disposiciones de la gente. Tal aproximación replantea la cuestión de la relación entre cultura y vida material, como una relación entre una clase históricamente específica de mediación social y determinadas clases de "objetividad" y "subjetividad" social. En tanto que teoría de la mediación social, se trata de un esfuerzo por superar la dicotomía teórica clásica entre sujeto y objeto, a la vez que explica históricamente esta dicotomía.

En general, por tanto, lo que sugiero es que se debería entender la teoría marxiana no como una teoría de aplicación universal, sino como una teoría crítica específica de la sociedad capitalista. Analiza la especificidad histórica del capitalismo y la posibilidad de su superación mediante categorías que comprendan sus específicas formas de trabajo, riqueza y tiempo<sup>3</sup>. Más

---

3 Anthony Giddens ha llamado la atención sobre la noción de la especificidad de la sociedad capitalista que está implícita en el tratamiento que da Marx en los *Grundrisse* a las sociedades no capitalistas: véase Anthony Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism* (London and Basingtoke, 1981), págs. 76-89. Por

aún, la teoría marxiana, según este enfoque, es autorreflexiva y, por lo tanto, es, ella misma, históricamente específica: su análisis de la relación entre teoría y sociedad puede, de una manera epistemológicamente consistente, ubicarse históricamente a sí mismo por medio de las mismas categorías con las que analiza su contexto social.

Esta aproximación a la teoría crítica madura de Marx presenta importantes implicaciones que trataré de desplegar a lo largo de este trabajo. Para ello empezaré distinguiendo entre dos tipos de análisis críticos radicalmente diferentes: una crítica al capitalismo *desde el punto de vista del* trabajo, por un lado, y una crítica *del* trabajo en el capitalismo, por el otro. El primero, que está fundado en una interpretación transhistórica del trabajo, presupone que existe una tensión estructural entre los aspectos de la vida social que caracterizan al capitalismo (por ejemplo, el mercado y la propiedad privada) y el ámbito social constituido por el trabajo. El trabajo, por lo tanto, constituye la base de la crítica al capitalismo, el punto de vista desde el cual se acomete dicha crítica. De acuerdo con el segundo tipo de análisis, el trabajo en el capitalismo es históricamente específico y constituye la estructura esencial de aquella sociedad. En razón de ello, el trabajo es el *objeto* de la crítica de la sociedad capitalista. Desde el punto de vista del segundo tipo de análisis, parece claro que distintas interpretaciones de Marx comparten varias presuposiciones básicas con el primer tipo de análisis señalado. Caracterizaré, por consiguiente, dichas interpretaciones como "tradicionales" e investigaré sus presuposiciones desde el punto de vista de mi interpretación de la teoría de Marx como una crítica *del* trabajo en el capitalismo para esclarecer las limitaciones del análisis tradicional —haciéndolo de una manera que suponga otra teoría crítica, más adecuada, de la sociedad capitalista.

Interpretar el análisis de Marx como una crítica históricamente específica del trabajo en el capitalismo conduce a una comprensión de la sociedad capitalista muy diferente de las interpretaciones del marxismo tradicional. Sugiere, por ejemplo, que las relaciones sociales y los modos de dominación que caracterizan al capitalismo, en el análisis de Marx, no pueden ser suficientemente entendidos en términos de relaciones de clase, enraizadas en las relaciones de propiedad y mediadas por el mercado. Más bien, su análisis de la mercancía y el capital — esto es, de las formas cuasi-objetivas de mediación social constituidas por el trabajo en el capitalismo—, debería ser comprendido como un análisis de las relaciones sociales fundamentales de esta sociedad. Estas formas sociales impersonales y abstractas no se limitan a *velar* las relaciones sociales que tradicionalmente han sido consideradas como las "reales" del capitalismo, esto es, las relaciones de clase; *son* las relaciones sociales reales de la sociedad capitalista, las que estructuran su trayectoria dinámica y su modo de producción.

Lejos de considerar el trabajo como el principio de la constitución social y la fuente de la riqueza en *todas* las sociedades, la teoría de Marx propone que lo que únicamente caracteriza al capitalismo es, precisamente, que sus relaciones sociales básicas están constituidas por el trabajo y, por tanto, en definitiva, que son de un tipo radicalmente diferente de aquellas que caracterizan a las sociedades no capitalistas. Aunque su análisis crítico del capitalismo sí incluye una crítica de la explotación, la desigualdad social y la dominación de clase, va más allá: busca esclarecer el tejido mismo de las relaciones sociales en la sociedad moderna y el modo abstracto de dominación social intrínseco a ellas mediante una teoría que basa su constitución social en prácticas definidas y estructuradas.

Esta reinterpretación de la teoría crítica madura de Marx aleja el centro principal de su crítica de las temáticas de la propiedad y el mercado. A diferencia de los enfoques marxistas tradicionales, proporciona la base para una crítica de la naturaleza de la producción, el trabajo y

---

mi parte, intento basar esa noción en el análisis categorial de Marx, por lo tanto, en su concepción de la especificidad del trabajo en el capitalismo, con vistas a reinterpretar su comprensión del capitalismo y reformular la naturaleza misma de su teoría crítica.

el "crecimiento" en la sociedad capitalista, sosteniendo que están constituidos socialmente, más que técnicamente. Al haber así desplazado el núcleo de la crítica del capitalismo al ámbito del trabajo, la interpretación aquí presentada conduce a una crítica del proceso industrial de producción —por lo tanto, a una reconceptualización de las determinaciones básicas del socialismo y a una reevaluación del papel político y social tradicionalmente asignado al proletariado en la posible superación histórica del capitalismo.

Esta reinterpretación, al implicar una crítica del capitalismo que no está ligada a las condiciones del capitalismo liberal decimonónico y al suponer una crítica de la producción industrial en tanto que capitalista, puede ofrecer la base para una teoría crítica capaz de iluminar la naturaleza y dinámica de la sociedad capitalista contemporánea. Tal teoría crítica podría servir, además, como punto de partida para un análisis del "socialismo realmente existente" en tanto que modo alternativo (y fracasado) de acumulación de capital —más que como una clase de sociedad que representase, si bien con imperfecciones, la negación histórica del capitalismo.

### *La crisis del marxismo tradicional*

Esta reconsideración ha sido desarrollada con el trasfondo de la crisis del marxismo tradicional y el surgimiento de lo que parece ser una nueva fase en el desarrollo del capitalismo industrial avanzado. En esta obra, el término "marxismo tradicional" hace referencia no a una tendencia histórica específica en el marxismo, sino, en general, a todos los enfoques teóricos que analizan el capitalismo desde el punto de vista del trabajo y caracterizan a esa sociedad fundamentalmente en términos de relaciones de clase, estructuradas por la propiedad privada de los medios de producción y por una economía regulada por el mercado. Las relaciones de dominación son entendidas principalmente en términos de dominación de clase y explotación. Como es bien sabido, Marx sostenía que durante el desarrollo capitalista surge una tensión estructural, o contradicción, entre las relaciones sociales que caracterizan al capitalismo y las "fuerzas productivas". Generalmente se ha interpretado esta contradicción en términos de una oposición entre, por un lado, la propiedad privada y el mercado y, por otro, el modo industrial de producción; oposición en la que la propiedad privada y el mercado son tratados como el sello del capitalismo y la producción industrial es propuesta como la base de una sociedad futura socialista. El socialismo es entendido principalmente en términos de propiedad colectiva de los medios de producción y planificación económica en un contexto industrializado. Es decir, la negación histórica del capitalismo es vista en lo esencial como una sociedad en la que la dominación y la explotación de una clase por otra quedan superadas.

Esta caracterización extensa y preliminar del marxismo tradicional es útil en tanto que define un marco interpretativo general compartido por una amplia gama de teorías que, en otros niveles, pueden diferir considerablemente entre sí. Mi intención en esta obra es analizar críticamente las presuposiciones básicas de ese mismo marco teórico general, más que seguir la historia de las distintas direcciones teóricas y escuelas de pensamiento dentro de la tradición marxista.

En el núcleo de todas las variantes de marxismo tradicional se encuentra una concepción transhistórica del trabajo. La categoría de trabajo de Marx es entendida en términos de una actividad social dirigida a fines, que media entre el hombre y la naturaleza, creando productos específicos para satisfacer las necesidades humanas. Se considera que el trabajo, así entendido, se encuentra en el corazón de toda vida social: constituye el mundo social y es la fuente de toda riqueza social. Este enfoque atribuye al trabajo social *transhistóricamente* lo que Marx analizaba como rasgos históricamente específicos del trabajo en el capitalismo. Tal concepción transhistórica del trabajo está ligada a una comprensión determinada de las categorías básicas de la crítica de Marx de la economía política y, por tanto, de su análisis del capitalismo. La

teoría del valor de Marx, por ejemplo, ha sido generalmente interpretada como un intento de mostrar que la riqueza social es creada, siempre y en todo lugar, por el trabajo humano, y que, en el capitalismo, el trabajo sirve de base a un modo de distribución no consciente, "automático", mediado por el mercado<sup>4</sup>. Su teoría del plusvalor, según tales perspectivas, busca demostrar que, pese a las apariencias, el excedente en el capitalismo es creado únicamente por el trabajo, apropiándose la clase capitalista de él. Dentro de este marco general, pues, el análisis crítico del capitalismo de Marx es principalmente una crítica de la explotación *desde el punto de vista del trabajo*: desmistifica la sociedad capitalista, primero, al descubrir que el trabajo es la verdadera fuente de la riqueza social, y, después, al demostrar que esa sociedad se apoya sobre un sistema de explotación.

La teoría crítica de Marx, por supuesto, también define un desarrollo histórico que apunta a la posibilidad emergente de una sociedad libre. Su análisis de la trayectoria del desarrollo capitalista, según las interpretaciones tradicionales, se puede explicar de este modo: la estructura del capitalismo de libre mercado dio origen a la producción industrial, incrementándose en gran medida la cantidad de riqueza social creada. En el capitalismo, sin embargo, esa riqueza sigue siendo extraída mediante un proceso de explotación y es distribuida de manera tremendamente desigual. En cualquier caso, surgiría una creciente contradicción entre la producción industrial y las relaciones de producción existentes. Como resultado del permanente proceso de acumulación de capital, caracterizado por la competitividad y las crisis, el modo de distribución social fundado en el mercado y la propiedad privada se va adecuando cada vez menos a la producción industrial desarrollada. La dinámica histórica del capitalismo, sin embargo, no sólo convierte en anacrónicas las antiguas relaciones sociales de producción, sino que también da origen a la posibilidad de un nuevo conjunto de relaciones sociales. Genera las condiciones previas, técnicas, sociales y organizativas, para la abolición de la propiedad privada y la planificación centralizada —por ejemplo, la centralización y concentración de los medios de producción, la separación de la propiedad y la gestión, y la constitución y concentración de un proletariado industrial. Estos desarrollos dieron lugar a la posibilidad histórica de que la explotación y la dominación de clase pudieran ser abolidas, y de que se pudiera crear un nuevo modo de distribución, justo y regulado racionalmente. El objetivo de la crítica histórica de Marx, según esta interpretación, es el modo de *distribución*.

Esta proposición puede resultar paradójica, ya que el marxismo es generalmente considerado como una teoría de la *producción*. Por lo tanto, consideremos brevemente el papel de la producción en la interpretación tradicional. Si las fuerzas productivas (que, según Marx, entran en contradicción con las relaciones capitalistas de producción) son identificadas con el modo de producción industrial, entonces ese modo es implícitamente comprendido como un proceso puramente técnico, intrínsecamente independiente del capitalismo. El capitalismo es tratado como un conjunto de factores extrínsecos que traban el desarrollo del proceso de producción: la propiedad privada y las condiciones exógenas de la valorización del capital en una economía de mercado. Por consiguiente, la dominación social en el capitalismo es comprendida básicamente como una dominación de clase que permanece externa al proceso de producción. Este análisis implica que la producción industrial, una vez constituida históricamente, es independiente del capitalismo y no está intrínsecamente relacionada con él. La contradicción marxiana entre fuerzas y relaciones de producción, cuando es comprendida como una tensión estructural entre, por un lado, la producción industrial y, por el otro, la propiedad privada y el mercado, es aprehendida como una contradicción entre el modo de producción y el modo de distribución. Por ello, la transición del capitalismo al socialismo es

---

<sup>4</sup> Véase Paul Sweezy, *The Theory of Capitalist Development* (New York, 1969), págs. 52-53; Maurice Dobb, *Political Economy and Capitalism* (Londres, 1940), págs. 70-71; Ronald Meek, *Studies in the Labour Theory of Value* (ed, New York, 1956), pág. 155.

vista como una transformación del modo de distribución (propiedad privada, mercado) pero no del de producción. Por el contrario, el desarrollo de la producción industrial a gran escala es tratado como la mediación histórica que vincula el modo capitalista de distribución con la posibilidad de otra organización social de distribución. Sin embargo, el modo de producción industrial basado en el trabajo proletario, una vez desarrollado, se considera como históricamente definitivo.

Esta interpretación de la trayectoria del desarrollo capitalista expresa claramente una actitud afirmativa con respecto a la producción industrial como modo de producción que genera las condiciones para la abolición del capitalismo y constituye los cimientos del socialismo. El socialismo es visto como una nueva manera de administrar políticamente, y de regular económicamente, el *mismo* modo industrial de producción al que el capitalismo dio origen; se piensa que es un modo de distribución social no sólo más justo, sino más *adecuado* a la producción industrial. Esta adecuación es, pues, considerada como una condición previa, histórica y central, para una sociedad más justa. Tal crítica social es, esencialmente, una crítica histórica del modo de distribución. En tanto *teoría* de la producción, el marxismo tradicional no supone una *crítica* de la producción. Más bien al contrario: el modo de producción ofrece el punto de vista de la crítica y el criterio frente al cual la adecuación histórica del modo de distribución es juzgada.

Otra manera de conceptualizar el socialismo, sugerida por esa crítica del capitalismo, es una sociedad en la que el trabajo, sin el estorbo de las relaciones capitalistas, estructure abiertamente la vida social y la riqueza que cree sea distribuida de manera más justa. En el marco tradicional, la "realización" histórica del trabajo —su desarrollo histórico completo y su emergencia como base de la vida social y la riqueza— es la condición fundamental de la emancipación social general.

Esta visión del socialismo como realización histórica del trabajo es también evidente en la noción de que el proletariado —la clase obrera intrínsecamente relacionada con la producción industrial— encontrará su plena justificación como clase universal en el socialismo. Es decir, la contradicción estructural del capitalismo es vista, en otro nivel, como una oposición de clase entre los capitalistas, que poseen y controlan la producción, y los proletarios que, si bien han de vender sus capacidades laborales para sobrevivir con su trabajo, crean la riqueza de la sociedad (y la de los capitalistas). Esta oposición de clase, al afirmarse sobre la contradicción estructural del capitalismo, posee una dimensión histórica: mientras que la clase capitalista es la clase dominante en el orden actual, la clase obrera está arraigada en la producción industrial y, por ello, en las bases históricas de un nuevo orden socialista. La oposición entre estas dos clases es vista como una oposición entre explotados y explotadores y, al mismo tiempo, como una oposición entre intereses universales y particulares. Bajo el capitalismo, la riqueza social general producida por los trabajadores no beneficia a todos los miembros de la sociedad, sino que los capitalistas se apropian de ella para sus fines particulares. La crítica del capitalismo desde el punto de vista del trabajo es una crítica en la que las relaciones sociales dominantes (propiedad privada) son criticadas como particularistas desde una posición universalista: lo que es universal y auténticamente social queda constituido por el trabajo, pero las relaciones capitalistas particularistas entorpecen su completa realización. La visión de la emancipación sugerida por esta comprensión del capitalismo es, como veremos, totalizadora.

Dentro de este marco básico, que he denominado "marxismo tradicional", han habido diferencias teóricas y políticas extremadamente importantes: por ejemplo, teorías deterministas opuestas a los intentos de tratar la subjetividad social y la lucha de clases como aspectos integrales de la historia del capitalismo; comunistas consejistas frente a comunistas de partido; teorías "científicas" frente a aquellas que buscaban de diversas maneras sintetizar marxismo y psicoanálisis, o desarrollar una teoría crítica de la cultura o de la vida cotidiana. En cualquier caso, dado que todas ellas se han quedado en las suposiciones básicas en relación con el trabajo



y las características esenciales del capitalismo y del socialismo antes citadas, permanecen ligadas al marco del marxismo tradicional. De modo que, por muy incisivos que sean los distintos análisis sociales, políticos, históricos, culturales y económicos, que este marco teórico ha generado, sus limitaciones se han hecho cada vez más evidentes a la luz de diversos avances del siglo XX. Por ejemplo, la teoría ha podido analizar la trayectoria histórica del capitalismo liberal que llevó a una fase caracterizada por la supresión, parcial o total, del mercado como agente principal de la distribución, relevado por el Estado intervencionista. Pero, dado que el objetivo de la crítica tradicional es el modo de distribución, la ascensión de un capitalismo de intervencionismo estatal ha planteado graves problemas para su enfoque teórico. Si las categorías de la crítica de la economía política se aplican sólo a una economía mediada por el mercado, autorregulada, y a la apropiación privada del excedente, el crecimiento del Estado intervencionista implica que dichas categorías ya no son tan adecuadas para una crítica social contemporánea. Ya no aprehenden la realidad social adecuadamente. Por consiguiente, la teoría marxista tradicional se ha vuelto cada vez más incapaz de ofrecer una crítica histórica del capitalismo post-liberal, y sólo le quedan dos opciones. Puede agrupar las transformaciones cualitativas del capitalismo en el siglo XX y concentrarse en aquellos aspectos mercantiles que sigan existiendo —y, de ese modo, conceder implícitamente que se ha convertido en una crítica parcial—, o puede limitar la aplicabilidad de las categorías marxianas al capitalismo decimonónico y tratar de desarrollar una nueva crítica, presumiblemente más adecuada a las condiciones contemporáneas. A lo largo de esta obra, trataré las dificultades teóricas comprendidas en algunos intentos del último tipo.

Las debilidades del marxismo tradicional a la hora de enfrentarse a la sociedad postliberal son particularmente visibles al analizar de modo sistemático "el socialismo realmente existente". No todos los tipos de marxismo tradicional apoyaron la idea de sociedades "socialistas realmente existentes", como la Unión Soviética. En cualquier caso, este enfoque teórico no permite un análisis crítico adecuado de ese tipo de sociedad. Interpretadas de manera tradicional, las categorías marxianas son de escasa utilidad para formular una crítica social de una sociedad regulada y dominada por el Estado. Así, la Unión Soviética fue considerada a menudo socialista porque la propiedad privada y el mercado habían sido abolidos, siendo atribuida la continua falta de libertad a instituciones burocráticas represoras. Esta postura sugiere, sin embargo, que no existe relación entre la naturaleza del ámbito socioeconómico y el carácter del ámbito político. Indica que las categorías de la crítica social de Marx (como el valor), cuando son entendidas en términos del mercado y de propiedad privada, no pueden aprehender los fundamentos de una continuada o creciente falta de libertad en el "socialismo realmente existente", y, por tanto, no pueden ofrecer una base para una crítica histórica de tales sociedades. Dentro de este marco, la relación entre socialismo y libertad se ha convertido en contingente; sin embargo, esto implica que una crítica histórica del capitalismo emprendida desde el punto de vista del socialismo ya no puede ser considerada como una crítica de las bases de la falta de libertad y de la alienación desde el punto de vista de la emancipación general humana<sup>5</sup>. Estos problemas fundamentales señalan los límites de la interpretación tradicional, muestran que un análisis del capitalismo que se centre exclusivamente en el mercado y la propiedad privada ya no puede servir como base adecuada para una teoría crítica emancipadora.

A medida que esta debilidad fundamental se ha ido haciendo más evidente, el marxismo tradicional ha sido cada vez más cuestionado. Más aún, la base teórica de su crítica social del capitalismo —la afirmación de que el trabajo humano es la fuente social de toda riqueza— ha

---

5 Se puede llegar a una observación similar respecto a la relación entre socialismo, cuando éste queda definido en términos de planificación económica y propiedad pública de los medios de producción, y la superación de una dominación basada en el género.

sido criticada a la luz de la creciente importancia que en el proceso de producción tienen el conocimiento científico y la tecnología avanzada. El marxismo tradicional no sólo es incapaz de ofrecer la base para un adecuado análisis histórico del "socialismo realmente existente" (o de su colapso), sino que su análisis crítico del capitalismo y sus ideales emancipadores se han ido alejando cada vez más de los temas y las fuentes de la actual insatisfacción social en los países industrialmente avanzados. Esto es particularmente cierto en lo relativo a su focalización, exclusiva y positiva, en la clase, y en su afirmación del trabajo proletario industrial y los tipos específicos de producción y "progreso" tecnológico que caracterizan al capitalismo. En una época de crecientes críticas a dichos "progreso" y "crecimiento", una mayor concienciación sobre los problemas ecológicos, un extenso descontento con las formas existentes de trabajo, una creciente preocupación por la libertad política y la cada vez mayor importancia de las identidades sociales no fundadas en la clase (género o etnicidad, por ejemplo), el marxismo tradicional parece cada vez más anacrónico. Tanto en Oriente como en Occidente, los avances del siglo XX lo han mostrado como históricamente inapropiado.

La crisis del marxismo tradicional, sin embargo, no obvia en modo alguno la necesidad de una crítica social que sea adecuada al capitalismo contemporáneo<sup>6</sup>. Por el contrario, llama la atención sobre la necesidad de tal crítica. Nuestra situación histórica puede ser entendida en términos de una transformación de la sociedad moderna y capitalista del mismo alcance — social, político, económico y cultural— que la anterior transformación en la que el capitalismo liberal pasó a ser intervenido por el Estado. Parece que estemos entrando en otra fase histórica más del capitalismo desarrollado<sup>7</sup>. Los contornos de esta nueva fase aún no están claros, pero en estas dos últimas décadas hemos presenciado un relativo declive en importancia de las instituciones y centros de poder que se encontraban en el corazón del capitalismo de intervención estatal: un capitalismo caracterizado por la producción centralizada, grandes sindicatos industriales, una permanente intervención gubernamental en la economía y un Estado del bienestar ampliamente extendido. Dos tendencias históricas aparentemente opuestas han contribuido a este debilitamiento de las instituciones centrales de la fase de intervención estatal del capitalismo: por un lado, una descentralización parcial de la producción y la política, con la aparición de una pluralidad de agrupaciones, organizaciones, movimientos sociales, partidos, subculturas, etc.; y, por otro lado, un proceso de globalización y concentración del capital que se ha producido en un nuevo y muy abstracto nivel, muy alejado de la experiencia inmediata y, al parecer, por el momento, ajeno a un control eficaz por parte del Estado.

Estas tendencias no deberían, sin embargo, ser entendidas en términos de un proceso histórico lineal. Incluyen avances que subrayan el carácter anacrónico e inapropiado de la teoría tradicional, por ejemplo, la ascensión de nuevos movimientos sociales como los movimientos ecologistas de masas, los movimientos de mujeres, los movimientos de emancipación de minorías, así como una creciente insatisfacción con (y una polarización en relación a) las clases de trabajo existentes y los sistemas de valores e instituciones tradicionales. Pero con todo, desde principios de la década de 1970, nuestra situación histórica también se ha caracterizado por la reaparición de manifestaciones "clásicas" del capitalismo industrial, como los trastornos económicos mundiales y una intensificada rivalidad intercapitalista a escala global. Considerados en conjunto, estos avances sugieren que un

---

6 Véase Stanley Aronowitz, *The Crisis in Historical Materialism* (New York, 1981).

7 Para intentos de definir y teorizar esta nueva fase del capitalismo, véase: David Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Oxford y Cambridge, Mass, 1989); Scott Lash y John Urry, *The End of Organized Capitalism* (Madison, Wisc., 1987); Claus Offe, *Disorganized Capitalism*, ed. John Keane (Cambridge, Mass., 1985); Michael J. Piore y Charles F. Sabel, *The Second Industrial Divide* (New York, 1984); Ernest Mandel, *Late Capitalism*, traducción de Joris De Bres (Londres, 1975); Joachim Hirsch y Roland Roth, *Das neue Gesicht des Kapitalismus* (Hamburgo, 1986).

análisis crítico adecuado a la sociedad capitalista contemporánea ha de poder aprehender sus nuevas y significativas dimensiones, *así como* su continuidad subyacente como capitalismo.

Tal análisis, en otras palabras, debe evitar la unilateralidad teórica de las versiones más ortodoxas del marxismo tradicional. A menudo éstas pueden indicar que las crisis y la rivalidad intercapitalista son características permanentes del capitalismo (a pesar de la aparición del Estado intervencionista), pero no estudian los cambios históricos cualitativos en la identidad y naturaleza de las agrupaciones sociales que expresan su descontento y oposición, o los cambios en el carácter de sus necesidades, insatisfacciones, aspiraciones y modalidades de conciencia. Con todo, un análisis adecuado debe evitar también la tendencia, igualmente unilateral, a estudiar sólo estos últimos cambios, bien sea ignorando el "ámbito económico" o sencillamente asumiendo que, con la ascensión del Estado intervencionista, las consideraciones económicas han ido perdiendo importancia. Por último, no podremos formular crítica adecuada alguna si nos limitamos a sumar aquellos análisis que han seguido centrándose en cuestiones económicas con aquellos que han estudiado los cambios sociales y culturales cualitativos —al menos mientras las presuposiciones teóricas básicas de tal crítica sigan siendo las de la teoría marxista tradicional. El carácter cada vez más anacrónico del marxismo tradicional y sus graves debilidades como teoría crítica emancipadora le son intrínsecos; en definitiva, están arraigados en su fracaso a la hora de aprehender adecuadamente el capitalismo.

Ese fracaso se ha hecho más evidente a la luz de la actual transformación de la sociedad capitalista moderna. Al igual que la Gran Depresión reveló los límites de la "autorregulación" de la economía mediada por el mercado y demostró las deficiencias de las concepciones que igualaban al capitalismo con el capitalismo liberal, el período de crisis que acabó con los años de posguerra, de prosperidad y expansión económica, subrayó los límites de la capacidad del Estado intervencionista para regular la economía, lo cual puso en duda las concepciones lineales del desarrollo del capitalismo de una fase liberal a una centrada en el Estado. La expansión del Estado del bienestar tras la II Guerra Mundial fue posible, a largo plazo, por un alza de la economía del mundo capitalista. Desde entonces, el Estado del bienestar ha demostrado haber sido una fase del desarrollo capitalista y *no* el resultado de que los ámbitos políticos hubieran obtenido, triunfal y permanentemente, el control del ámbito económico. De hecho, el desarrollo del capitalismo en las dos últimas décadas ha invertido las tendencias evidentes del período previo, debilitando e imponiendo límites al intervencionismo estatal. Este hecho se puso de manifiesto con la crisis del Estado del bienestar en Occidente —crisis que proclamó el fin del Keynesianismo y reafirmó manifiestamente la dinámica contradictoria del capitalismo—, así como con la crisis y caída de la mayoría de los Estados y partidos comunistas en el Este<sup>8</sup>.

Es digno de mención el hecho de que las crisis y dislocaciones mundiales asociadas a esta última transformación del capitalismo, comparadas con la situación tras la caída del capitalismo liberal a finales de la década de 1920, hayan provocado escasos análisis críticos desde una postura que señale la posible superación del capitalismo, lo cual puede interpretarse como una expresión de inseguridad teórica. La crisis del capitalismo de intervención estatal indica que el capitalismo sigue desarrollándose con una dinámica cuasi-autónoma. Este desarrollo exige, por lo tanto, una reconsideración crítica de aquellas teorías que habían interpretado el desplazamiento del mercado a favor del Estado como una señal del final efectivo de las crisis económicas. Sin embargo, la naturaleza subyacente al capitalismo, al

---

8 La relación histórica entre los dos indica, implícitamente, que "el socialismo realmente existente", así como los sistemas de asistencia social en Occidente deberían ser concebidos no como formaciones sociales fundamentalmente diferentes, sino como variaciones, distintas en gran medida, del modo general de intervencionismo estatal del capitalismo mundial a lo largo del siglo XX. Lejos de demostrar la victoria del capitalismo sobre el socialismo, el reciente colapso del "socialismo realmente existente" podría entenderse como una señal del colapso de la más rígida, vulnerable y opresiva modalidad de capitalismo de intervención estatal.

proceso dinámico que, una vez más, se ha afirmado manifiestamente, no está clara. Ya no resulta convincente proclamar que "el socialismo" representa la respuesta a los problemas del capitalismo, cuando lo que se quiere plantear es sencillamente la introducción de una planificación central y la propiedad estatal (o incluso pública).

La tan a menudo citada "crisis del marxismo", así pues, no expresa únicamente el desilusionado rechazo al "socialismo realmente existente", la decepción con el proletariado y la inseguridad en cuanto a otros posibles agentes sociales para una transformación social fundamental. Básicamente, dicha crisis es expresión de una profunda inseguridad en cuanto a la naturaleza esencial del capitalismo y de lo que significaría su superación. Diversas posturas teóricas de las últimas décadas —el dogmatismo de muchos grupos de la Nueva Izquierda a finales de la década de 1960 y comienzos de la de 1970, las críticas puramente políticas que reaparecieron posteriormente, y muchas posturas "postmodernas" contemporáneas— pueden verse como expresiones de esta inseguridad sobre la naturaleza de la sociedad capitalista, e incluso como un alejamiento del propio intento de aprehenderla. Tal inseguridad puede concebirse, en parte, como expresión de un fracaso básico del enfoque marxista tradicional.

Sus debilidades no sólo han quedado reveladas por sus dificultades ante el "socialismo realmente existente", sino también con respecto a las necesidades e insatisfacciones expresadas por los nuevos movimientos sociales; más concretamente, ha quedado patente que ese paradigma teórico no ofrece una concepción satisfactoria de la naturaleza del propio capitalismo que se asiente en un análisis adecuado de las condiciones cambiantes del mismo, y que aprehenda sus estructuras fundamentales de modo tal que señale la posibilidad de su transformación histórica. La transformación sugerida por el marxismo tradicional ya no es plausible como "solución" a los males de la sociedad moderna.

Si la sociedad moderna ha de ser analizada como capitalista y, por ello, como transformable en un nivel fundamental, entonces el núcleo esencial del capitalismo debe ser reconceptualizado. A partir de esa base, se podría formular una teoría crítica diferente de la naturaleza y trayectoria de la sociedad moderna que intente aferrar social e históricamente las bases de la falta de libertad y la alienación en la sociedad moderna. Tal análisis contribuiría además a la teoría política democrática. La historia del marxismo tradicional ha demostrado con demasiada claridad que la cuestión de la libertad política debe considerarse como central en toda postura crítica. En cualquier caso, lo cierto es que una teoría democrática adecuada requiere un análisis histórico de las condiciones sociales de la libertad, y éste no puede ser emprendido desde una postura normativa abstracta, o desde una hipóstasis del ámbito de la política.

### *Reconstruir una teoría crítica de la sociedad moderna*

Mi reconceptualización de la naturaleza de la teoría crítica de Marx es una respuesta a la transformación histórica del capitalismo y a las debilidades del marxismo tradicional arriba citadas<sup>9</sup>. Mi lectura de los *Grundrisse* de Marx, versión preliminar de su ya totalmente desarrollada crítica de la economía política, me llevó a reevaluar la teoría crítica que desarrolló en sus escritos de madurez, especialmente en *El Capital*. Esa teoría, a mi juicio, es diferente de,

---

<sup>9</sup> Iring Fetscher también ha criticado algunos principios centrales de las nociones de socialismo sugeridas por críticas más tradicionales del capitalismo. Ha exigido una renovada crítica democrática del capitalismo, así como del "socialismo realmente existente", que sería crítica con el crecimiento desenfrenado y las técnicas contemporáneas de producción. Se preocuparía por las condiciones sociales y políticas para una genuina heterogeneidad individual y cultural, y sería sensible con la cuestión de una firme relación ecológica entre el hombre y la naturaleza. Véase Iring Fetscher, "The Changing Goals of Socialism in the Twentieth Century", *Social Research* 47 (Primavera, 1980). Para una primera versión de esta postura, véase Fetscher, *Karl Marx und der Marxismus* (Munich, 1967).

y más poderosa que, el marxismo tradicional; también tiene una mayor relevancia contemporánea. La reinterpretación de la concepción de Marx acerca de las relaciones básicas que estructuran la sociedad capitalista presentada en esta obra podría, en mi opinión, servir como punto de partida para una teoría crítica del capitalismo que pudiera superar muchas de las carencias de la interpretación tradicional, así como estudiar más satisfactoriamente muchos problemas y procesos recientes.

Esta reinterpretación, además de estar pensada como una crítica hacia, ha sido influida por, los enfoques de Georg Lukács (especialmente en *Historia y conciencia de clase*) y de miembros de la Escuela de la Teoría Crítica de Frankfurt. Esos enfoques, basados en sofisticadas comprensiones de la crítica de Marx, eran respuestas teóricas a la transformación histórica del capitalismo: de una modalidad de capitalismo liberal, centrado en el mercado, a una modalidad organizada, burocrática, centrada en el Estado, mediante una reconceptualización del capitalismo. Dentro de esta tradición interpretativa, la teoría de Marx no se considera únicamente como una teoría de la producción material y la estructura de clase, y mucho menos de la economía. En su lugar, es entendida como una teoría de la constitución histórica de determinadas formas, reificadas, de objetividad y subjetividad social, tomándose su crítica de la economía política como un intento de analizar críticamente las formas culturales y las estructuras sociales de la civilización capitalista<sup>10</sup>. Además, se parte del hecho de que la teoría de Marx aprehende la relación entre teoría y sociedad autorreflexivamente, tratando de analizar su contexto —la sociedad capitalista— de tal manera que se sitúe históricamente y justifique la posibilidad de su propio punto de vista. (Este intento de asentar socialmente la posibilidad de una crítica teórica se ve como un aspecto necesario para cualquier intento de fundamentar la posibilidad de una acción social antagonista y transformadora.)

Comparto su proyecto general de desarrollar una amplia y coherente crítica social, política y cultural adecuada a la sociedad capitalista contemporánea, mediante una teoría social autorreflexiva con un propósito emancipador. De todas modos, como elaboraré más tarde, algunos de sus supuestos teóricos básicos impidieron, de diversas formas, que Lukács, al igual que los miembros de la Escuela de Frankfurt, alcanzaran totalmente sus objetivos teóricos. Por un lado, reconocieron las insuficiencias de una teoría crítica de la modernidad que defina el capitalismo únicamente en términos decimonónicos, es decir, en términos de mercado y propiedad privada; por otro lado, sin embargo, siguieron ligados a ciertas presuposiciones de ese mismo tipo de teoría, en particular, a su concepción transhistórica del trabajo. Su objetivo programático de desarrollar una concepción del capitalismo adecuada al siglo XX no podría ser alcanzado sobre la base de semejante comprensión del trabajo. Mi propósito es apropiarme de la idea crítica de esta tradición interpretativa reinterpretando el análisis de Marx de la naturaleza y la relevancia del trabajo en el capitalismo.

De acuerdo con mi interpretación, el análisis marxiano del capitalismo, pese a que implica una crítica de la explotación y del modo burgués de distribución (el mercado, la propiedad privada), no se lleva a cabo desde el punto de vista del trabajo, sino que se basa más bien en una crítica al trabajo en el capitalismo. La teoría crítica de Marx intenta mostrar que el trabajo en el capitalismo desempeña un papel históricamente único como mediador de las relaciones sociales, pretendiendo asimismo esclarecer las consecuencias de esta clase de mediación. El

---

10 Otros desarrollos de esta postura se pueden encontrar, por ejemplo: en Georg Lukács, *History and Class Consciousness*, traducción de Rodney Livingstone (Londres, 1971); Max Horkheimer, "Traditional and Critical Theory", en Max Horkheimer, *Critical Theory*, traducción de Matthew J. O'Connell y otros (New York, 1972) [la traducción no es correcta]; Herbert Marcuse, "Philosophy and Critical Theory", en Stephen Bronner y Douglas Kellner, eds., *Critical Theory and Society* (New York y Londres, 1989); Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, traducción de E. B. Ashton (New York, 1973); Alfred Schmidt, "Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie", en Walter Euchner y Alfred Schmidt, eds., *Kritik der politischen Ökonomie heute; 100 Jahre Kapital* (Frankfurt, 1968).

hecho de que se centre en el trabajo en el capitalismo no implica que el proceso material de producción sea necesariamente más importante que otros ámbitos de la vida social. Más bien, su análisis de la especificidad del trabajo en el capitalismo indica que la producción en el capitalismo no es un puro proceso técnico; sino que se encuentra inextricablemente relacionado a, y moldeado por, las relaciones sociales básicas de aquella sociedad. Dicha sociedad, por tanto, no puede ser comprendida únicamente en referencia al mercado y a la propiedad privada. Esta interpretación de la teoría de Marx ofrece la base para una crítica de la forma de la producción y la forma de la riqueza (esto es, del valor) que caracterizan al capitalismo, antes que para un simple cuestionamiento de su apropiación privada. Caracteriza al capitalismo en términos de un modo social abstracto de dominación asociado a la peculiar naturaleza del trabajo en esta sociedad, y localiza en ese modo de dominación el fundamento esencial del "crecimiento" desenfrenado y del carácter crecientemente fragmentado del trabajo, e incluso de la existencia individual, en esa sociedad. También sugiere que la clase obrera es *intrínseca al* capitalismo más que la encarnación de su negación. Como veremos, una aproximación semejante reinterpreta la concepción de Marx de la alienación a la luz de su crítica de madurez al trabajo en el capitalismo —y sitúa esta concepción, reinterpretada, de la alienación en el centro de su crítica de esa sociedad.

Claramente, tal crítica de la sociedad capitalista difiere totalmente de la crítica "productivista", característica de muchas interpretaciones marxistas tradicionales, que reafirman el trabajo proletario, la producción y el "crecimiento" industriales sin trabas. Realmente, desde el punto de vista de la reconsideración aquí presentada, la postura productivista no representa una crítica fundamental: no sólo fracasa a la hora de señalar más allá del capitalismo, hacia una posible sociedad futura, sino que reafirma algunos aspectos centrales del capitalismo en sí. Con respecto a esto, la reconstrucción de la teoría crítica de madurez de Marx emprendida en esta obra ofrece el punto de partida para una crítica del paradigma productivista en la tradición marxista. Señalaré que lo que generalmente la tradición marxista ha tratado afirmativamente es precisamente objeto de crítica en obras posteriores de Marx. Me propongo señalar esta diferencia no sólo para indicar que la teoría de Marx *no* era productivista —y, por tanto, cuestionar una tradición teórica que supuestamente se basa en los textos de Marx—, sino para mostrar además cómo la propia teoría de Marx ofrece una poderosa crítica del paradigma productivista que no se limita a rechazar ese paradigma como falso, sino que trata de hacerlo comprensible en términos sociales e históricos. Lo hace fundamentando teóricamente la posibilidad de tal pensamiento en las formas sociales estructurantes de la sociedad capitalista. De este modo, el análisis categorial de Marx<sup>11</sup> del capitalismo ofrece el fundamento para una crítica del paradigma de la producción en tanto postura que expresa un momento de la realidad histórica de la sociedad capitalista —pero que lo hace de una manera transhistórica y, por ende, no crítica sino afirmativa.

Presentaré una interpretación similar de la teoría de la historia de Marx. Su noción de una lógica inmanente del desarrollo histórico no es ni transhistórica, ni afirmativa en sus obras de madurez, sino crítica, y se refiere específicamente a la sociedad capitalista. Marx localiza el fundamento de un tipo particular de lógica histórica en la específica forma social de la sociedad capitalista. Su posición ni afirma la existencia de una lógica transhistórica de la historia, ni niega la existencia de algún tipo de lógica histórica. En su lugar, trata dicha lógica como una característica de la sociedad capitalista que puede ser, y ha sido, proyectada sobre toda la historia de la humanidad.

---

11 Para evitar malos entendidos que pudieran surgir con el término "categórico", empleo "categorial" para referirme al intento de Marx de aprehender las formas de la vida social moderna mediante las categorías de su crítica de madurez.

La teoría de Marx, al pretender de este modo que las modalidades de pensamiento sean social e históricamente plausibles, intenta, reflexivamente, hacer plausibles también sus propias categorías. La teoría, pues, es tratada como parte de la realidad social en la que existe. La aproximación que propongo es un intento de formular una crítica del paradigma de la producción sobre la base de las categorías sociales de la crítica marxiana de la producción, y con ello ligar la crítica de la teoría con una posible crítica social. Esta aproximación posibilita una teoría crítica de la sociedad moderna que no implique una afirmación de la modernidad racionalista, universalista, abstracta, ni una crítica antirracionalista y antimoderna. Por el contrario, busca superar ambas posiciones tratando su oposición como definida y arraigada históricamente en la naturaleza de las relaciones sociales capitalistas.

La reinterpretación de la teoría crítica de Marx aquí presentada se basa en la reconsideración de las categorías fundamentales de su crítica de la economía política, tales como el valor, el trabajo abstracto, la mercancía y el capital. Estas categorías, según Marx, "expresan por lo tanto formas del ser [*Daseinformen*], determinaciones de existencia [*Existenzbestimmungen*] (...) de esta sociedad determinada"<sup>12</sup>. Son, por así decirlo, categorías de una etnografía crítica de la sociedad capitalista emprendida desde dentro —categorías que intencionadamente expresan las formas básicas de objetividad y subjetividad social que estructuran las dimensiones sociales, económicas, históricas y culturales de la vida en esa sociedad, y que se encuentran, ellas mismas, constituidas por determinadas clases de prácticas sociales.

Sin embargo, las categorías de la crítica de Marx han sido muy a menudo consideradas como categorías puramente económicas. La "teoría del valor trabajo" de Marx, por ejemplo, ha sido entendida como un intento de explicar, "en primer lugar, los precios relativos y la proporción de la ganancia en equilibrio; en segundo lugar, la condición de posibilidad del intercambio de valores y de la ganancia; y, por último, la asignación racional de bienes en una economía planificada"<sup>13</sup>. Una aproximación tan restringida a tales categorías cuando se enfrenta a las dimensiones sociales, históricas y cultural-epistemológicas de la teoría crítica de Marx las entiende únicamente en relación con los pasajes que abordan explícitamente dichas dimensiones, sacándolas del contexto de su análisis categorial. La amplitud y la naturaleza sistemática de la teoría crítica de Marx, sin embargo, sólo puede ser plenamente aprehendida mediante un análisis de sus categorías, entendidas como determinaciones del ser social en el capitalismo. Sólo se puede reconstruir adecuadamente la lógica interna de su crítica cuando las afirmaciones explícitas de Marx son entendidas en relación con el despliegue de sus categorías. Por lo tanto, prestaré una considerable atención a reconsiderar las determinaciones e implicaciones de las categorías básicas de la teoría crítica de Marx.

Al reinterpretar la crítica marxiana, trataré de reconstruir su naturaleza sistemática y recuperar su lógica interna. No examinaré la posibilidad de tendencias divergentes o contradictorias en las obras de madurez de Marx, ni rastrearé el desarrollo de su pensamiento. Metodológicamente, mi intención es interpretar las categorías fundamentales de la crítica de la economía política de Marx de un modo tan lógicamente coherente y sistemáticamente poderoso como sea posible, para determinar la teoría del núcleo del capitalismo —la que define al capitalismo como tal a través de sus diversas fases— sugerida por dichas categorías. Mi crítica del marxismo tradicional es una parte de esta reconceptualización de la teoría marxiana en su mayor nivel de coherencia.

Esta aproximación podría servir además como punto de partida para un esfuerzo por situar históricamente las propias obras de Marx. Tal intento reflexivo podría examinar, en esas obras,

---

12 Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, traducción de Martin Nicolaus (Londres, 1973), [*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Siglo XXI, traducción de Pedro Scaron (México, 1989, Décimosegunda Edición)] pág. 106 [1: 27].

13 Jon Elster, *Making Sense of Marx* (Cambridge, 1985), pág. 127.

los elementos "tradicionales" y las posibles tensiones internas sugeridas por sus categorías fundamentales, esto es, desde el punto de vista de la teoría de la naturaleza subyacente al capitalismo y a su trayectoria. Algunas de esas tensiones internas podrían entenderse entonces en términos de una tensión entre, por un lado, la lógica del análisis categorial de Marx del capitalismo como un todo y, por otro lado, su más inmediata crítica del capitalismo liberal —es decir, en términos de una tensión entre dos diferentes niveles de ubicación histórica. En esta obra, sin embargo, escribiré como si la autocomprensión de Marx fuera la sugerida por la lógica de su teoría del núcleo de la formación social capitalista. Dado que aquí espero contribuir a la reconstitución sistemática de una teoría social crítica del capitalismo, la cuestión de si la verdadera autocomprensión de Marx era realmente adecuada a esa lógica es, para nuestros intereses actuales, de menor importancia.

Esta obra está concebida como la fase inicial de mi reinterpretación de la crítica marxiana. Su propósito primordial es el de una clarificación teórica fundamental, más que el de una exposición totalmente elaborada de dicha crítica y, mucho menos, el de una teoría desarrollada del capitalismo contemporáneo. Por tanto, en esta obra no estudiaré directamente la fase más reciente de la sociedad capitalista desarrollada. En su lugar, trataré de interpretar la concepción de Marx de las relaciones fundamentales de estructuración de la sociedad moderna, tal como la expresaban sus categorías de mercancía y capital, de modo que no queden limitadas a cualquiera de las fases importantes del capitalismo desarrollado —y que, por tanto, permitan, tal vez, iluminar la naturaleza subyacente de esta formación social como totalidad. Con ello podría ofrecerse la base para un análisis de la sociedad moderna del siglo XX en términos de una creciente separación del capitalismo con respecto a su anterior forma burguesa.

Comenzaré con un esbozo general de mi reinterpretación, basado en el análisis de varias secciones de los *Grundrisse* de Marx. A partir de esa base, en el Capítulo 2 procederé a examinar más detalladamente los supuestos fundamentales del marxismo tradicional. Para clarificar aún más mi aproximación e indicar su relevancia para una teoría crítica contemporánea, en el Capítulo 3 examinaré los intentos, por parte de miembros del círculo de la Escuela de Frankfurt —en particular, Friedrich Pollock y Max Horkheimer— de desarrollar una teoría social crítica adecuada a los importantes cambios de la sociedad capitalista del siglo XX. Examinaré, en referencia a mis interpretaciones del marxismo tradicional y de Marx, las debilidades y dilemas teóricos comprendidos en sus intentos; debilidades y dilemas que sostengo que remiten a los límites de una teoría que trata de enfrentarse al capitalismo post-liberal mientras conserva ciertas presuposiciones fundamentales del marxismo tradicional.

Mi análisis de dichos límites está pensado como respuesta crítica a los dilemas teóricos de la Teoría Crítica. Por supuesto, la obra de Jürgen Habermas puede entenderse como otra respuesta similar, pero también él conserva lo que considero una comprensión tradicional del trabajo. Así pues, mi crítica de esa comprensión también busca señalar la posibilidad de una teoría social crítica reconstituida diferente a la de Habermas. Tal teoría buscaría prescindir de las concepciones evolucionistas de la historia y de la noción de que la vida social humana está fundada en un principio ontológico que "encuentra su justificación" en el transcurso del desarrollo histórico (por ejemplo, el trabajo en el marxismo tradicional, o la acción comunicativa en la reciente obra de Habermas)<sup>14</sup>.

En la Segunda Parte de esta obra, comenzaré con mi reconstrucción de la crítica marxiana, la cual clarificará, si bien retrospectivamente, los fundamentos para mi crítica del marxismo tradicional. En *El Capital* Marx trata de dilucidar la sociedad capitalista identificando sus

---

14 Véase Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1: *Reason and the Rationalization of Society*, traducción de Thomas McCarthy (Boston, 1984), y vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, traducción de T. McCarthy (Boston, 1987).



formas sociales fundamentales y, sobre esa base, desarrolla cuidadosamente un conjunto de categorías interrelacionadas con las que explicar su funcionamiento subyacente. Tras comenzar con categorías que él supone aprehenden las estructuras centrales de la formación social —como la mercancía, el valor y el trabajo abstracto— Marx las despliega sistemáticamente para abordar niveles aún más concretos y complejos de realidad social. Mi intención aquí es clarificar las categorías fundamentales con las que Marx comienza su análisis, esto es, el nivel más abstracto y básico de dicho análisis. En mi opinión, muchos intérpretes se han precipitado al proceder con el nivel analítico de la realidad social concreta inmediata y, por consiguiente, han obviado aspectos cruciales de las propias categorías estructurantes fundamentales.

Examino la categoría de trabajo abstracto en el Capítulo 4 y la del tiempo abstracto en el Capítulo 5. Sobre esa base, en el Capítulo 6, examino críticamente la propia crítica que Habermas hace de Marx y, luego, en los Capítulos 7, 8 y 9, reconstruyo las determinaciones iniciales del concepto de capital de Marx, así como sus nociones de contradicción y dinámica histórica. En estos capítulos trato de clarificar las categorías más básicas de la teoría marxiana para fundamentar mi crítica del marxismo tradicional y para justificar mi aseveración de que la lógica del despliegue categorial en *El Capital* apunta en una dirección consonante con la presentación que en los *Grundrisse* hace de la contradicción del capitalismo y de la naturaleza del socialismo. Al establecer las bases para un ulterior desarrollo de mi reconstrucción, en ocasiones también partiré de mis propios argumentos para indicar sus implicaciones de cara a un análisis de la sociedad contemporánea. Tales extrapolaciones son determinaciones abstractas e iniciales de aspectos del capitalismo moderno, fundadas en mi reconstrucción del nivel más fundamental de la teoría crítica de Marx. No representan pues un intento de analizar directamente, sin mediación alguna, un nivel más concreto de realidad social a partir de las categorías más abstractas.

Sobre la base de lo que aquí he desarrollado, me propongo proseguir mi proyecto de reconstrucción en una obra futura. En mi opinión, esta obra demuestra la plausibilidad de mi reinterpretación de la crítica de la economía política de Marx y de la crítica del marxismo tradicional asociada a ella. Indica el poder teórico de la teoría marxiana y su posible relevancia para la reconstrucción de una teoría crítica de la sociedad moderna. En cualquier caso, el enfoque debe ser desarrollado totalmente antes de que se pueda tratar adecuadamente la cuestión de la viabilidad de sus categorías para una teoría crítica de la sociedad contemporánea.

### **Los *Grundrisse*: repensar la concepción de Marx del capitalismo y su superación**

Mi reinterpretación de la teoría crítica de madurez de Marx procede de una consideración de los *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, manuscrito escrito por Marx entre 1857 y 1858<sup>15</sup>. Los *Grundrisse* son ideales como punto de partida para tal reinterpretación: son más fáciles de descifrar que *El Capital*, que está abierto a la malinterpretación dado que se estructura de manera herméticamente lógica en tanto que crítica inmanente —esto es, emprendida desde un punto de vista que es inmanente, más que externo, a su objeto de investigación. Dado que los *Grundrisse* no están estructurados tan rigurosamente, el propósito estratégico general del análisis categorial de Marx se vuelve más accesible, particularmente en aquellas secciones en las que presenta su concepción de la contradicción primordial de la sociedad capitalista. Su análisis, allí expuesto, del núcleo esencial del capitalismo y de la naturaleza de su superación histórica tiene relevancia contemporánea, poniendo en duda las

---

15 Algunos de los argumentos presentados en esta sección fueron desarrollados primero en "Necessity, Labor and Time", Moishe Postone, *Social Research* 45 (Invierno, 1978).

interpretaciones de su teoría que se centran en las temáticas del mercado, la dominación de clase y la explotación<sup>16</sup>.

Trataré de mostrar cómo estas secciones de los *Grundrisse* indican que las categorías de la teoría de Marx son históricamente específicas, que su crítica del capitalismo está dirigida tanto a su modo de producción como a su modo de distribución, y que su noción de la contradicción básica del capitalismo no se puede concebir simplemente como una contradicción entre el mercado y la propiedad privada, por un lado, y la producción industrial, por otro. En otras palabras, mi discusión del tratamiento que Marx hace de la contradicción del capitalismo en los *Grundrisse* señala la necesidad de una extensa reconsideración de la naturaleza de su teoría crítica de madurez. En particular, sugeriré que su análisis del trabajo en el capitalismo es históricamente específico, y su teoría crítica de madurez es una crítica del trabajo en el capitalismo, no una crítica del capitalismo desde el punto de vista del trabajo. Habiendo establecido esto, podré estudiar el problema de por qué, en la crítica de Marx, las categorías fundamentales de la vida social en el capitalismo son categorías del trabajo. Esto en modo alguno es evidente y no se puede justificar simplemente señalando la importancia obvia del trabajo para la vida social humana en general<sup>17</sup>.

En los *Grundrisse*, el análisis de Marx de la contradicción entre las "relaciones de producción" y las "fuerzas de productivas" en el capitalismo difiere del de las teorías marxistas tradicionales que se centran en el modo de distribución y entienden dicha contradicción como una contradicción entre los ámbitos de la distribución y la producción. Crítica explícitamente los enfoques teóricos que conceptualizan la transformación histórica en términos del modo de distribución sin tener en cuenta la posibilidad de que el modo de producción pueda ser transformado. Marx toma como ejemplo de tales enfoques la afirmación de John Stuart Mill de que "las leyes y condiciones relativas a la producción de la riqueza participan del carácter de las verdades físicas (...). No ocurre lo mismo con la distribución de la riqueza. Es este un asunto de instituciones humanas meramente"<sup>18</sup>. Esta separación, según Marx, es ilegítima: "Las "laws y conditions" de la producción de la riqueza y las *laws* de la "distribution de la riqueza" son las mismas leyes bajo diferentes formas y ambas cambian y están sometidas al mismo proceso histórico; son, en suma, sólo momentos de un proceso histórico"<sup>19</sup>.

La noción de Marx de modo de distribución, sin embargo, no se refiere únicamente a la manera en que los bienes y el trabajo son distribuidos socialmente (por ejemplo, mediante el mercado), sino que pasa a describir "el desposeimiento del obrero y la (...) apropiación de trabajo ajeno por parte del capital"<sup>20</sup>, esto es, las relaciones capitalistas de propiedad, como "modos de distribución [que] son las relaciones de producción mismas, sólo que *subspecie distributionis*"<sup>21</sup>. Estos pasajes indican que la noción de Marx de modo de distribución abarca las relaciones capitalistas de propiedad. También sugieren que su noción de "relaciones de producción" no se puede entender únicamente en términos de modo de distribución, sino que han de ser consideradas *sub specie productionis* —en otras palabras, que las relaciones de producción no deberían entenderse como lo han sido tradicionalmente. Si Marx considera las

---

16 La posible relevancia contemporánea de los *Grundrisse* ha sido reconocida también por Herbert Marcuse en *One-Dimensional Man* (Boston, 1964) y, más recientemente, por André Gorz en *Paths to Paradise: On the Liberation from Work*, traducción de Malcolm Imrie (Boston, 1985). Para un análisis rico y extenso de los *Grundrisse* y su relación con *El Capital*, véase Roman Rosdolsky, *The Making of Marx's "Capital"*, traducción de Pete Burgess (Londres, 1977).

17 Se podría establecer un debate similar acerca de las teorías que sitúan el lenguaje en el centro de sus análisis de la vida social.

18 John Stuart Mill, *Principles of Political Economy* (2a ed., Londres, 1849), vol. 1, págs. 239-40 (citado en Marx, *Grundrisse*, pág. 832 [2: 396]).

19 Marx, K., *Grundrisse*, pág. 832 [2: 396].

20 Ibid [2: 395].

21 Ibid. [2: 395-96].

relaciones de propiedad como relaciones de distribución<sup>22</sup>, se deduce que su concepción de las relaciones de producción no puede ser totalmente aprehendida en términos de relaciones capitalistas de clase, arraigadas en la propiedad privada de los medios de producción y expresadas en la desigual distribución social del poder y la riqueza. Más bien, ese concepto ha de entenderse también en relación al modo de producción en el capitalismo<sup>23</sup>.

Sin embargo, si el proceso de producción y las relaciones sociales fundamentales del capitalismo están interrelacionadas, el modo de producción no se puede equiparar con las fuerzas productivas, que eventualmente entrarían en contradicción con las relaciones capitalistas de producción. En su lugar, el propio modo de producción debería ser visto como intrínsecamente relacionado con el capitalismo. En otras palabras, estos pasajes sugieren que la contradicción marxiana no debería ser concebida como una contradicción entre la producción industrial, por un lado, y el mercado y la propiedad privada capitalista, por otro lado. Su comprensión de las fuerzas productivas y las relaciones de producción debe, por tanto, ser fundamentalmente repensada. La noción de Marx de la superación del capitalismo implica, presumiblemente, una transformación no solamente del modo de distribución existente, sino también del modo de producción. Es, precisamente, al hilo de esto que señala positivamente la relevancia del pensamiento de Charles Fourier: "Al contrario de lo que quiere Fourier, el trabajo no puede volverse juego, pero a aquél le cabe el gran mérito de haber señalado que el *ultimate object* no era abolir la distribución, sino el modo de producción, incluso en su forma superior"<sup>24</sup>.

Suponiendo que el "objeto definitivo" sea la "abolición" o superación del modo de producción en sí, este modo ha de incorporar las relaciones capitalistas. Y, de hecho, la crítica de Marx a esas relaciones señala, más tarde, la posibilidad de una transformación histórica de la producción:

No se requiere una sagacidad fuera de lo común para comprender que, f.i. [por ejemplo], si partimos del trabajo libre o trabajo asalariado, que reconoce su origen en la disolución de la servidumbre de la gleba, las máquinas sólo podrían surgir en oposición al trabajo vivo, como propiedad ajena a éste y poder que le es hostil; es decir, que se le tenían que contraponer en cuanto capital. E igualmente fácil de captar es que las máquinas no cesarán de ser agentes de la producción social cuando, por ejemplo, se conviertan en propiedad de los obreros asociados. En el primer caso, sin embargo, su distribución es decir, el que no pertenezcan al obrero es igualmente condición del modo de producción fundado sobre el trabajo asalariado. En el segundo caso la distribución modificada partirá de una nueva base de la producción, de una base modificada, sólo surgida del proceso histórico.<sup>25</sup>

Para entender más claramente la naturaleza del análisis de Marx, y para aprehender lo que quiere decir con transformación del modo de producción, hemos de examinar su concepción de los "fundamentos" de la producción (capitalista). Esto es, hemos de analizar su noción del

---

22 De cara a simplificar, me referiré a las "relaciones de producción *sub specie distributionis*" como "relaciones de distribución".

23 Como debatiré más adelante, la distinción entre las propias relaciones de producción y las relaciones de distribución es importante para entender la relación entre categorías del Volumen 1 del *El Capital* como valor, plusvalor, proceso de valorización y acumulación y las del Volumen 3 como precio, ganancia e ingresos. La intención de las primeras categorías es la de expresar las relaciones sociales subyacentes del capitalismo, sus "relaciones de producción" fundamentales. Las últimas categorías, según Marx, son categorías relativas a la distribución.

24 Marx, K., *Grundrisse*, pág. 712 [2: 236].

25 *Ibid.*, págs. 832-33 [2: 396].

"modo de producción fundado en el trabajo asalariado" y tener en cuenta lo que podría significar un "cambio de fundamento de la producción".

### *El núcleo fundamental del capitalismo*

Mi investigación del análisis del capitalismo en Marx comienza con una sección de crucial importancia de los *Grundrisse*, titulada "Contradicción entre la *base* de la producción burguesa (*medida del valor*) y su propio desarrollo"<sup>26</sup>. Marx comienza esta sección como sigue: "El intercambio de trabajo vivo por trabajo objetivado, es decir, el poner el trabajo social bajo la forma de antítesis entre el capital y el trabajo, es el último desarrollo de la *relación de valor* y de la producción fundada en el valor"<sup>27</sup>. El título y la frase inicial de esta sección de los *Grundrisse* indican que, para Marx, la categoría de valor expresa las relaciones básicas de producción del capitalismo —esas relaciones sociales que específicamente caracterizan al capitalismo como modo de vida social—, al tiempo que, en el capitalismo, esta producción se basa en el valor. En otras palabras, el valor, según el análisis de Marx, constituye el "fundamento de la producción burguesa".

Una peculiaridad de la categoría de valor reside en que su intención consiste en expresar tanto una determinada forma de las relaciones sociales, como una forma particular de la riqueza. Así pues, cualquier examen del valor debe dilucidar ambos aspectos. Hemos visto que el valor, como categoría de la riqueza, ha sido concebido generalmente como una categoría del mercado. No obstante, cuando Marx, en el curso de su consideración de la "relación de valor" en los pasajes citados, se refiere al "intercambio" lo hace en relación con el proceso de producción capitalista en sí mismo. El intercambio al que se refiere no es el de la circulación sino el de la producción —"el intercambio de trabajo vivo por trabajo objetivado". Ello implica que el valor no debe ser entendido únicamente como una categoría del modo de distribución de mercancías, esto es, como un intento de fundamentar el automatismo del mercado autorregulado; sino, más bien, debería ser comprendido como una categoría de la propia producción capitalista. Resulta, entonces, que la noción marxiana de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción ha de ser reinterpretada como referida a momentos diferenciables del proceso de producción. La "producción fundada en el valor" y "el modo de producción fundado en el trabajo asalariado" resultan estar íntimamente relacionados. Esto requiere un mayor análisis.

Cuando Marx aborda la producción basada en el valor, la describe como un modo de producción cuyo "supuesto (...) 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"<sup>28</sup>. Lo que, según Marx, caracteriza al valor como forma de la riqueza es que resulta constituida por el gasto de trabajo humano inmediato en el proceso de producción permanece ligado a dicho gasto como factor determinante en la producción de riqueza, y que posee una dimensión temporal. El valor es una forma social que expresa, y que se basa en, el gasto inmediato de tiempo de trabajo. Para Marx, esta forma se encuentra en el corazón mismo de la sociedad capitalista. En tanto que categoría de las relaciones sociales fundamentales que constituyen el capitalismo, el valor expresa aquello que es, y permanece como, el fundamento básico de la producción capitalista. Con todo, surge una creciente tensión entre este fundamento del modo capitalista de producción y los resultados de su propio desarrollo histórico:

---

26 Ibid., pág. 704 (primer subrayado añadido) [2: 227].

27 Ibid. [2: 227].

28 Ibid., pág. 704 (subrayado añadido) [2: 227].

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 su *powerful effectiveness* 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 (...). La riqueza efectiva se manifiesta más bien (...) en la enorme desproporción entre el tiempo de trabajo empleado y su producto, así como en la desproporción cualitativa entre el trabajo, reducido a una pura abstracción, y el poderío del proceso de producción vigilado por aquel.<sup>29</sup>

El contraste entre el valor y "la riqueza real" —esto es, el contraste entre un tipo de riqueza que depende del "tiempo de trabajo y de la magnitud de trabajo empleado" y otra que no— es crucial para estos pasajes y para entender la teoría del valor de Marx y su noción de la contradicción básica de la sociedad capitalista. Claramente indica que el valor no remite a la riqueza en general, sino a una categoría histórica, específica y transitoria que aprehende expresamente las bases de la sociedad capitalista. Más aún, no se trata meramente de una categoría del mercado que aferra un modo históricamente particular de distribución social de la riqueza. Tal interpretación centrada en el mercado —emparentada con la postura de Mill según la cual el modo de distribución es transformable históricamente pero el modo de producción no— implica la existencia de un tipo de riqueza transhistórica que es distribuida de manera diferente en las diversas sociedades. Según Marx, sin embargo, el valor es una forma históricamente específica de riqueza social y se encuentra intrínsecamente relacionada con un modo de producción históricamente específico. Que las clases de riqueza puedan ser históricamente específicas implica, obviamente, que la riqueza social no es la misma en todas las sociedades. La discusión de Marx de estos aspectos del valor sugieren, como veremos, que la forma del trabajo y el propio tejido de las relaciones sociales difiere en las diferentes formaciones sociales.

En el curso de esta obra, investigaré el carácter histórico del valor y trataré de clarificar la relación que Marx plantea entre valor y tiempo de trabajo. Anticipándonos en la exposición, puedo señalar que muchos debates relacionados con el análisis de Marx de la unicidad del trabajo como fuente de valor no reconocen su distinción entre "riqueza real" (o "riqueza material") y valor. La "teoría del valor trabajo" de Marx, sin embargo, no es una teoría sobre las propiedades únicas del trabajo en general, sino un análisis de la especificidad histórica del valor como forma de la riqueza, y del trabajo que supuestamente la constituye. Por consiguiente, es irrelevante para el empeño de Marx el debatir a favor o en contra de su teoría del valor como si su propósito fuera el ser una teoría del trabajo para una riqueza (transhistórica) —esto es, como si Marx hubiera escrito una economía política más que una *crítica* de economía política<sup>30</sup>. Esto no significa, por supuesto, que la interpretación de Marx de la categoría de valor como categoría históricamente específica demuestre que su análisis de la sociedad moderna sea correcto; pero *sí* requiere que el análisis de Marx sea considerado en sus propios términos, históricamente determinados, y no como si se tratase una teoría transhistórica económico-política del tipo que él tan severamente criticó.

---

29 Ibid., págs. 704-5 [2: 227-28].

30 Jon Elster ofrece un ejemplo de tal debate. Se muestra contrario a la teoría de Marx del valor y del plusvalor negando "que los trabajadores tengan una misteriosa capacidad de crear *ex nihilo*"; mantiene, en su lugar, que "la capacidad del hombre para sangrar el medio ambiente posibilita un excedente sobre y más allá de cualquier nivel de consumo dado" (*Making Sense of Marx*, pág. 141). Al estudiar la cuestión de la creación de riqueza de manera transhistórica, el debate de Elster implícitamente toma el valor como una categoría transhistórica y, por tanto, confunde valor y riqueza.

El valor, en el marco del análisis de Marx, es una categoría crítica que revela la especificidad histórica de las formas de la riqueza y de la producción características del capitalismo. El párrafo citado más arriba muestra que, según Marx, el modo de producción fundado en el valor se desarrolla en un sentido que apunta hacia la posibilidad histórica de la negación del valor mismo. En un análisis que parece bastante relevante para las condiciones contemporáneas, Marx sostiene que, en el curso del desarrollo de la producción industrial capitalista, el valor deviene cada vez menos adecuado como medida de la "riqueza real" producida. Compara el valor, un tipo de riqueza ligada al gasto de tiempo de trabajo humano, con el gigantesco potencial de producción de riqueza de la ciencia y tecnología modernas. El valor deviene anacrónico en términos del potencial del sistema de producción al cual ha dado origen. La realización de ese potencial implicaría la abolición del valor.

Esta posibilidad histórica no significa meramente, sin embargo, que se puedan producir aún mayores cantidades de bienes sobre la base del existente modo industrial de producción, y que se puedan distribuir más equitativamente. La lógica de la creciente contradicción entre "riqueza real" y valor, que apunta hacia la posibilidad de que la primera sustituya al segundo como forma determinante de la riqueza social, también implica la posibilidad de un proceso diferente de producción, fundado en una nueva y emancipadora estructura del trabajo social:

El trabajo ya no aparece tanto como recluido en el proceso de producción, sino que más bien el hombre se comporta como supervisor y regulador con respecto al proceso de producción mismo... 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 en que este trabaja, sino la apropiación de su 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 industria misma.<sup>31</sup>

La sección de los *Grundrisse* que hemos estado considerando deja más que claro que, para Marx, la superación del capitalismo implica la abolición del valor como forma social de la riqueza, lo cual, a su vez, se vincula con la superación del modo de producción específico desarrollado bajo el capitalismo. Afirma explícitamente que la abolición del valor significaría que el tiempo de trabajo ya no serviría más como medida de la riqueza, y que la producción de riqueza ya no sería ejecutada principalmente por el trabajo humano inmediato en el proceso de producción: "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"<sup>32</sup>.

En otras palabras, con su teoría del valor Marx analiza las relaciones sociales básicas del capitalismo, su forma de la riqueza y su modo material de producir, como interrelacionadas. Dado que, según el análisis de Marx, la producción que descansa en el valor, el modo de producción fundado en el trabajo asalariado y la producción industrial fundada en el trabajo proletario se encuentran intrínsecamente relacionados, su concepción del carácter crecientemente anacrónico del valor lo es también del carácter crecientemente anacrónico del proceso industrial de producción desarrollado bajo el capitalismo. La superación del capitalismo, según Marx, supone una transformación fundamental del modo material de producir, del modo en que la gente trabaja.

---

31 Marx, K., *Grundrisse*, pág. 705 (segundo subrayado añadido) [2: 228].

32 Ibid.

Claramente, esta postura difiere en lo fundamental con el marxismo tradicional. Este último, como se ha apuntado, centra su crítica únicamente en la transformación del modo de distribución y trata al modo industrial de producción como un avance técnico que deviene incompatible con el capitalismo. Aquí, sin embargo, es obvio que Marx *no* vea la contradicción del capitalismo como una contradicción entre producción industrial y valor, esto es, entre producción industrial y relaciones sociales capitalistas. Más bien, consideraba la primera como moldeada por la segunda: la producción industrial es el "modo de producción fundado en el valor". Es en *este* sentido en el que, en posteriores escritos, Marx se refiere explícitamente al modo industrial de producción como una "forma (...) *específicamente capitalista* [de producción] (incluso desde el punto de vista tecnológico)"<sup>33</sup>, y al hacerlo sugiere que ha de ser transformado con la superación del capitalismo.

Obviamente, el significado de las categorías básicas de Marx no puede ser resumido en unas pocas frases. La segunda mitad de este libro se centrará en el estudio de su análisis del valor y su papel a la hora de conformar el proceso de producción. Por ahora, debería limitarme a apuntar que la teoría crítica de Marx, tal como está expresada en estos pasajes de los *Grundrisse*, no es un determinismo tecnológico, sino que trata la tecnología y el proceso de producción como socialmente constituidos, en el sentido de que están modelados por el valor. Por lo tanto, no se deberían identificar simplemente con su noción de "fuerzas productivas" que entran en contradicción con las relaciones sociales capitalistas. En cualquier caso, encarnan una contradicción: el análisis de Marx distingue entre la *realidad* de la forma de la producción constituida por el valor y su *potencial* —un potencial que funda la posibilidad de un nuevo modo de producir.

Resulta evidente por los pasajes citados que cuando, en los *Grundrisse*, Marx describe la superación de la contradicción del capitalismo y plantea que "la masa obrera misma debe apropiarse de su plustrabajo"<sup>34</sup>, se está refiriendo no sólo a la expropiación de la propiedad privada y al uso del producto excedente de una manera más racional, humana y eficaz. La apropiación de la que está hablando va mucho más allá de esto, ya que implica también la aplicación reflexiva de las fuerzas productivas desarrolladas bajo el capitalismo sobre el propio proceso de producción. Esto es, supone que el potencial inscrito en la producción capitalista avanzada podría convertirse en el medio por el cual el propio proceso de producción industrial podría ser transformado. El sistema de producción social en el que la riqueza es creada a través de la apropiación del tiempo de trabajo inmediato y los trabajadores actúan como engranajes de un *aparato* productivo podría ser abolido. Estos dos aspectos del modo de producción industrial capitalista están relacionados, según Marx. Por ello, la superación del capitalismo, tal y como se presenta en los *Grundrisse*, supone implícitamente la superación de ambos aspectos, formal y material, del modo de producción basado en el trabajo asalariado. Supone la abolición de un sistema de distribución fundado en el intercambio de la fuerza de trabajo como mercancía por un salario mediante el cual los medios de consumo son adquiridos; supone también la abolición del sistema de producción fundamentado en el trabajo proletario, esto es, en el trabajo unidimensional y fragmentado característico de la producción industrial capitalista. La superación del capitalismo, en otras palabras, también implica la superación del trabajo concreto realizado por el proletariado.

Esta interpretación, al ofrecer la base para una crítica histórica de la forma concreta de la producción en el capitalismo, arroja algo de luz sobre la conocida afirmación de Marx de que la formación social del capitalismo señala la conclusión de la prehistoria de la sociedad humana<sup>35</sup>.

---

33 *Results of the Immediate Process of Production*, traducción de Rodney Livingstone, en Marx, K., *Capital*, vol. 1, traducción de Ben Fowkes (Londres, 1976), pág. 1024 [59] (véase también págs. 1034-35 [72-73]).

34 Marx, K., *Grundrisse*, pág. 708 [2: 232].

35 Marx, K., *A Contribution to the Critique of Political Economy*, traducción de S. W. Ryazanskaya (Moscú,

La noción de superación del trabajo proletario supone que la "prehistoria" debería entenderse como referida a aquellas formaciones sociales en las que existe una permanente producción de excedente basada primordialmente en el trabajo humano inmediato. Esta característica es compartida por sociedades en las que el excedente es creado por el trabajo de esclavos, siervos o asalariados. Con todo, la formación social erigida sobre el trabajo asalariado, según Marx, está caracterizada únicamente por una dinámica de la que surge la posibilidad histórica de poder superar la producción de excedente basada en el trabajo humano como elemento interno del proceso de producción. Se puede crear una nueva formación social en la que 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"<sup>36</sup>.

Para Marx, pues, el final de la prehistoria significa la superación de la separación y oposición entre trabajo manual e intelectual. En el marco de su crítica histórica, sin embargo, esa oposición no se puede superar simplemente fusionando los trabajos manual e intelectual existentes (como se promulgaba, por ejemplo, en la República Popular China en la década de 1960). Su tratamiento de la producción en los *Grundrisse* implica que no sólo la separación de estos tipos de trabajo, sino también las características determinantes de cada uno de ellos, están arraigadas en las formas de producción existentes. Su separación sólo podría ser superada transformando los tipos existentes tanto de trabajo manual como intelectual, esto es, mediante la constitución histórica de una nueva estructura y organización social del trabajo. Esta nueva estructura será posible, según el análisis de Marx, cuando la producción de excedente ya no esté necesariamente ligada de modo primordial con el trabajo humano inmediato.

### *Capitalismo, trabajo y dominación*

Así, la teoría social de Marx —en oposición a una postura marxista tradicional— implica un análisis crítico del modo de producir desarrollada bajo el capitalismo, y de la posibilidad de su transformación radical, no implicando, evidentemente, la glorificación productivista de dicha forma. El hecho de que Marx trate el valor como una categoría históricamente determinada, propia de un modo específico de producción, y no como una categoría exclusiva de la distribución, sugiere —y esto es crucial— que el trabajo que constituye el valor no debe ser identificado con el trabajo tal y como pudiera existir transhistóricamente. Más bien, es una forma históricamente específica la que sería abolida, no realizada, con la superación del capitalismo. La concepción de Marx acerca de la especificidad histórica del trabajo en el capitalismo requiere una reinterpretación profunda de su comprensión de las relaciones sociales que caracterizan a esa sociedad. Dichas relaciones están, según Marx, constituidas por el propio trabajo y, por consiguiente, tienen un carácter cuasi-objetivo peculiar no pudiendo ser totalmente aprehendidas en términos de relaciones de clase.

Las diferencias entre las interpretaciones "categorial" y "clasista" de las relaciones sociales fundamentales del capitalismo son considerables. La primera es una crítica del trabajo en el capitalismo, la segunda es una crítica del capitalismo desde el punto de vista del trabajo. Ambas implican concepciones muy diferentes del modo determinante de dominación en el capitalismo y, por tanto, de la naturaleza de su superación. Las consecuencias de estas diferencias estarán más claras a medida que analice más detalladamente el debate de Marx sobre cómo el carácter específico del trabajo en el capitalismo constituye sus relaciones sociales básicas, y cómo éste subyace tanto a la especificidad del valor como forma de la riqueza, como a la naturaleza del modo industrial de producción. El carácter específico del

---

1970), págs. 21-22 [6].

36 Marx, K., *Grundrisse*, pág. 705 [2: 228-29].



trabajo —anticipando de nuevo la exposición— constituye también la base para un modo de dominación social históricamente específico, abstracto e impersonal.

En el análisis de Marx, la dominación social en el capitalismo, en su nivel más fundamental, no consiste en la dominación de personas por otras personas, sino en la dominación de las personas por estructuras sociales abstractas que las propias personas constituyen. Marx pretendía aprehender este modo de dominación abstracto y estructural — que acompaña pero se extiende también más allá de la dominación de clase— con sus categorías de mercancía y de capital. Esta dominación abstracta no sólo determina el objetivo de la producción en el capitalismo, según Marx, sino también su forma material. En el marco del análisis de Marx, el modo de dominación social que caracteriza al capitalismo no está, al fin y al cabo, en función de la propiedad privada, del dominio por los capitalistas del producto excedente y de los medios de producción; sino, más bien, cimentado en la forma valor de la propia riqueza, un tipo de riqueza social que se enfrenta al trabajo vivo (los trabajadores) como un poder estructuralmente extraño y dominador<sup>37</sup>. Trataré de mostrar cómo, para Marx, esta oposición entre riqueza social y personas se basa en el carácter único del trabajo en la sociedad capitalista.

Según Marx, el proceso mediante el cual el trabajo en el capitalismo constituye estructuras sociales abstractas que dominan a la gente es el que induce a un rápido desarrollo histórico del poder productivo y del conocimiento de la humanidad. Con todo, lo hace fragmentando el trabajo social —esto es, a costa de reducir y vaciar al individuo particular<sup>38</sup>. Marx sostiene que la producción fundada en el valor crea enormes posibilidades de riqueza, pero únicamente "pone (...) todo el tiempo de un individuo como tiempo de trabajo y [como resultado] consiguientemente lo degrada a mero trabajador"<sup>39</sup>. Bajo el capitalismo, el poder y el conocimiento de la humanidad se incrementa en gran medida, pero de una manera alienada que oprime a la gente y tiende a destruir la naturaleza<sup>40</sup>.

Así pues, un rasgo central del capitalismo consiste en que la gente no controla realmente su propia actividad productiva o lo que producen sino que, en definitiva, se encuentran dominados por los resultados de dicha actividad. Este modo de dominación se expresa como una oposición entre los individuos y la sociedad, la cual se ha constituido como una estructura abstracta. El análisis de Marx de este modo de dominación es un intento de fundamentar y explicar aquello a lo que, en sus primeros escritos, se refería como alienación. Sin entrar en un extenso debate sobre la relación entre los primeros escritos de Marx y su posterior teoría crítica, trataré de mostrar que no abandonó posteriormente todos los temas centrales de aquellas primeras obras, sino que algunos —por ejemplo, la alienación— siguieron siendo centrales para su teoría. De hecho, es únicamente en sus últimos escritos cuando Marx fundamenta rigurosamente la postura que presentó en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* —concretamente, que la propiedad privada no es la causa social sino la consecuencia del trabajo alienado y que, por lo tanto, la superación del capitalismo no debería ser concebida únicamente en términos de la abolición de la propiedad privada, sino que debe llevar aparejada la superación de tal trabajo<sup>41</sup>. En sus últimas obras fundamenta esta postura por medio de su análisis del carácter específico

---

37 Ibid., pág. 831 [2: 394-395].

38 Marx, K., *Capital*, vol. 1, traducción de Ben Fowkes (Londres, 1976), págs. 458, 469, 481-82, 486, 547 [411-12, 425, 439-40, 445, 515].

39 Marx, K., *Grundrisse*, pág. 708 [2: 232].

40 Marx, K., *Capital*, vol. 1, págs. 376, 638 [320, 613].

41 Marx, K., *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, en Karl Marx y Frederick Engels, *Collected Works*, vol. 3: *Marx and Engels: 1843-44* (New York, 1975), pág. 279 y ss. [370 y ss.]. Un debate más completo sobre la relación entre los primeros manuscritos de Marx y sus obras posteriores mostraría que muchos otros temas de los primeros (por ejemplo, las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza, las mujeres y los hombres, el trabajo y el juego) siguen siendo implícitamente centrales para los últimos, a pesar de estar transformados por su análisis del carácter históricamente específico del trabajo en el capitalismo.

del trabajo en el capitalismo. No obstante, ese análisis implica también una modificación de su anterior noción de alienación. La teoría de la alienación sugerida por la crítica teórica madura de Marx no se refiere al extrañamiento de lo que habría existido previamente como una propiedad de los trabajadores (y debería, en consecuencia, ser reclamado por ellos); más bien se refiere a un proceso de constitución histórica de poderes y conocimientos sociales que no pueden ser entendidos en referencia a los poderes y habilidades inmediatos del proletariado. Con su categoría de capital, Marx analiza cómo estos poderes y conocimientos sociales se han constituido en formas objetivadas que se convierten en cuasi-independientes de, y ejercen una dominación social abstracta sobre, los individuos que los han constituido.

Este proceso de dominación estructural autogenerada no puede ser aprehendido totalmente en términos de explotación y dominación de clase, ni puede ser entendido en términos estáticos, no direccionales y "sincrónicos". El modo fundamental de dominación social que caracteriza la sociedad moderna, la que Marx analizaba en términos de valor y capital, es uno que genera una dinámica histórica más allá del control de los individuos que la constituyen. Una idea central en el análisis de Marx de la especificidad del trabajo en la sociedad capitalista consiste en explicar esta dinámica histórica; la teoría crítica del capital de Marx no es simplemente una teoría de la explotación o del funcionamiento de la economía, en un sentido restringido, sino que es una teoría de la naturaleza de la historia de la sociedad moderna. Trata dicha historia como socialmente constituida y, no obstante, como poseedora de una lógica de desarrollo cuasi-autónoma.

Este debate preliminar implica una comprensión de la superación de la alienación que es muy diferente de la propuesta por el marxismo tradicional. Sugiere que Marx contemplaba el modo industrial de producción desarrollado bajo el capitalismo y la dinámica histórica intrínseca de esa sociedad como característicos de la formación social capitalista. Así pues, la negación histórica de esa formación social implicaría la abolición tanto del sistema históricamente dinámico de dominación abstracta como del modo industrial capitalista de producción. En el mismo sentido, la teoría desarrollada de la alienación implica que Marx veía la negación del núcleo estructural del capitalismo como una posibilidad de apropiación por parte de la gente de los poderes y conocimientos que habían sido históricamente constituidos de manera alienada. Tal apropiación supondría trascender materialmente la previa ruptura entre el individuo reducido y empobrecido y el conocimiento productivo general alienado de la sociedad, mediante la incorporación del último al primero. Esto permitiría al "mero trabajador"<sup>42</sup> convertirse en "individuo social"<sup>43</sup> —incorporando el conocimiento humano y el potencial antes desarrollado históricamente de manera alienada.

La noción de individuo social expresa la idea de Marx de que la superación del capitalismo implica la superación de la oposición entre el individuo y la sociedad. De acuerdo con su análisis, tanto el individuo burgués como la sociedad en tanto totalidad abstracta enfrentada a los individuos, fueron constituidos a medida que el capitalismo reemplazó los modos de vida social precedentes. Para Marx, sin embargo, la superación de esta oposición no implica ni la subsunción del individuo en la sociedad ni su inmediata unidad. La crítica marxiana de la relación entre individuo y sociedad en el capitalismo no se limita, como se ha asumido comúnmente, a una crítica al aislado y fragmentado individuo burgués. En la misma medida en que Marx no criticaba el capitalismo desde el punto de vista de la producción industrial, tampoco evaluaba positivamente la colectividad de la que las personas forman parte como el punto de vista desde el cual criticar al individuo atomizado. Además de relacionar la constitución histórica de individuos mónadas con el ámbito de la circulación mercantil, Marx también analiza el *meta-aparato*, en el cual las personas resultan meros engranajes, como

---

42 Marx, K., *Grundrisse*, pág. 708 [2: 232].

43 *Ibid.*, pág. 705 [2: 228].

*característico* del ámbito de la producción determinada por el capital<sup>44</sup>. Una colectividad tal no representa en absoluto la superación del capitalismo. Así pues, la oposición de la colectividad (como una suerte de "súper-sujeto") con respecto al individuo atomizado no representa la oposición entre el modo de vida social de una sociedad postcapitalista y el del capitalismo; sino que se trata, más bien, de la oposición de dos determinaciones unilaterales de la relación entre el individuo y la sociedad que, juntas, constituyen otra antinomia más de la formación social capitalista.

Para Marx, el individuo social representa la superación de esta oposición. Esta noción no remite simplemente a una persona que trabaja comunitaria y altruistamente con otra gente; sino que expresa la posibilidad de que cada persona exista como un ser total plenamente desarrollado. Condición necesaria para la realización de esta posibilidad es que el trabajo de cada persona sea total y positivamente autoconstituyente en modos que se correspondan con la riqueza general, la variedad, el poder y el conocimiento de la sociedad como totalidad. El trabajo individual ya no sería el fundamento fragmentado de la riqueza de la sociedad. Así pues, la superación de la alienación implica, no la reapropiación de una esencia que previamente habría existido, sino la apropiación de lo que había sido constituido en una forma alienada.

Hasta aquí, esta discusión implica que Marx entendió el propio trabajo proletario como una expresión materializada del trabajo alienado. Tal postura sugiere que en el mejor de los casos sería ideológico proclamar que la emancipación del trabajo será realizada cuando la propiedad privada sea abolida y la gente tenga una actitud colectiva, socialmente responsable, hacia su trabajo —en tanto que el trabajo concreto de cada uno seguiría siendo el mismo que era bajo el capitalismo. Por el contrario, la emancipación del trabajo presupone una nueva estructura del trabajo social. Dentro del marco del análisis de Marx, el trabajo puede ser constitutivo del individuo social únicamente cuando el potencial de las fuerzas productivas sea utilizado de manera que revolucione completamente la organización del propio proceso de trabajo. La gente debe ser capaz de escapar del proceso de trabajo inmediato en el que han obrado previamente como sus elementos y controlarlo desde arriba. El control de "el proceso natural, al que transforma en industrial"<sup>45</sup> debe ser accesible no sólo para la sociedad como totalidad, sino para todos y cada uno de sus miembros. Una condición material necesaria para el completo desarrollo de todos los individuos es que "ha cesado de existir el trabajo en el cual el hombre hace lo que puede lograr que las cosas hagan en su lugar"<sup>46</sup>.

Así pues, la noción de Marx de la apropiación por "la masa obrera misma (...) de su plustrabajo"<sup>47</sup>, conlleva tanto un proceso de auto-abolición como un proceso de auto-transformación material. Lejos de suponer la *realización* del proletariado, la superación del capitalismo implica la *abolición* material del trabajo proletario. La emancipación del trabajo requiere la emancipación *del* trabajo (alienado).

En el curso de nuestras investigaciones, veremos que el capitalismo, en el análisis de Marx, es una formación social en la que la producción social se crea en beneficio de la producción, mientras que el individuo trabaja para consumir. Hasta aquí, mi debate implica que Marx concibió su negación como una formación social en la que la producción social está destinada al consumo, mientras que el trabajo del individuo es suficientemente satisfactorio para ser buscado por sí mismo<sup>48</sup>.

---

44 Marx, K., *Capital*, vol. 1, págs. 477, 547, 614 [433-34, 514-15, 589].

45 Marx, K., *Grundrisse*, pág. 705 [2: 228].

46 Ibid., pág. 325 [1: 266].

47 Ibid., pág. 708 [2: 232].

48 Como debatiré en el Capítulo 9, es importante distinguir dos formas de necesidad y libertad en el análisis de Marx del trabajo social. El hecho de que pensara que el trabajo social en una sociedad futura pudiera estar estructurado para ser satisfactorio y disfrutable no significa, como hemos visto, que pensara que tal trabajo

## *La contradicción del capitalismo*

La sociedad socialista, según Marx, no surge como resultado de un desarrollo histórico lineal, evolutivo. La transformación radical del proceso de producción bosquejado más arriba *no* es una consecuencia automática del rápido incremento en los conocimientos científicos y técnicos o de su aplicación. Más bien se trata de una posibilidad que surge como consecuencia de una creciente contradicción social intrínseca.

¿Cuál es la naturaleza de dicha contradicción? Está claro que, para Marx, en el transcurso del desarrollo capitalista surge la posibilidad de una nueva estructura emancipadora del trabajo social, pero que su realización general es imposible bajo el capitalismo.

El capital mismo es 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 plustrabajo; pone por tanto, en medida creciente, el plustrabajo como condición *question de vie et de mort* del necesario.<sup>49</sup>

Más adelante abordaré la cuestión del tiempo de trabajo "necesario" y "excedente" detalladamente. Limitémonos a señalar por ahora que, según Marx, aunque el capitalismo tiende a desarrollar poderosas fuerzas productivas cuyo potencial deja cada vez más obsoleta una organización de la producción fundada en el gasto inmediato de tiempo de trabajo, no puede permitir la realización total de dichas fuerzas. El único tipo de riqueza que constituye el capital es la basada en el gasto inmediato de tiempo de trabajo. Por ello, el valor, a pesar de su creciente insuficiencia como medida de la riqueza material producida, no es simplemente reemplazado por una nueva clase de riqueza. En su lugar, según Marx, sigue siendo la condición previa estructural necesaria de la sociedad capitalista (incluso, como sostiene en el Volumen 3 de *El Capital*, cuando éste no sea manifiestamente el caso). Así pues, aunque el capitalismo se caracteriza por una dinámica de desarrollo intrínseca, dicha dinámica sigue ligada al capitalismo, no se autosupera. Lo que deviene "superfluo" en un nivel sigue siendo "necesario" en otro: en otras palabras, el capitalismo *sí* da origen a la posibilidad de su propia negación, pero *no* evoluciona automáticamente hacia otra cosa. El hecho de que el gasto inmediato de tiempo de trabajo humano siga siendo central e indispensable para el capitalismo, a pesar de haberse vuelto anacrónico por el desarrollo del mismo, origina una tensión interna. Como elaboraré más adelante, Marx analiza la naturaleza de la producción industrial y su trayectoria de desarrollo en relación con esta tensión.

---

podiera convertirse en juego. La noción de Marx del trabajo no alienado consiste en que está libre de relaciones de dominación social directas y abstractas. Por ello, puede convertirse en una actividad para la autorrealización y, por ende, más parecida a un juego. No obstante, esta libertad de la dominación no implica la libertad respecto a *toda* limitación, ya que toda sociedad humana requiere el trabajo en alguna de sus formas para sobrevivir. El hecho de que el trabajo nunca pueda ser una esfera de absoluta libertad no significa, sin embargo, que el trabajo no alienado no sea libre de la misma forma, y en la misma medida, que el trabajo limitado por formas de dominación social. En otras palabras, Marx, al negar que la libertad absoluta pueda existir en el ámbito del trabajo, no está volviendo sobre la oposición no diferenciada, de Adam Smith, entre el trabajo con respecto a la libertad y la felicidad (Véase *Grundrisse*, págs. 611-12 [2: 119-20]). Queda claro, por supuesto, que todo trabajo [(concreto) *work*] unilateral y fragmentado no puede ser abolido inmediatamente con la superación del capitalismo. Más aún, es concebible que algo de tal trabajo [(concreto) *work*] nunca pueda ser totalmente abolido (aunque el tiempo que requeriría podría reducirse drásticamente y tales tareas podrían rotarse entre la población). En cualquier caso, para subrayar lo que considero es la idea central del análisis de Marx del trabajo [(abstracto) *labor*] en el capitalismo y su correlativa noción del trabajo en una sociedad futura, no tendré en cuenta tales problemas en esta obra. (Para un breve debate sobre tales problemas, véase Gorz, *Paths to Paradise*, pág. 47 y ss.)

49 Marx, K., *Grundrisse*, pág. 706 [2: 229].

Esta importante dimensión de la contradicción fundamental del capitalismo, tal y como la entendía Marx, indica que no debería identificarse inmediatamente con relaciones sociales concretas de antagonismo o conflicto, tales como la lucha de clases. Una contradicción fundamental es intrínseca a los elementos estructurales de la sociedad capitalista, impone una dinámica contradictoria al conjunto y da origen a la posibilidad inmanente de un nuevo orden social. Más aún, los pasajes citados indican que la noción de Marx de la contradicción estructural entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción no debería ser interpretada de manera tradicional, en la cual las "relaciones de producción" son entendidas únicamente en términos del modo de distribución, y las "fuerzas productivas" se identifican con el modo industrial de producción, visto éste como un proceso puramente técnico. Dentro de semejante interpretación, el resultado de liberar tales "fuerzas" de sus "imposiciones" relacionales sería, presumiblemente, una aceleración de la dinámica de la producción, fundamentada en la misma forma concreta del proceso de producción y en la misma estructura del trabajo. No obstante, los pasajes de los *Grundrisse* antes debatidos sugieren que Marx trata el modo industrial de producción y la dinámica histórica del capitalismo como rasgos característicos de la sociedad capitalista, y no como avances históricos que señalen más allá de las propias relaciones capitalistas, a pesar de encontrarse inhibidos por ellas. Su comprensión de la contradicción del capitalismo no parece referirse esencialmente a una contradicción entre apropiación privada y producción socializada<sup>50</sup>, sino a una contradicción *dentro del* propio ámbito de la producción, incluyendo dicho ámbito tanto el proceso inmediato de producción, como la estructura de las relaciones sociales constituida por el trabajo en el capitalismo. Así pues, en cuanto a la estructura del trabajo social, la contradicción marxiana debería ser entendida como una creciente contradicción entre la clase de trabajo que la gente desempeña bajo el capitalismo y la clase de trabajo que podría desempeñar si el valor fuera abolido y el potencial productivo desarrollado bajo el capitalismo fuera utilizado reflexivamente para liberar a la gente del vaivén de las estructuras alienadas constituidas por su propio trabajo.

A lo largo de esta obra, mostraré cómo Marx asienta esta contradicción sobre la forma social estructural básica del capitalismo (esto es, la mercancía), y explicaré en detalle también cómo, para Marx, "liberar" las fuerzas productivas de las "trabas" de las relaciones de producción requiere la abolición previa tanto del valor como del carácter específico del trabajo en el capitalismo. Esto supondría la negación de toda lógica histórica intrínseca, así como de su modo industrial de producción característico a la formación social capitalista.

Esta exposición preliminar de la noción de alienación y de la contradicción del capitalismo de Marx indica que su análisis busca aprehender el curso del desarrollo capitalista como un desarrollo dual, de enriquecimiento y empobrecimiento. Implica que este desarrollo no puede ser entendido adecuadamente de manera unidimensional, ya sea como el progreso del conocimiento y la felicidad, ya como el "progreso" de la dominación y la destrucción. Según su análisis, aunque surja la *posibilidad* histórica de que el trabajo social pudiera ser enriquecedor para todos, el trabajo social se ha convertido en *realmente* empobrecedor para la mayoría. El rápido aumento de los conocimientos científicos y técnicos bajo el capitalismo, por lo tanto, no significa un progreso lineal hacia la emancipación. Según el análisis de Marx de la mercancía y el capital, tal conocimiento aumentado —él mismo constituido socialmente— ha llevado a la fragmentación y vaciamiento del trabajo individual y al creciente control de la humanidad por los resultados de su actividad objetivante. No obstante, también ha aumentado la posibilidad de

---

50 El argumento de que, para Marx, la contradicción primera del capitalismo es estructural y no se refiere simplemente al antagonismo social también ha sido planteado por Anthony Giddens. Sin embargo, Giddens sitúa tal contradicción entre apropiación privada y producción socializada, esto es, entre las relaciones burguesas de distribución y la producción industrial. Véase Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory* (Berkeley y Los Angeles, 1979), págs. 135-41. Mi lectura de los *Grundrisse* sostiene una interpretación muy diferente.

que el trabajo pudiera ser enriquecedor individualmente y de que la humanidad pudiera ejercer un mayor control sobre su destino. Este desarrollo dual está arraigado en las estructuras alienadas de la sociedad capitalista y puede ser superado. Así pues, el análisis dialéctico de Marx no debería, en modo alguno, ser identificado con la fe positivista en el progreso científico lineal y en el progreso social, o en la correlación de ambos<sup>51</sup>.

Por consiguiente, el análisis de Marx implica una noción de superación del capitalismo que no supone ni la afirmación acrítica de la producción industrial como condición del progreso humano, ni el rechazo romántico del progreso tecnológico *per se*. Al indicar que el potencial del sistema de producción desarrollado bajo el capitalismo podría ser utilizado para transformar ese mismo sistema, el análisis de Marx supera la oposición entre estas posturas y muestra que cada una de ellas toma como totalidad un momento de un desarrollo histórico más complejo. Esto es, la aproximación de Marx aferra la oposición entre la fe en el progreso lineal y su rechazo romántico como expresando una antinomia histórica que, en *cada uno* de sus términos, es característica de la época capitalista<sup>52</sup>. De modo más general, su teoría crítica no aboga por retener simplemente, ni por abolir, lo que estaba constituido históricamente en el capitalismo. Por el contrario, su teoría apunta hacia la posibilidad de que lo que estaba constituido de manera alienada sea apropiado y, por lo tanto, transformado radicalmente.

### *Movimientos sociales, subjetividad y análisis histórico*

Esta interpretación del análisis de Marx del capitalismo y de la naturaleza de su contradicción fundamental obliga a replantear el problema de la relación entre clase social, movimientos sociales y la posibilidad de superar el capitalismo. Oponiéndose a los análisis en los que el modo industrial de producción es visto fundamentalmente como en tensión con el capitalismo, este enfoque rechaza la idea de que el proletariado represente un principio contrario al capitalismo. Según Marx, las manifestaciones de la lucha de clases entre los representantes del capital y los trabajadores en torno a las cuestiones relativas al tiempo de trabajo o de la relación entre salarios y ganancias, por ejemplo, son estructuralmente intrínsecas al capitalismo, y por ende un importante elemento constitutivo de la dinámica de dicho sistema<sup>53</sup>. En cualquier caso, su análisis del valor supone necesariamente que la base del capital es, y sigue siendo, el trabajo proletario. Así pues, dicho trabajo no es el fundamento de la negación potencial de la formación social capitalista. La contradicción del capitalismo presentada en los *Grundrisse* no es entre el trabajo proletario y el capitalismo, sino entre el trabajo proletario —esto es, la estructura existente del trabajo— y la posibilidad de otro modo de producción. La crítica, presentada en esta obra, del socialismo concebido como una manera más eficiente, humana y justa de administrar el modo industrial de producción surgido bajo el capitalismo es, por consiguiente, una crítica también a la noción del proletariado como el Sujeto revolucionario, en el sentido de agente social que, a la vez, constituye la historia y se realiza a sí mismo en el socialismo.

Esto implica que no hay un *continuum* lineal entre las demandas y concepciones de la históricamente autoconstituida y autoafirmada clase obrera y las necesidades, demandas y concepciones que apuntan más allá del capitalismo. Las últimas —que podrían incluir una necesidad de actividad auto-satisfactoria, por ejemplo— no estarían limitadas a la esfera del consumo y a cuestiones de justicia distributiva, sino que cuestionarían la naturaleza del trabajo y la estructura de limitaciones objetivas que caracterizan al capitalismo. Todo lo cual sugiere

---

51 En los Capítulos 4 y 5, trataré más extensamente esta postura tal y como fue propuesta por Jürgen Habermas en *Knowledge and Human Interests*, traducción de Jeremy Shapiro (Boston, 1971), y Albrecht Wellmer en *Critical Theory of Society*, traducción de John Cumming (New York, 1974).

52 Marx, K., *Capital*, vol. 1, págs. 568-69, 798 y ss. [537-38, 803 y ss.].

53 *Ibid.*, pp 344 [281-282].

que una teoría crítica del capitalismo y de su posible superación debe implicar una teoría de la constitución social de tales necesidades y modos de conciencia, capaz de enfrentarse a las transformaciones históricas cualitativas de la subjetividad y entender los movimientos sociales en dichos términos. Tal enfoque podría arrojar algo de luz sobre la noción de Marx de la autoabolição del proletariado y podría ser útil para analizar los nuevos movimientos sociales de las últimas dos décadas.

Las categorías de la teoría crítica de Marx, al ser interpretadas como categorías de tipos estructurados de práctica que resultan determinaciones tanto de la "objetividad" como de la "subjetividad" social (más que como categorías de la "objetividad" social únicamente, y menos aún como categorías económicas), pueden ofrecer la base para tal teoría histórica de la subjetividad. En una lectura semejante, el análisis del carácter dinámico del capitalismo es también, potencialmente, un análisis de las transformaciones históricas de la subjetividad. Más aún, si se puede mostrar que las formas sociales que estructuran la sociedad capitalista son contradictorias, sería posible tratar la conciencia crítica y antagonista como socialmente constituida.

Esta interpretación de la contradicción marxiana como "objetiva" y "subjetiva" no debería, sin embargo, tomarse como si implicara que la conciencia antagonista va a surgir necesariamente y, menos aún, que se logrará automáticamente la emancipación. Mi interés aquí no es el nivel teórico de la *probabilidad*, por ejemplo, la probabilidad de que surja tal conciencia. Estoy teniendo en cuenta, más bien, el nivel de *posibilidad*, es decir, la formulación más fundamental de una aproximación al problema de la constitución social de la subjetividad, incluida la posibilidad de una conciencia crítica o antagonista. La noción de contradicción permite una teoría que fundamente socialmente la posibilidad de una conciencia tal. Si la sociedad capitalista no se piensa como un todo unitario y sus formas sociales no se consideran como "unidimensionales", se pueden analizar modos críticos y antagonistas de conciencia en tanto posibilidades socialmente constituidas.

Semejante teoría de la constitución social de la subjetividad (incluida la subjetividad crítica en su propio contexto) se opone a la noción implícitamente funcionalista de que sólo la conciencia que afirma o perpetúa el orden existente resulta socialmente determinada. Se opone también a la noción, relacionada de modo encubierto con la primera, de que la posibilidad de la conciencia crítica, antagonista o revolucionaria pueda ser cimentada ontológica o trascendentalmente —o, en última instancia, en elementos de la vida social presumiblemente no capitalistas. La aproximación que trato de esbozar no niega la existencia o la importancia de tendencias residuales, no capitalistas, que pueden introducir heterogeneidad en el orden dominante y promover una distancia crítica para con él, sino que provee las bases para una crítica de aquellos intentos teóricos que se focalizan exclusivamente en estas tendencias *ya que* consideran el capitalismo como un todo unitario. Mientras que tales aproximaciones al problema de la oposición y la resistencia conciben la sociedad capitalista como reificada y deformante únicamente, tratando pensamiento y prácticas críticos como históricamente indeterminados, el análisis del capitalismo como una sociedad contradictoria trata de indicar que las posibilidades de distancia crítica y heterogeneidad son generadas socialmente dentro del marco del propio capitalismo. Prepara el trabajo preliminar para una teoría histórica de la subjetividad (incluyendo los tipos de subjetividad antagonista) que, a mi juicio, es mucho más poderosa que los esfuerzos teóricos que presuponen una simple oposición entre el orden social existente y los tipos de subjetividad y práctica críticas. Tal aproximación permite investigar la relación entre las distintas concepciones y prácticas críticas y su contexto histórico —en términos de la constitución de tales concepciones y prácticas, así como en términos de sus posibles efectos históricos— y, por lo tanto, permite considerar el papel que tales subjetividades y prácticas antagonistas podrían desempeñar en relación con la posible negación

determinada del capitalismo. En pocas palabras, tal aproximación permite analizar la posibilidad de que el orden existente pueda ser transformado.

La visión del capitalismo como contradictorio en estos términos permite una crítica social que es autorreflexivamente consistente y se entiende a sí misma en referencia a su contexto. Esta aproximación permite analizar la relación intrínseca, aunque mediada, entre la teoría crítica y la aparición, a nivel popular, de necesidades negadoras del capital y modos antagonistas de conciencia. Tal teoría social reflexiva de la subjetividad contrasta claramente con aquellas críticas que no pueden fundamentar la posibilidad de una conciencia esencialmente antagonista respecto al orden existente, o lo hacen sólo de manera objetivada, proponiendo implícitamente una posición de privilegio para los pensadores críticos cuyo conocimiento, inexplicablemente, habría escapado a la deformación social. Tales aproximaciones recaen en las antinomias del materialismo ilustrado, ya criticado por Marx en sus "Tesis sobre Feuerbach", donde la población es dividida en una mayoría, que está socialmente determinada, y una minoría crítica que, por alguna razón, no lo está<sup>54</sup>. Implícitamente representan una crítica social epistemológicamente inconsistente ya que no puede responder de su propia existencia y ha de presentarse a sí misma revestida de postura trágica o de pedagogía de vanguardia.

#### *Algunas implicaciones actuales*

Llegados a este punto me gustaría señalar brevemente otras implicaciones de la interpretación de la teoría crítica de Marx, basada en los *Grundrisse*, que he comenzado a esbozar. Al centrarnos en la forma históricamente específica del trabajo en el capitalismo, preparamos el terreno para un concepto de capital y una comprensión de la dinámica de la formación social capitalista que no dependen fundamentalmente del modo de distribución mediado por el mercado, en otras palabras: nos permite un análisis del capitalismo que no está ligado a sus formas decimonónicas. Tal aproximación podría ofrecer la base para analizar, en tanto capitalistas, la naturaleza y dinámica de la sociedad moderna en un período en el que las instituciones del Estado y otras grandes organizaciones burocráticas se han convertido en agentes significativos, a veces primordiales, de regulación y distribución social. Podría servir también como punto de partida para entender las actuales transformaciones globales, sociales y económicas, como transformaciones del capitalismo.

Más aún, centrarnos en la crítica de la producción nos permite recuperar la noción de Marx del socialismo como un modo de vida social *post*-capitalista. Vengo sosteniendo que la relación histórica entre socialismo y capitalismo, para Marx, no es simplemente una cuestión de precondiciones históricas para la abolición de la propiedad privada de los medios de producción y la sustitución del mercado por la planificación. Esta relación también debería ser concebida en términos de una creciente posibilidad de que el papel históricamente específico del trabajo en el capitalismo pueda ser sustituido por otra clase de mediación social. Esta posibilidad, según Marx, se fundamenta en una creciente tensión generada por el desarrollo capitalista entre valor y "riqueza real". Esta tensión apunta hacia la posible abolición del valor y, por ende, de la dominación, abstracta, de la necesidad abstracta de un "crecimiento" particular y del trabajo humano inmediato como elemento interno de la producción. La fundamentación material de una sociedad sin clases, según la exposición de Marx en los *Grundrisse*, es un tipo de producción en la que el producto excedente ya no es creado en primer lugar por el trabajo humano inmediato. Según este enfoque, la cuestión crucial del socialismo no es si existe una clase capitalista, sino si aún existe el proletariado.

---

54 Marx, K., "Theses on Feuerbach", en Karl Marx y Frederick Engels, *Collected Works*, vol. 5: *Marx and Engels 1845-47* (New York, 1976), págs. 5-8 [665-668].



Las teorías críticas del capitalismo que sólo tratan la superación del modo burgués de distribución no pueden aprehender totalmente esta dimensión del capitalismo y, lo que es peor, pueden velar el hecho de que superar la sociedad de clases debe implicar la superación de los fundamentos del modo de producción. Así, una variante del marxismo tradicional se convirtió en una ideología de legitimación para aquellas formas sociales —los países "socialistas realmente existentes"— en los que el modo burgués liberal de distribución fue abolido pero no lo fue el modo de producción determinado por el capital, la abolición del primero sirviendo ideológicamente para velar la existencia del segundo<sup>55</sup>.

Así pues, la noción de Marx de una sociedad post-capitalista ha de distinguirse de los modos de acumulación de capital dirigidos por el Estado. La interpretación esbozada más arriba, con su énfasis en la forma específica del trabajo como constituyente del capital, es consonante con un análisis histórico del ascenso de los países "socialistas realmente existentes" en términos de interrelación entre el desarrollo del capitalismo industrial en los centros metropolitanos de la economía mundial y el creciente papel del Estado en países "periféricos". Se podría argumentar que, para una fase del desarrollo capitalista global, el Estado sirvió para llevar a cabo la creación nacional de un capital total. En tal situación, la suspensión de la libre circulación de mercancías, dinero y capital no implicaba el socialismo. Más bien, se trataba de uno de los pocos, si no el único, medio por el cual podía triunfar una "revolución del capital" en la periferia de un contexto mercantil mundial, donde ya no existía la conexión histórica original entre revolución burguesa y consolidación de capital total nacional. Sin embargo, el resultado no fue, ni podía haber sido, una sociedad post-capitalista. La sociedad determinada por el capital no se define simplemente en función del mercado y la propiedad privada, no puede reducirse sociológicamente a la dominación de la burguesía.

Claramente, la consideración de las organizaciones estatales de la sociedad moderna en términos del desarrollo de la formación social capitalista, más que como la negación del capitalismo, también replantea el problema de la democracia post-capitalista. Este análisis fundamenta las coacciones y limitaciones abstractas, las históricamente específicas del capitalismo, en las formas sociales del valor y el capital. Que las relaciones sociales expresadas por estas categorías no sean totalmente idénticas al mercado y la propiedad privada implica que dichas coacciones pueden seguir existiendo en ausencia de las relaciones de distribución burguesas. Si esto es así, el problema de la democracia post-capitalista no puede ser adecuadamente planteada en términos de una mera oposición entre concepciones estatistas y no estatistas de la política. Por el contrario, se debería considerar una dimensión crítica ulterior: la naturaleza de las constricciones impuestas a las decisiones políticas por la forma

---

55 En esta obra no desarrollaré las implicaciones de mi reconsideración de la concepción de Marx de los parámetros básicos del capitalismo para la cuestión de las fases o formas de sociedad post-capitalista (por ejemplo, "socialismo" y "comunismo"). Sin embargo, debería señalar que los términos de la cuestión cambian cuando las formas de dominación social y explotación centrales para el capitalismo, y características de él, ya no están situadas en la propiedad privada de los medios de producción, sino más bien en las estructuras alienadas de las relaciones sociales expresadas por las categorías de mercancía y capital. Los términos de la cuestión cambian también cuando el proceso de alienación es entendido como una modalidad de constitución social e histórica, más que como la enajenación de una esencia humana preconcebida. Para una aproximación distinta a esta cuestión, véase Stanley Moore, *Marx on the Choice between Socialism and Communism* (Cambridge, Mass, y Londres, 1980). Moore identifica la explotación con la propiedad privada capitalista y, desde esa base, aboga por la superioridad de una sociedad con intercambio pero sin propiedad privada de los medios de producción (su determinación del "socialismo") sobre una sin ninguno de los dos ("comunismo"): véase págs. viii-ix, 34-35, 82. El propósito de Moore es combatir la idea de que el socialismo, así determinado, es meramente un modo incompleto de sociedad post-capitalista, un preludio al "comunismo". Con ello, busca minar una justificación ideológica para la represión política, social y cultural en las sociedades "socialistas realmente existentes" (pág. x). En ese sentido, existe un paralelismo entre el enfoque de Moore y la diferente interpretación de Marx aquí presentada, en el propósito estratégico según el cual tales sociedades no deberían ser consideradas postcapitalistas en absoluto.

valor y la forma capital. Esto es, la aproximación que estoy iniciando en esta obra sugiere que la democracia post-capitalista supone algo más que formas democráticas en ausencia de propiedad privada de medios de producción. Requeriría también la abolición de las coacciones sociales abstractas arraigadas en las formas sociales aprehendidas por las categorías marxianas.

Tal reconstrucción de la teoría marxiana se vuelve hoy más fructífera como modo de analizar críticamente la sociedad moderna. Está pensada como crítica del marxismo tradicional y como un intento de preparar el terreno para una teoría social crítica capaz de responder a los análisis pesimistas de grandes pensadores como Georg Simmel, Émile Durkheim y Max Weber, cada uno de los cuales identificó y analizó elementos de los aspectos negativos del desarrollo de la sociedad moderna. (Por ejemplo, el examen de Simmel del creciente vacío existente entre la riqueza de la "cultura objetiva" y la relativa estrechez de la "cultura subjetiva", individual; la investigación de Durkheim del crecimiento de la anomia con la sustitución de la solidaridad mecánica por la solidaridad orgánica; y el análisis de Weber sobre la racionalización de todos los ámbitos de la vida social). Escribiendo durante la transición desde una modalidad más liberal de capitalismo a una modalidad más organizada, cada uno de ellos mantenía a su manera que una teoría crítica del capitalismo —entendida como crítica de la propiedad privada y del mercado— no puede aprehender adecuadamente los rasgos esenciales de la sociedad moderna; y cada uno de ellos reconocía que aspectos importantes, los centrales, de la vida social industrial moderna permanecen intactos cuando sólo se transforman el modo de distribución y las relaciones de poder de clase. Para estos pensadores, la sustitución del capitalismo por el socialismo, tal como la concebía el marxismo tradicional, implicaba una transformación no esencial de la formación social, cuando no una intensificación de sus aspectos negativos.

La reinterpretación de la teoría crítica de Marx que aquí presento es un intento de superar el reto planteado por sus distintas críticas a la sociedad moderna al desarrollar una teoría más amplia y profunda del capitalismo, capaz de abarcar dichas críticas. Tal aproximación, en lugar de considerar distintos procesos —como el crecimiento del vacío entre la cultura "objetiva" y "subjetiva", o la creciente racionalización instrumental de la vida moderna— como el resultado necesario e irreversible de un desarrollo fatídico, nos permitiría fundar socialmente dichos procesos en prácticas sociales históricamente determinadas, y aprehender su trayectoria de desarrollo como no lineal y transformable. Esta reinterpretación de Marx también supone, como se ha apuntado, una teoría socio-histórica de la subjetividad, sobre cuya base se podría desarrollar una poderosa aproximación a la problemática weberiana de la modernidad y la racionalización. Tal aproximación, al tiempo que concede importancia a las modalidades de pensamiento cruciales para el desarrollo del capitalismo y a los permanentes procesos de diferenciación y racionalización, también podría estudiar esos pensamientos y esos mismos procesos en términos de los modos de vida sociales expresados por las categorías marxianas. Por último, veremos también que la teoría de Marx de la constitución de las estructuras sociales y de la dinámica histórica de la sociedad moderna por prácticas históricamente determinadas puede leerse como una sofisticada teoría del tipo de la recientemente propuesta por Pierre Bourdieu —esto es, como una teoría de la relación mutuamente constituyente entre estructura social y tipos cotidianos de práctica y pensamiento<sup>56</sup>. Tal teoría sería capaz de superar la antinomia, actualmente extendida, entre funcionalismo e individualismo metodológico, ninguno de los cuales puede relacionar intrínsecamente las dimensiones objetivas y subjetivas de la vida social.

Sin embargo, lo realmente importante es que una teoría del carácter socialmente constituido de las estructuras y de los procesos históricos del capitalismo es también una teoría de su

---

56 Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, traducción de Richard Nice (Cambridge, 1977), págs. 1-30, 87-95.

posible superación. Esta superación puede ser concebida en términos de la inversión dialéctica esbozada más arriba, como la apropiación subjetiva de la cultura objetiva y su transformación, posibilitada por la superación de la estructura de la obligación social abstracta que, en definitiva, está arraigada en el trabajo alienado. Así pues, la diferencia entre el capitalismo, así definido, y su posible negación histórica puede ser justificadamente tratada como la existente entre una y otra formación social.

## 2. SUPUESTOS DEL MARXISMO TRADICIONAL

### Valor y trabajo

El planteamiento que he comenzado a perfilar presenta una teoría crítica radicalmente diferente de la crítica marxista tradicional del capitalismo. Esta teoría crítica pone en cuestión tanto el modo en que tradicionalmente se ha concebido la naturaleza del capitalismo y su contradicción básica entre "fuerzas" productivas y "relaciones" de producción, como la concepción tradicional del socialismo y del papel histórico de la clase obrera. Este enfoque no es simplemente un intento de completar la visión análisis tradicional del capitalismo —visión que pone principalmente el énfasis en el mercado y la propiedad privada— con una crítica del modo de producción<sup>1</sup>. Más bien reformula la naturaleza de la propia sociedad capitalista sobre la base de una interpretación de la teoría de Marx en tanto que teoría crítica, históricamente específica, de la sociedad capitalista moderna —teoría que reposa en una crítica del trabajo, las clases de mediación y el modo de producción de esa sociedad. Esta aproximación, sugerida por la lectura de los *Grundrisse* anteriormente mencionada, encierra una crítica de las asunciones básicas de las interpretaciones marxistas tradicionales, e implica la necesidad de una reinterpretación fundamental de las categorías centrales de la teoría crítica madura de Marx.

Con el fin de aclarar las diversas dimensiones de esta reinterpretación categorial, comenzaré analizando minuciosamente los presupuestos de la teoría marxista tradicional. (Como se ha señalado con anterioridad, este trabajo no propone un examen del pensamiento marxista sino, en parte, una explicación de las asunciones que subyacen a todas las variantes de marxismo tradicional, si bien dichas variantes pueden diferir en otros sentidos.) Esta investigación aclarará que el enfoque que se desarrolla en esta obra y el enfoque del marxismo tradicional son dos tipos de crítica social radicalmente diferentes —éste último, una crítica del capitalismo desde el punto de vista del trabajo y, el primero, una crítica del carácter históricamente determinado del trabajo en el capitalismo como constituyente de esa sociedad. (A lo largo de esta investigación, haré necesariamente referencia a categorías marxianas, tales como el *valor*, cuyos significados completos sólo podrán ser desarrollados en la Segunda Parte de esta obra.)

Las relaciones sociales que caracterizan al capitalismo, denominadas por Marx "relaciones de producción" capitalistas, han sido deliberadamente aprehendidas a partir de las categorías básicas de su crítica madura de la economía política. Marx comienza su análisis crítico de la sociedad capitalista moderna con la categoría de mercancía. En el marco de su análisis, esta categoría no hace únicamente referencia a un producto, sino también al modo de estructuración social fundamental de la sociedad capitalista, una estructuración constituida por una práctica social históricamente determinada. Marx procede entonces a desplegar una serie de categorías, tales como dinero y capital, con las que intenta explicar la naturaleza y la dinámica de desarrollo del capitalismo. La categoría de mercancía es analizada, en sí misma, en términos de una oposición entre lo que él denomina "valor" y "valor de uso"<sup>2</sup>. Más adelante examinaré estas categorías extensamente, baste aquí recordar que, en los *Grundrisse*, Marx trata el valor como una categoría que expresa tanto la forma determinada de las relaciones sociales, como la forma

---

1 Las tensiones entre estas dos aproximaciones críticas conforman el *Late Capitalism* de Ernest Mandel (traducción de Joris De Bres, Londres y New York, 1978), uno de los principales estudios de la trayectoria histórica del capitalismo moderno. Aunque su investigación de la fase contemporánea del capitalismo, el período marcado por la "tercera revolución tecnológica", está basado en el análisis de las contradicciones del capitalismo que Marx desarrolla en los *Grundrisse*, no consigue extraer de modo consistente las implicaciones de ese análisis. En lugar de ello, su tratamiento de las diversas épocas del desarrollo capitalista se centra en las cuestiones de la competencia y el "desarrollo desigual", de manera tal que permanece implícitamente ligado a una comprensión marxista tradicional del capitalismo y de la Unión Soviética como socialista.

2 Marx, K., *Capital*, vol. 1, traducción de Ben Fowkes, Londres, 1976, pág. 125 y ss. [43 y ss.].

particular de la riqueza que caracterizan al capitalismo. Esta es la determinación inicial y, en términos lógicos, la determinación más abstracta de las relaciones sociales capitalistas en el análisis de Marx<sup>3</sup>. De igual modo, hemos observado que la categoría de valor de Marx y, por tanto, su concepción de las relaciones de producción capitalistas, no pueden comprenderse adecuadamente únicamente desde el punto de vista del modo de distribución, sino que deben ser también entendidas en relación al modo de producción.

Habiendo aclarado este punto, podemos proceder a examinar los presupuestos categoriales del marxismo tradicional analizando algunas célebres interpretaciones de la categoría de valor de Marx, la "ley del valor" y el carácter del trabajo creador de valor. Paul Sweezy, en *Teoría del desarrollo capitalista*, insiste en que el valor no debería concebirse como una categoría económica en el sentido más limitado, sino como "una forma externa de la relación social entre los propietarios de la mercancía"<sup>4</sup>. La naturaleza básica de esta relación social, según Sweezy, es tal que "los productores individuales, trabajando cada uno aisladamente, están de hecho trabajando los unos para los otros"<sup>5</sup>. En otras palabras, aunque existe interdependencia social, ésta no se expresa abiertamente en la organización de la sociedad, sino que funciona de manera indirecta. El valor es la forma externa de esa interdependencia encubierta, la expresión de un modo indirecto de distribución social del trabajo y sus productos. Sweezy interpreta la categoría de valor únicamente desde el punto de vista del mercado y, consecuentemente, describe así la ley del valor marxiana: "Lo que Marx denominó "ley del valor" resume aquellas fuerzas que trabajan en una sociedad productora de mercancías que regulan a) la relación proporcional de intercambios entre mercancías, b) la cantidad producida de cada una de ellas y c) la asignación de la fuerza de trabajo a las diversas ramas de producción"<sup>6</sup>. Según esta interpretación, la ley del valor es "esencialmente una teoría del equilibrio general"<sup>7</sup>. Una de sus funciones principales "es dejar claro que en una sociedad productora de mercancías, a pesar de la inexistencia de una toma de decisiones centralizada y coordinada, hay orden y no simplemente caos"<sup>8</sup>. Según Sweezy la ley del valor es, por tanto, un intento de explicar cómo funciona el mercado autorregulado, lo que implica considerar el valor únicamente como una categoría de la distribución, como una expresión del modo de distribución no consciente, "automático" y mediado por el mercado en el capitalismo. No resulta sorprendente, por tanto, que Sweezy oponga de manera abstracta el valor como principio del capitalismo, a la planificación como principio del socialismo<sup>9</sup>. La manera en la cual la distribución se lleva a efecto constituye el foco crítico esencial de esta interpretación.

Resulta innegable que la superación del capitalismo implica, para Marx, la superación de un modo de distribución "automático". Sin embargo, la categoría de valor no puede ser adecuadamente comprendida en los términos exclusivos del modo de distribución. Marx no sólo analiza la manera en que la distribución se lleva a efecto, sino también lo que se distribuye. Como hemos visto, trata al valor como una forma históricamente específica de la riqueza, oponiéndolo, en los *Grundrisse*, a la "riqueza real". Sin embargo, cuando el valor se concibe esencialmente como una categoría de la distribución mediada por el mercado, es tratado como un *modo de distribución de la riqueza* históricamente específico, pero no como una *forma específica de la riqueza* en sí misma. Veremos cómo, de acuerdo con Marx, la emergencia del valor como forma de la riqueza puede haber estado históricamente relacionada con el surgimiento de un modo particular de distribución, no permaneciendo ligado a ese modo. El

---

3 *Ibíd.*, pág. 174n34 [98 n32].

4 Sweezy, P., *The Theory of Capitalist Development*, New York, 1969, pág. 27.

5 *Ibíd.*

6 *Ibíd.*, págs. 52-53.

7 *Ibíd.*, pág. 53.

8 *Ibíd.*

9 *Ibíd.*, pág. 53-54.

valor, una vez establecido por completo en la sociedad puede ser distribuido de distintas maneras. De hecho, en contra de las suposiciones de Sweezy, Ernest Mandel<sup>10</sup> y otros, afirmaré que ni siquiera existe una oposición lógica necesaria entre valor y planificación. La existencia de esta última no significa necesariamente la ausencia del primero: el valor puede distribuirse también de manera planificada.

Dado que la interpretación tradicional del valor como categoría de la distribución de la riqueza ha pasado por alto la oposición que Marx establece entre el valor y lo que él llama — de distintas maneras— "riqueza material" o "riqueza real", esta interpretación no puede analizar la especificidad histórica del tipo de trabajo que constituye el valor. Si el valor es una forma históricamente específica de la riqueza, el trabajo que lo conforma ha de ser históricamente determinado también. (Un análisis de tal especificidad permitiría a su vez un análisis de cómo la forma valor estructura el ámbito de la producción tanto como el de la distribución.) Si, en cualquier caso, el valor fuera simplemente una categoría de la distribución de la riqueza, el trabajo que conforma esa riqueza no diferiría intrínsecamente del trabajo en las formaciones no capitalistas. La diferencia entre ellos sería extrínseca, una mera cuestión de cómo se coordinan socialmente.

Por tanto no debería sorprendernos que los intentos tradicionales por especificar el carácter del trabajo en el capitalismo lo hagan en función de esta diferencia extrínseca. Vitali Vygotski, por ejemplo, quien, como Sweezy, interpreta el valor como una categoría de la distribución mercantil, describe la especificidad del trabajo en el capitalismo de la siguiente manera: "aún social como todo trabajo, bajo las condiciones de la propiedad privada de los modos de producción (...) no tiene un carácter directamente social"<sup>11</sup>. Antes de analizar lo que Vygotski quiere decir con "social", debe señalarse que su caracterización implica que el trabajo en el capitalismo es intrínsecamente similar al trabajo en todas las sociedades, difiriendo únicamente en la medida en que su carácter social no se expresa de manera directa. Ernest Mandel presenta una interpretación similar y aunque difiere de Vygotski sobre la centralidad de la propiedad privada para el capitalismo<sup>12</sup>, caracterizará también la especificidad del trabajo en el capitalismo en términos de su carácter social indirecto: "Cuando el trabajo individual es directamente reconocido como trabajo social —y éste es uno de los rasgos fundamentales de la sociedad socialista— resulta absurdo, obviamente, dar un rodeo tomando la ruta del mercado con la idea de "redescubrir" la cualidad social de este trabajo"<sup>13</sup>. El propósito de la teoría del valor de Marx, según Mandel, es expresar el modo indirecto por medio del cual se establece la cualidad social del trabajo en el capitalismo<sup>14</sup>.

Estas interpretaciones que caracterizan el trabajo en el capitalismo como indirectamente social son muy comunes<sup>15</sup>. Nótese, sin embargo, que lo que presentan como el "carácter" o "cualidad" específicamente social del trabajo en el capitalismo es, en realidad, su modo de distribución. Esta determinación sigue siendo extrínseca al trabajo en sí mismo. La caracterización que Marx hace del trabajo en el capitalismo como algo privado y social simultáneamente, puede resultar de ayuda para clarificar la distinción entre la determinación extrínseca e intrínseca de la especificidad de dicho trabajo<sup>16</sup>.

---

10 Ernest Mandel, *The Formation of the Economic Thought of Karl Marx*, New York y Londres, 1971, pág. 98.

11 Vitali Solomonovich Vygotski, *The Story of a Great Discovery*, Berlín, 1973, pág. 54.

12 Mandel, E., *Formation of the Economic Thought*, pág. 98.

13 *Ibíd.*, pág. 97.

14 *Ibíd.*

15 Véase, por ejemplo, Helmut Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl marx*, Frankfurt, 1970, págs. 146-147; Anwar Shaikh, "The Poverty of Álgebra", en Ian Steedman, Paul Sweezy, et. AL., *The value Controversy*, Londres, 1981, pág. 271.

16 Marx, K., *A Contribution to the Critique of Political Economy*, traducción de S. W. Ryazanskaya, Moscú, 1970, pág. 34 [14-15].

Los diversos pasajes anteriormente citados sugieren que cuando el valor se interpreta como una categoría del mercado, la descripción del trabajo en el capitalismo como algo a la vez privado y social es utilizada para afirmar que el trabajo es social porque las personas "en realidad" están trabajando unas para otras como miembros de un organismo social mayor —si bien en una sociedad estructurada por el mercado y la propiedad privada dicho trabajo *aparenta* ser privado, porque las personas trabajan directamente para sí mismas y, sólo indirectamente, para otros. En la medida en que el trabajo se encuentra mediado por las relaciones capitalistas de producción, su carácter social no puede mostrarse como tal. Sin embargo, en ese esquema, "social" hace referencia simplemente a aquello que no es "privado", aquello que supuestamente atañe a la colectividad más que al individuo. Esta concepción genérica de "lo social" no cuestiona la naturaleza específica de las relaciones sociales involucradas, ni implica una oposición de lo social y lo privado.

Estas interpretaciones implican que la superación del capitalismo conllevaría la sustitución de una clase de relaciones sociales mediada, por una clase de relaciones directa, no mediada. El trabajo podría entonces desarrollar directamente su carácter social. Este tipo de análisis crítico constituye una crítica del carácter individual e indirectamente social del trabajo en el capitalismo desde el punto de vista de su carácter "verdadero", directamente social y totalizador. Es, en términos más generales, una crítica de las relaciones sociales mediadas desde el punto de vista de las relaciones sociales no mediadas ("directas").

Contrariamente a estas representaciones, sin embargo, la caracterización que Marx hace del trabajo en el capitalismo como algo al mismo tiempo privado y social, no es una crítica de su dimensión privada desde el punto de vista de su dimensión social. No hace referencia a la diferencia entre la "esencia" verdadera y transhistórica del trabajo y la manera en la que aparece en el capitalismo, sino, más bien, a dos momentos del propio trabajo en el capitalismo: "El trabajo que se expresa a sí mismo en el intercambio de valores es presupuesto como el trabajo de individuos aislados. Se convierte en social al asumir la forma de su opuesto inmediato, la forma de la generalidad abstracta"<sup>17</sup>. La caracterización que hace aquí Marx es parte de su análisis de lo que él denominó el carácter "dual" o "doble" del trabajo determinado por la mercancía, es el "trabajo del individuo aislado" que "asume la forma de la generalidad abstracta". (Como veremos, Marx define esta última forma como directa o inmediatamente social.) Obsérvese que la descripción que Marx realiza del carácter dual del trabajo en el capitalismo implica una aproximación muy diferente de aquella basada en la noción indiferenciada de lo social anteriormente planteada, siendo su intención dar cuenta de la especificidad de un modo de vida social particular. Lejos de tratar la oposición de lo social y lo privado como una oposición entre lo que es potencialmente no capitalista y lo que es específico de una sociedad capitalista, trata la propia oposición, y sus dos términos, como elementos característicos peculiares del trabajo en el capitalismo y de la sociedad capitalista en sí misma. En otras palabras, la oposición entre trabajo privado y trabajo directamente social, es una oposición entre términos que están en el mismo lado, que se complementan y dependen entre sí. Esto sugiere que es, precisamente, el trabajo en el capitalismo el que tiene una dimensión directamente social, y que "el trabajo directamente social" existe únicamente en un entorno social marcado de igual modo por la existencia del "trabajo privado". Contrariamente a la interpretación comentada más arriba, Marx afirma de modo explícito que el carácter social inmediato del trabajo en la sociedad capitalista reside en el núcleo de esa sociedad. Considera que este carácter directamente social del trabajo resulta central en los procesos históricos que caracterizan al capitalismo, procesos en los que se desarrollan la riqueza y los poderes socialmente generales, pero a costa de los individuales:

---

17 *Ibíd.*

De hecho sólo se debe al más monstruoso derroche de desarrollo individual el que el desarrollo de la humanidad en general esté asegurado y se lleve a cabo en la época histórica que precede inmediatamente a la reconstitución consciente de la sociedad humana. Puesto que toda la economización de la que aquí se trata emana del carácter social del trabajo, en los hechos *es precisamente este carácter directamente social del trabajo el que genera esa dilapidación de la vida y la salud de los obreros.*<sup>18</sup>

Hemos comenzado a desvelar una oposición significativa. De acuerdo con las interpretaciones del valor como categoría mercantil, el trabajo es directamente social en todas las sociedades *salvo* en el capitalismo; sin embargo, de acuerdo con Marx, *únicamente* en el capitalismo el trabajo tiene también una dimensión directamente social. Según Marx aquella dimensión que se desarrollaría, según el enfoque tradicional, con la superación del capitalismo es la que, precisamente, debería ser abolida.

Una preocupación central de esta obra será la de elaborar esta diferencia básica analizando cómo concibe Marx la dimensión directamente social del trabajo en el capitalismo. Anticiparé ese análisis resumiéndolo aquí: en el marco de la teoría crítica madura de Marx, el trabajo en el capitalismo es directamente social porque actúa como una actividad de mediación social. Esta cualidad social, que es históricamente única, distingue al trabajo en el capitalismo del trabajo en otras sociedades y determina el carácter de las relaciones sociales en la formación capitalista. Lejos de significar la ausencia de mediación social (es decir, la existencia de relaciones sociales no mediadas), el carácter directamente social del trabajo constituye una determinada clase de mediación específica del capitalismo.

La crítica de Marx de la sociedad capitalista, como se ha observado, no debería entenderse como una crítica del modo atomizado de existencia social individual en esa sociedad desde el punto de vista de una colectividad de la cual las personas formarían parte como sus componentes. En lugar de ello, analiza la sociedad capitalista en términos de una oposición entre los individuos aislados y la colectividad social. Es una crítica de *ambos* términos que mantiene que están relacionados estructuralmente y que constituyen una oposición específica del capitalismo. El análisis crítico que Marx hace de esta oposición se lleva a cabo desde el punto de vista de la posibilidad histórica de su superación, un punto de vista representado por la noción de individuo social de Marx. Por la misma razón, podemos ver ahora que la crítica marxiana del trabajo en el capitalismo no se centra en el carácter privado del trabajo desde el punto de vista del trabajo directamente social. En lugar de ello, supone una crítica del trabajo privado y del trabajo inmediatamente social como complementarios, como términos que están en el mismo lado de la oposición elemental que caracteriza a la sociedad capitalista.

Esta interpretación de Marx sugiere que sería inadecuado concebir las relaciones sociales —es decir, los tipos de interdependencia social— como directas o indirectas. Marx desarrolla una crítica de la naturaleza de la mediación social en el capitalismo y no del mero hecho de que las relaciones sociales se encuentren mediadas. La interdependencia social siempre está mediada (la interdependencia no mediada resulta una contradicción en términos). Lo que caracteriza a una sociedad es el carácter específico de tal mediación, de sus relaciones. El análisis de Marx es una crítica de las relaciones sociales mediadas por el trabajo desde el punto de vista de la posibilidad histórica emergente de otras mediaciones sociales y políticas. Como tal, es una teoría crítica de las clases de mediación social, no una crítica de la mediación desde el punto de vista de la inmediatez. De este modo, esta interpretación evita las posibles trampas de la posición alternativa: la visión de una posible sociedad post-capitalista en términos de la superación de la mediación *per se*, puede conducir a una visión del socialismo esencialmente

---

18 Marx, K., *Capital*, vol. 3, traducción de David Fernbach, Harmondsworth, Inglaterra, 1981, pág. 182 [107-108] (traducción corregida, la cursiva es mía).



apolítica, ya sea estatalista o utópico-comunitarista<sup>19</sup>. Más aún, la crítica marxiana, vista como la crítica de una clase específica de mediación más que como la crítica de la mediación *per se*, está en consonancia con una preocupación por las posibles clases de mediación política y social en una sociedad post-capitalista. De hecho, al fundamentar social e históricamente tal preocupación, esta teoría hace posible evaluar la viabilidad histórica y las consecuencias sociales de las posibles formas post-capitalistas.

Así, he esbozado una teoría cuyo objeto de investigación crítica esencial es la forma históricamente específica del trabajo y para la cual esa forma del trabajo sigue siendo un punto de partida por analizar para un examen crítico de los modos de distribución. Estas diferencias tienen relación con la divergencia entre la visión del socialismo presentada en los *Grundrisse* —donde las formas específicas de la riqueza y del trabajo capitalistas serían abolidas con la superación de esa formación— y la que está implícita en una interpretación del valor como una categoría de mercado, según la cual las *mismas* formas de la riqueza y del trabajo que están distribuidas de manera mediada en el capitalismo se encontrarían, en el socialismo, coordinadas directamente. El alcance de esta divergencia requiere que se investiguen más a fondo los presupuestos de las teorías críticas del modo de distribución solamente. Lo haré comparando la crítica de Marx con la de la economía política clásica.

## Ricardo y Marx

En *Economía política y capitalismo*, Maurice Dobb aporta una definición de la ley del valor similar a la ofrecida por Sweezy: "La ley del valor era un principio de relaciones de intercambio entre mercancías, incluida la fuerza de trabajo. Simultáneamente, resultaba determinante para el modo en el que el trabajo era asignado a distintas industrias en la división social general del trabajo y para la distribución de productos entre clases"<sup>20</sup>. Al interpretar el valor como una categoría de mercado, Dobb caracteriza al capitalismo básicamente como un sistema de regulación social no consciente. La ley del valor, según Dobb, indica que "un sistema de producción e intercambio de mercancías puede operar por sí mismo sin regulación colectiva o diseño individual"<sup>21</sup>. Describe el funcionamiento de este modo "automático" de distribución desde el punto de vista de las teorías de la economía política clásica<sup>22</sup>: la ley del valor muestra que "esta disposición de la fuerza de trabajo social no era arbitraria sino que respondía a una determinada ley de los costes, por obra de la "mano invisible" de las fuerzas competitivas de Adam Smith"<sup>23</sup>. La formulación de Dobb explicita lo que está implícito en las interpretaciones de la ley del valor de Marx —que esta ley es básicamente similar a la "mano invisible" de Adam Smith. La cuestión, sin embargo, es si ambas pueden, de hecho, equipararse. Por decirlo de manera más general: ¿cuál es la diferencia entre la economía política clásica y la crítica de la economía política de Marx?

Los economistas clásicos, según Dobb, "al demostrar las leyes del *laissez-faire*, han ofrecido una crítica de los órdenes previos de la sociedad, pero no han proporcionado una crítica histórica del propio capitalismo"<sup>24</sup>. Esta última tarea fue la contribución de Marx<sup>25</sup>. En

---

19 Para una discusión más extensa de este punto véase Jean Cohen, *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory*, Amherst, Mass., 1982. Aunque Cohen identifica el enfoque tradicional de la superación de la mediación con la crítica de Marx, su intento estratégico de criticar la idea de que la mediación en sí podría ser trascendida, corre en paralelo, en este sentido, con mi interpretación.

20 Dobb, M., *Political Economy and Capitalism*, Londres, 1940, págs. 70-71.

21 Ibid., pág. 37.

22 Ibid., pág. 9.

23 Ibid., pág. 63.

24 Ibid., pág. 55.

25 Ibid.

ese sentido, hay muy poco que objetar a la afirmación de Dobb. Sin embargo, es necesario especificar a qué se refiere Dobb por crítica social en general y crítica del capitalismo en particular.

Según Dobb, la idea crítica clave de la economía política era señalar que la regulación de la sociedad por el Estado era innecesaria, aunque el mercantilismo la considerara esencial<sup>26</sup>. Más aún, al mostrar que las relaciones que controlan el comportamiento de los valores intercambiados son las relaciones entre las personas en tanto productores, la economía política se convirtió principalmente en una teoría de la producción<sup>27</sup>. Esto implicaba que la clase consumidora, al no guardar una relación activa con la producción de mercancías, no desempeñaba ningún papel económico positivo en la sociedad<sup>28</sup>. Así, los ricardianos, por ejemplo, podían emplear la teoría para atacar el interés de los terratenientes debido a que, desde su punto de vista, los únicos factores activos en la producción son el trabajo y el capital —pero no la renta de la tierra<sup>29</sup>. En otras palabras, la idea de crítica social de Dobb es una crítica de los sectores sociales no productivos desde el punto de vista de la productividad.

La crítica histórica que Marx hace del capitalismo, según Dobb, consistió en tomar la teoría clásica del valor, refinarla y volverla contra la burguesía. Marx, argumenta, fue más allá que los ricardianos al mostrar que la ganancia no podía explicarse en referencia a ninguna propiedad inherente del capital y que sólo el trabajo era productivo<sup>30</sup>. El concepto de plusvalor se encuentra en el punto central del argumento de Marx. Éste desarrolló un análisis de la estructura de clases de la sociedad capitalista —en la que los miembros de la clase más numerosa no tienen propiedades y, por tanto, se ven obligados a vender su fuerza de trabajo para sobrevivir— y mostró después que el valor de la fuerza de trabajo como mercancía (la cantidad necesaria para su reproducción) es menor que el valor que produce el trabajo en acción<sup>31</sup>. La diferencia entre los dos constituye el "plusvalor" apropiado por los capitalistas.

Al localizar la diferencia entre el análisis de Marx y la economía política clásica en la teoría del plusvalor, Dobb asume que ambos comparten teorías del valor y de la ley del valor sustancialmente idénticas. Así, afirma que Marx "se apropió" de la teoría del valor de la economía política clásica<sup>32</sup> y la llevó más lejos al demostrar que la ganancia está en función sólo del trabajo<sup>33</sup>. Consecuentemente, "la diferencia esencial entre Marx y la economía política clásica reside (...) en la teoría del plusvalor"<sup>34</sup>. Según esta interpretación común, la teoría del valor de Marx es, en esencia, una versión más refinada y consistente de la teoría del valor trabajo de Ricardo<sup>35</sup>. Su ley del valor, por tanto, adquiere también una función similar —explicar el funcionamiento del modo de distribución *laissez-faire* en términos de trabajo. Sin embargo, el propio Dobb señala que, aunque la categoría de valor y la ley del valor desarrolladas por la economía política clásica aportan una crítica de órdenes previos de la sociedad, no aportan, en y por sí mismas, las bases para una crítica histórica del capitalismo<sup>36</sup>. Lo que esta posición implica es que la crítica del capitalismo de Marx no se expresaba aún en las categorías con las que inauguró su crítica de la economía política —categorías como mercancía, trabajo abstracto y valor, que son desarrolladas en el nivel lógico inicial de su

---

26 *Ibíd.*, pág. 49.

27 *Ibíd.*, págs. 38-39.

28 *Ibíd.*, pág. 50.

29 *Ibíd.*

30 *Ibíd.*, pág. 8.

31 *Ibíd.*, pág. 58-62.

32 *Ibíd.*, pág. 67.

33 *Ibíd.*, págs. 56, 58.

34 *Ibíd.*, pág. 75.

35 Véase, por ejemplo, Mandel, E., *The Formation of the Economic Thought*.

36 Dobb, M., *Political Economy and Capitalism*, pág. 55.

análisis<sup>37</sup>, sino que este nivel de análisis estaría implícitamente considerado como el prolegómeno de una crítica, preparando sólo el terreno para la "crítica real" que comienza con la introducción de la categoría de plusvalor<sup>38</sup>.

La cuestión de si las categorías iniciales del análisis marxiano expresan o no una crítica del capitalismo está relacionada con la cuestión de si fundamentan teóricamente la dinámica histórica característica de esa sociedad<sup>39</sup>. Según Oskar Lange, por ejemplo, la "superioridad real" de la economía marxiana se encuentra "en el campo de la explicación y anticipación de un proceso de evolución económica"<sup>40</sup>. Sin embargo, partiendo de una interpretación de la ley del valor similar a la de Dobb y Sweezy, Lange afirma que "el significado económico de la ley del valor trabajo (...) no es sino una teoría estática del equilibrio económico"<sup>41</sup>. Como tal, realmente, sólo sería aplicable a una economía de intercambios precapitalistas entre pequeños productores independientes, siendo incapaz de explicar el desarrollo capitalista<sup>42</sup>. El fundamento real del análisis de Marx de la dinámica del capitalismo, según Lange, es un "datum institucional": la división de la población en una clase propietaria de los medios de producción y otra que sólo es propietaria de su fuerza de trabajo<sup>43</sup>. Por esta razón, el beneficio capitalista sólo puede existir en una economía desarrollada<sup>44</sup>. El progreso técnico es el resultado de la necesidad de los capitalistas de evitar que suban los salarios hasta el punto de que engullan los beneficios<sup>45</sup>. En otras palabras, partiendo de la interpretación común de que la teoría del valor de Marx es similar en esencia a la de la economía política clásica, Lange afirma que existe un salto entre los "conceptos específicamente económicos" estáticos utilizados por Marx y su "especificación definitiva del marco institucional en el que el proceso económico se desarrolla en la sociedad capitalista"<sup>46</sup>. Tan sólo este último sería capaz de explicar la dinámica histórica de la formación social. La ley del valor, según Lange, es una teoría del equilibrio y como tal, no tiene nada que ver con las dinámicas de desarrollo del capitalismo. Así, hemos visto cómo si la teoría del valor marxiana es básicamente la misma que la de la economía política clásica, no ofrece, ni puede ofrecer, directamente los fundamentos para una crítica histórica del capitalismo o para una explicación de su carácter dinámico. (Esto va a implicar, pues, que mi reinterpretación debe mostrar que las categorías marxianas básicas desarrolladas en el nivel lógico inicial de su análisis son, de hecho, críticas con el capitalismo e implican una dinámica histórica immanente.)

---

37 Esta posición está firmemente ligada a la interpretación espuria de los primeros capítulos de *El Capital* como análisis de una fase precapitalista de "producción simple de mercancías". Más adelante discutiré este punto con mayor extensión.

38 Martin Nicolaus ofrece un ejemplo más reciente de este enfoque: en la introducción a su traducción de los *Grundrisse*, Nicolaus afirma que "con el concepto de "fuerza de trabajo", Marx resuelve la contradicción inherente de la teoría clásica del valor. Conserva de ella lo que es razonable, la determinación del valor por el tiempo de trabajo (...). Al hacer estallar sus limitaciones, Marx convirtió la antigua teoría en su opuesta: de una legitimación del dominio burgués en la teoría (...) a una que explica cómo la clase capitalista se enriquece a partir del trabajo de los trabajadores" (Martin Nicolaus, "Introduction", en Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, traducción de Martin Nicolaus, Londres, pág. 46).

39 Véase Henryk Grossmann, *Marx, die klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik*, Frankfurt, 1969.

40 Oskar Lange, "Marxian Economics and Modern Economic Theory", en David Horowitz (ed.), *Marx and modern Economics*, Londres, 1968, pág. 76. (Este artículo apareció por primera vez en el número de junio de 1935 de *The Review of Economic Studies*.)

41 *Ibíd.*

42 *Ibíd.*, págs. 78-79.

43 *Ibíd.*, pág. 81.

44 *Ibíd.*, pág. 82.

45 *Ibíd.*, pág. 84.

46 *Ibíd.* pág. 74.

De acuerdo con las interpretaciones que hemos comentado, la teoría del valor trabajo de Marx desmisticiza (o "desfetichiza") la sociedad capitalista al revelar que el trabajo es la verdadera fuente de riqueza social. Esta riqueza es "automáticamente" distribuida por el mercado y apropiada, de manera encubierta, por la clase capitalista. El impulso esencial de la crítica de Marx es, consecuentemente, revelar la existencia de la explotación de clase tras la apariencia de un intercambio de equivalentes. El mercado y la propiedad privada de los medios de producción son considerados las relaciones esenciales de la producción capitalista, expresadas mediante las categorías de valor y plusvalor. La dominación social es tratada como estando en función de la dominación de clase que, a su vez, se fundamenta en "la propiedad privada de la tierra y el capital"<sup>47</sup>. En este marco general, las categorías de valor y plusvalor expresan cómo se distribuyen el trabajo y sus productos en una sociedad de clases basada en el mercado, no siendo interpretadas como categorías de formas *particulares* de la riqueza y del trabajo.

¿Cuál es la base de esta crítica del modo burgués de distribución y apropiación? Es, en palabras de Dobb, una "teoría de la producción"<sup>48</sup>. Como hemos visto, Dobb considera que esta teoría, al identificar aquellas clases que realmente contribuyen productivamente a la sociedad económica, proporciona las bases para el cuestionamiento del papel de las clases no productivas. La economía política clásica, al menos la ricardiana, mostró que la clase de los grandes terratenientes era improductiva. Marx, al desarrollar la teoría del plusvalor, hizo lo mismo con la burguesía.

Debe señalarse —y esto es crucial— que esta posición implica que el carácter de la crítica del capitalismo de Marx es básicamente idéntico al de la crítica burguesa de los órdenes sociales anteriores. En ambos casos estaríamos ante una crítica de las relaciones desde el punto de vista del trabajo. Pero si el trabajo es el fundamento de la crítica, no es, ni puede ser, su objeto. Lo que Dobb llama una "teoría de la producción" supone una crítica no tanto de la producción, sino del modo de distribución, y lo hace basándose en un análisis de la "verdadera" fuente productiva de riqueza: el trabajo.

En este punto, cabe preguntarse si la crítica marxiana tiene de hecho una estructura fundamentalmente similar a la de la economía política clásica. Como hemos visto, esa concepción presupone que la teoría del valor de Marx es la misma que la de la economía política; por tanto, su crítica del capitalismo no se expresaría aún en el nivel lógico inicial de su análisis. Vista así, la crítica de Marx en la exposición de su teoría en *El Capital*, comienza más adelante, a saber, con la distinción entre las categorías de trabajo y fuerza de trabajo y, correlativamente, con su argumentación de que el trabajo es la única fuente de plusvalor. En otras palabras, la suya es tomada por una crítica interesada principalmente en la demostración de que la explotación es estructuralmente intrínseca al capitalismo. El presupuesto de que la categoría de valor de Marx es básicamente la misma que la de Ricardo implica que sus concepciones acerca del trabajo que constituye el valor deben ser también idénticas. La idea de que el trabajo es tanto la fuente de toda riqueza como el fundamento de la crítica social es, como se ha señalado, una idea típica de una crítica social burguesa. Encontró su expresión más consistente en la economía política de Ricardo pero puede rastrearse, al menos, hasta los escritos de John Locke. La lectura tradicional de Marx —que interpreta sus categorías como categorías de distribución (el mercado y la propiedad privada) e identifica las fuerzas productivas en el capitalismo con los procesos (industriales) de producción— depende en última instancia de la identificación del concepto ricardiano de trabajo como fuente de valor con el de Marx.

---

47 Dobb, M., *Political Economy and Capitalism*, pág. 78.

48 *Ibíd.*, pág. 39

Sin embargo, esta identificación es engañosa. La *diferencia* esencial entre la crítica de la economía política de Marx y la economía política clásica es precisamente el tratamiento del trabajo.

Es verdad que, al examinar el análisis de Ricardo, Marx le alaba diciendo lo siguiente:

El fundamento, el punto de partida de la fisiología del sistema burgués (... ) es la determinación del *valor por el tiempo de trabajo*. De esto parte Ricardo, obligando ahora a la ciencia (...) [a examinar] cómo se comporta, en general, ante esta contradicción entre el movimiento aparente y el movimiento real del sistema. Tal es, en efecto, la gran importancia histórica de Ricardo para la ciencia.<sup>49</sup>

Este homenaje, sin embargo, de ningún modo implica que Marx adopte la teoría del valor trabajo de Ricardo. Tampoco deberían entenderse las diferencias entre ambos únicamente en términos de sus distintos métodos de presentación analítica. Es cierto que, para Marx, la exposición de Ricardo se desplazaba demasiado rápida y directamente de la determinación de la magnitud del valor por el tiempo de trabajo, a la consideración de si otras relaciones y categorías económicas contradicen o modifican esa determinación<sup>50</sup>. El mismo Marx procede de modo distinto: al final del primer capítulo de *Contribución a la crítica de la economía política*, enumera las objeciones más comunes a la teoría del valor trabajo y afirma que tales objeciones obtendrán respuesta en sus teorías del trabajo asalariado, el capital, la competencia y la renta<sup>51</sup>. Estas teorías se encuentran desplegadas categorialmente en el curso de los tres volúmenes de *El Capital*. No obstante, sería erróneo mantener, como lo hace Mandel, que representan "la contribución propia de Marx al desarrollo de la teoría económica"<sup>52</sup> —como si Marx tan sólo hubiera allanado la teoría de Ricardo y no hubiera desarrollado una crítica fundamental de ella.

La diferencia principal entre Ricardo y Marx es mucho más fundamental. Lo que hace Marx no es simplemente volver más consistente "la determinación del valor de cambio mediante el tiempo de trabajo"<sup>53</sup>. Más que asumir y refinar la teoría del valor trabajo de Ricardo, Marx le critica por ubicar una noción indiferenciada del "trabajo" como fuente del valor sin haber examinado más a fondo la especificidad del trabajo productor de mercancías:

Ricardo parte de la determinación *de los valores relativos* (o valores de cambio) de las mercancías por "*la magnitud de trabajo*"(...) Ahora bien, Ricardo *no entra a investigar* la forma, el *carácter* de este trabajo, la especial determinación del trabajo como creador del valor de cambio o como algo que se plasma en los valores de cambio.<sup>54</sup>

---

49 Marx, K., *Theories of Surplus Value*, II parte, traducción de Renate Simpson, Moscú, 1968, pág. 166 [146].

50 *Ibíd.*, pág. 164 [144-145].

51 Las objeciones que enumera son las siguientes: Primera, dado el tiempo de trabajo como medida intrínseca del valor, ¿cómo han de determinarse los salarios sobre esta base? Segunda, ¿cómo es posible que la producción basada en el valor de cambio determinado exclusivamente por el tiempo de trabajo, lleve al resultado de que el valor de cambio del trabajo sea menor que el valor de cambio de su producto? Tercera, ¿cómo, sobre la base del valor de cambio, surge un precio de mercado que difiere de este valor de cambio? (En otras palabras, que valor y precio no sean necesariamente idénticos.) Cuarta, ¿cómo es posible que mercancías que no contienen trabajo posean valor de cambio? (Véase *A Contribution to the Critique...*, págs. 61-63 [47-48]) Muchos críticos de la teoría del valor de Marx parecen no advertir siquiera que él reconoce estos problemas, por no mencionar la naturaleza de las soluciones que propone.

52 Mandel, E., *The Formation of the Economic Thought*, págs. 82-83.

53 Marx, K., *A Contribution to the Critique...*, pág. 61 [46].

54 Marx, K., *Theories of Surplus Value*, 2.a parte, pág. 164 [144-145].

Ricardo no reconoció la determinación histórica del tipo de trabajo asociado a la forma mercancía de relación social, sino que la transhistorizó: "Ricardo considera la forma burguesa del trabajo como la forma natural eterna de trabajo social"<sup>55</sup>. Y es precisamente esta concepción transhistórica del trabajo creador de valor lo que impide un análisis adecuado de la formación social capitalista:

La forma de valor asumida por el producto del trabajo es la forma más abstracta, pero también la más general, del modo de producción burgués que de tal manera queda caracterizado como tipo particular de producción social y con esto, a la vez, como algo histórico. Si nos confundimos y la tomamos por la forma natural eterna de la producción social, pasaremos también por alto, necesariamente, lo que hay de específico en la forma de valor, y por tanto en la forma de la mercancía, desarrollada luego en la forma de dinero, la de capital, etc.<sup>56</sup>

Según Marx, el análisis adecuado del capitalismo sólo es posible si se parte de un análisis del carácter histórico específico del trabajo en el capitalismo. La determinación básica e inicial de esa especificidad es lo que Marx llama el "carácter dual" del trabajo determinado por la mercancía.

Lo mejor de mi libro es 1) (y sobre eso descansa *toda* la inteligencia de los hechos) subrayar, desde el *primer* capítulo, el *carácter dual del trabajo*, según que se expresa en valor de uso o valor de cambio; 2) el análisis [del plusvalor] *independientemente de sus formas particulares*: ganancia, interés, renta del suelo, etc.<sup>57</sup>

En la Segunda Parte de este libro retomaré extensamente la discusión del concepto de Marx del "carácter dual" del trabajo en el capitalismo. Por ahora me limitaré a señalar que, según el propio Marx, su crítica del capitalismo no se inaugura con la introducción de la categoría de plusvalor, sino que comienza en el primer capítulo de *El Capital* con su análisis de la especificidad del trabajo determinado por la mercancía. Esto marca la distinción fundamental entre la crítica de Marx y la economía política clásica, de la que "depende *toda* la comprensión de los hechos". Smith y Ricardo, según Marx, analizaron la mercancía en términos de una noción indiferenciada del "trabajo"<sup>58</sup>, como "*Arbeit sans phrase*" [trabajo sin más]<sup>59</sup>. Si su especificidad histórica no se reconoce, el trabajo en el capitalismo será considerado de modo transhistórico, acrítico en última instancia, como "*el* trabajo"<sup>60</sup>, es decir, como "la actividad productiva del hombre en general, merced a la cual él media el metabolismo con la naturaleza, despojada no sólo de cualquier forma y carácter determinados sociales"<sup>61</sup>. Aún así, según Marx, el trabajo social *per se* —"la actividad productiva del hombre en general"— es un mero espectro, una abstracción que, por sí misma, no existe en absoluto<sup>62</sup>.

Al contrario, entonces, que la interpretación común, Marx no asume la teoría del valor trabajo de Ricardo, ni la dota de más consistencia, ni la utiliza para probar que la ganancia es

---

55 Marx, K., *A Contribution to the Critique*, pág. 60 [45-46].

56 Marx, K., *Capital*, vol. i, págs. 174 nota 34 [9S-99 n32].

57 3S Marx a Engels, 24 de agosto de 1S67, en *Marx-Engels Werke* (en adelante *MEW*), vol. 31, Berlín, 1956-106S [Marx, K. y Engels, F. (1974): *Cartas sobre El Capital*; Laia, Barcelona], pág. 326 [137].

58 Marx, K., *Results of the Immediate Process of Production*, traducción de Rodney Livingstone, en *Capital*, vol. I, traducción de Ben Fowkes, Londres, 1976, pág. 992 [22-23].

59 Marx a Engels, S de enero de 1S6S, *MEW*, vol. 32 [Marx, K. y Engels, F. (1974): *Cartas sobre El Capital*; Laia, Barcelona], pág. 11 [153].

60 Marx, K., *Capital*, vol. 3, págs. 954 [103S].

61 *Ibid.* [1039].

62 *Ibid.* [1038-39].

creada únicamente por el trabajo. Escribe una *crítica* de la economía política, una crítica inmanente de la propia teoría del valor trabajo clásica. Marx coge las categorías de la economía política clásica y descubre sus bases sociales, históricamente específicas y no examinadas por ésta. De este modo, las transforma de categorías transhistóricas de la constitución de la riqueza en categorías críticas de la especificidad de las formas de la riqueza y de las relaciones sociales en el capitalismo. Al analizar el valor como una forma de la riqueza, históricamente determinada, y desvelar la naturaleza "dual" del trabajo que lo constituye, Marx afirma que el trabajo creador de valor no puede ser adecuadamente aprehendido como trabajo tal y como éste se entiende comúnmente, es decir, como una actividad intencional que altera la forma de la materia de un modo determinado<sup>63</sup>. Por el contrario, el trabajo en el capitalismo posee una dimensión social adicional. El problema, de acuerdo con Marx, reside en que aunque el trabajo determinado por la mercancía es social e históricamente específico, aparece como transhistórico, como una actividad que media entre los humanos y la naturaleza, como "trabajo". La economía política clásica, por tanto, se basaba en el modo transhistórico de aparición de una forma social históricamente determinada.

La diferencia entre un análisis fundado en el concepto de "trabajo", como en la economía política clásica, y uno fundado en la idea del carácter dual del trabajo —concreto y abstracto— en el capitalismo resulta crucial; es, según la frase de Marx, "todo el secreto de la concepción crítica"<sup>64</sup>. Esto marca la diferencia entre una crítica social que parte del punto de vista del "trabajo", un punto de vista que queda por examinar, y aquella en la que *la forma misma del trabajo* es el objeto de la investigación crítica. La primera se mantiene confinada en los límites de la formación social capitalista, mientras que la segunda apunta más allá de ella.

Si la economía política clásica sienta las bases para una crítica de la sociedad desde el punto de vista del "trabajo", la crítica de la economía política implica una crítica de tal punto de vista. De ahí que Marx no acepte la formulación de Ricardo sobre el objetivo de la investigación político-económica, a saber: "determinar las leyes que regulan esta distribución" de la riqueza social entre las diversas clases de sociedad<sup>65</sup>, ya que tal investigación da por supuestas las formas del valor y de la riqueza. En vez de ello, en su crítica, Marx reformula el objeto de investigación. El centro de su interés lo ocupan las formas del trabajo, riqueza y producción en el capitalismo, más que el modo de distribución únicamente.

La reformulación fundamental que hace Marx del objeto de la investigación crítica implica también una importante reconceptualización analítica de la estructura del orden social capitalista.

La economía política clásica expresaba la creciente diferenciación histórica entre el Estado y la sociedad civil y se comprometía con este último sector. Se ha afirmado que el análisis de Marx era una continuación de esta tarea, y que identificaba la sociedad civil como el ámbito social gobernado por las formas estructurantes del capitalismo<sup>66</sup>. Sin embargo, tal y como desarrollaré más tarde, las diferencias entre el enfoque de Marx y el de la economía política clásica sugieren que Marx intenta moverse más allá de una concepción de la sociedad capitalista en términos de oposición entre Estado y sociedad civil. La crítica de la economía

---

63 "Hay una cosa muy simple que se les ha escapado a todos los economistas sin excepción, y es que si la mercancía presenta el doble carácter de valor de uso y valor de cambio, es indispensable que el trabajo representado en esa mercancía posea también esa doble característica; mientras que el análisis exclusivo del trabajo *sans phrase*, como en Smith, Ricardo, etc., tropieza por todas partes fatalmente con problemas inexplicables. Ahí está, de hecho, todo el secreto de la concepción crítica" (Marx a Engels, 8 de enero de 1868, *MEW*, vol. 32 [Marx, K. y Engels, F. (1974): *Cartas sobre El Capital*; Laia, Barcelona], pág. 11 [153]).

64 *Ibid.*

65 David Ricardo, *Principles of Political Economy and Taxation*, P. Sraffa y M. Dobb (eds.), Cambridge, 1951, pág. 5.

66 Véase, por ejemplo, Cohen, J., *Class and Civil Society*.

política de Marx (escrita con posterioridad al surgimiento de la producción industrial a gran escala) argumenta implícitamente que lo que resulta central para la sociedad capitalista es su carácter direccionalmente dinámico, una dimensión de la vida social moderna que no puede fundamentarse adecuadamente en ningún ámbito diferenciado de la sociedad moderna. Intenta dar cuenta de esta dinámica delineando *otra* dimensión social de la sociedad capitalista. Éste es el significado fundamental de su análisis de la producción. Marx investiga la esfera de la sociedad civil, pero desde el punto de vista de las relaciones burguesas de *distribución*. Su análisis de la especificidad del trabajo en el capitalismo y de las relaciones capitalistas de *producción* alberga otro logro teórico: es un intento de hallar las bases y explicar la *dinámica histórica* de la sociedad capitalista. De ahí que el análisis de Marx del ámbito de la producción no deba entenderse en términos de "trabajo", ni utilizarse para privilegiar el "punto de vista de la producción" por encima de otras esferas de la vida social. (De hecho, él indica que la producción en el capitalismo no es un proceso puramente técnico regulado por las relaciones sociales, sino un proceso que incorpora tales relaciones, las determina y es determinado por ellas.) Dicho análisis debería entenderse más bien como un intento por aclarar la dimensión social históricamente dinámica de la sociedad capitalista. El análisis de la producción de Marx encierra el argumento implícito de que esta dimensión no puede abordarse en términos de Estado o sociedad civil. Por el contrario, la dinámica histórica del capitalismo avanzado permea y transforma crecientemente ambas esferas. Lo que se pone en cuestión, por tanto, no es la importancia relativa de "la economía" y "el Estado", sino la naturaleza de la mediación social en el capitalismo y la relación de esta mediación con la dinámica direccional característica de dicha sociedad.

### **"Trabajo", riqueza y constitución social**

Interpretar el valor principalmente como una categoría del modo de distribución mediado por el mercado —como lo hace el marxismo tradicional— implica que la categoría de valor de Marx y su concepción del trabajo creador de valor son idénticas a las de la economía política clásica. Hemos visto, sin embargo, que Marx distingue su análisis del de la economía política precisamente en lo que se refiere a la cuestión del trabajo creador de valor, y que critica a la economía política por conceptualizar el trabajo en el capitalismo como "trabajo" transhistórico. Esta distinción resulta fundamental ya que subraya las diferencias entre dos críticas sociales básicamente distintas. La significación de estas diferencias se hará más clara a medida que mi análisis exponga el papel que juega el "trabajo" en la crítica tradicional y perfile algunas de las implicaciones teóricas de dicho papel.

He afirmado que si el "trabajo" es el punto de partida de la teoría crítica, el modo de distribución y apropiación del trabajo y sus productos se convierte necesariamente en el centro de atención de la crítica<sup>67</sup>. Por un lado, las relaciones sociales que caracterizan al capitalismo se consideran extrínsecas al trabajo mismo (por ejemplo, las relaciones de propiedad); por otro lado, lo que se representa como la especificidad del trabajo en el capitalismo es en realidad la

---

67 Dobb plantea un ejemplo extremo: "Incluso de manera más esencial que en el caso de Ricardo, el interés [de Marx] residía en los movimientos de los principales ingresos de las clases de la sociedad, como clave de 'las leyes del movimiento en la sociedad capitalista', su análisis estaba principalmente destinado a revelarlos" (Dobb, M., *Political Economy and Capitalism*, pág. 23). Sin embargo, en el análisis de Marx, el problema del ingreso — la distribución entre las diversas clases de la sociedad del plusvalor creado por una de esas clases— se investiga en el Volumen 3 de *El Capital*, es decir, después de que se haya investigado la forma valor de la producción y su dinámica inmanente. Esta última representa el nivel lógico sobre el que se desarrollan las "leyes de movimiento". El primero es parte de un intento de indicar cómo esas "leyes" imperan a espaldas de los actores sociales —es decir, a pesar de que se mantengan desapercibidos del valor y su funcionamiento.



especificidad del modo en el que es distribuido<sup>68</sup>. Sin embargo, la teoría de Marx encierra una concepción bien distinta de las relaciones sociales básicas del capitalismo. Más aún, como veremos, lo que analiza como específico del trabajo en el capitalismo es lo que el marxismo tradicional atribuye al "trabajo", entendido transhistóricamente, como una actividad que media las interacciones de los seres humanos con la naturaleza. Por consiguiente, la crítica tradicional invierte al trabajo *per se* de una enorme significación para la sociedad humana y para la historia —y lo hace de un modo que, desde el punto de vista de la interpretación desarrollada en este libro, es esencialmente metafísica y oscurece el papel social específico que juega el trabajo en el capitalismo.

En primer lugar, la interpretación tradicional considera al "trabajo" como la fuente transhistórica de la riqueza social. Este supuesto subyace en interpretaciones como la de Joan Robinson, quien mantiene que, según Marx, la teoría del valor trabajo se cumplirá por sí misma bajo el socialismo<sup>69</sup>. Sin embargo, también caracteriza a posiciones como la de Dobb, que no adscribe validez transhistórica a la categoría de valor pero que la interpreta únicamente en términos de mercado. Esta posición, que considera que la categoría de valor remite a un modo *de distribución de la riqueza* históricamente determinado más que una *clase de la riqueza*, históricamente específica, resulta transhistórica en otro sentido, ya que postula implícitamente una correlación transhistórica entre el trabajo humano y la riqueza social; implica que la "forma valor" —el modo de distribución mediado por el mercado, en esta interpretación— sería superada en el socialismo y el trabajo humano inmediato en el proceso de producción continuaría siendo, necesariamente, la fuente de la riqueza social. A diferencia del enfoque de Marx en los *Grundrisse*, este tipo de análisis no cuestiona históricamente la "necesaria" conexión entre el trabajo humano inmediato y la riqueza social; tampoco aborda categorialmente el problema del potencial de creación de riqueza de la ciencia y la tecnología.

---

68 La crítica unilateral del modo de distribución raramente se ha reconocido como tal. Esto puede observarse, por ejemplo, en un artículo de Rudolf Hilferding —"Zur Problemstellung der theoretischen Ökonomie bei Karl Marx", *Die Neue SEIT*, 23, núm. 1, 1904-1905, págs. 101-112— en el que intenta aclarar las diferencias entre Marx y Ricardo. En el proceso critica a aquellos socialistas que, como Ricardo, están principalmente comprometidos con el problema de la distribución (pág. 103). Aún así, a pesar de las apariencias, la crítica de Hilferding no se apoya en el punto de vista de una crítica de la producción. Pone el énfasis en que, a diferencia de Marx, Ricardo no indaga sobre la forma de la riqueza en el capitalismo (pág. 10), considera las relaciones de producción como algo dado, natural e inmutable (pág. 109), y sólo estaba preocupado por la distribución (pág. 103). Sin embargo, sólo a primera vista puede parecer que esta posición es la misma que la que aquí se afirma. Un examen más detenido revelará que la interpretación de Hilferding es también básicamente la de una crítica del modo de distribución: su investigación de la forma de la riqueza no está relacionada con un examen de la producción, que él considera tan sólo en términos de relación entre personas y naturaleza (págs. 104-105). Por otro lado, interpreta la forma de la riqueza únicamente en términos de la forma que el producto asume socialmente *después* de que haya sido producido, en función de la autorregulación del mercado (pág. 105 y ss.). De aquí que Hilferding no tenga realmente una idea del valor como una forma social de la riqueza que difiera de la riqueza material. En vez de ello, considera el valor como una *forma de aparición* diferente de (una misma forma de) la riqueza (pág. 104). De manera similar, interpreta la ley del valor desde el punto de vista de los mecanismos del mercado y entiende las relaciones de producción sólo como las relaciones sociales de los productores privados —mediadas por el mercado e inconscientemente reguladas (págs. 105-110). Por último, y más tardíamente, Hilferding especifica y afina su acusación de que Ricardo sólo estaba interesado en la distribución, afirmando que está haciendo referencia al enfoque de Ricardo sobre la distribución de los productos en el orden existente, más que a la distribución de las personas en clases opuestas en las diversas esferas de la producción (pág. 110). En otras palabras, la crítica de Hilferding de que los socialistas enfatizan el problema de la distribución se dirige directamente contra aquellos preocupados por la justa distribución de bienes en el modo existente de producción. Esto lo hace desde un punto de vista que cuestiona la estructura de distribución burguesa pero no la estructura de la producción capitalista. Critica a una crítica cuantitativa de la distribución en nombre de una crítica cualitativa de las relaciones de distribución, pero malinterpreta la última en tanto crítica de las relaciones de producción.

69 Joan Robinson, *An Essay on Marxian Economics*, 2a ed., Londres, Melbourne y Toronto, 1967, pág. 23. Este tipo de malinterpretación del carácter histórico del valor en el análisis de Marx imposibilita una comprensión de la significación de esta categoría en la crítica de la economía política.

De aquí que la crítica marxiana de la producción capitalista se sitúe más allá de su horizonte. Esta posición ha causado una confusión considerable sobre porqué el trabajo por sí solo debería considerarse constitutivo de valor, y cómo la ciencia y la tecnología deberían ser teóricamente tenidas en cuenta.

Según este punto de vista, "el trabajo" se considera no sólo la fuente transhistórica de la riqueza, sino también lo que estructura principalmente la vida social. La relación entre los dos es evidente, por ejemplo, en la respuesta de Rudolf Hilferding a la crítica que Eugen Böhm-Bawerk hace de Marx. Hilferding escribe: "Marx parte de una consideración de la significación del trabajo como el elemento que constituye la sociedad humana y (...) determina, en último análisis, el desarrollo de la sociedad. Al hacerlo aprehende, con su principio del valor, el factor cuya cualidad y cantidad (...) controla causalmente la vida social"<sup>70</sup>.

Aquí "el trabajo" se ha convertido en el suelo ontológico de la sociedad —lo que constituye, determina y controla causalmente la vida social. Si, como mantiene la interpretación tradicional, el trabajo es la única fuente de riqueza y el elemento esencial constitutivo de la vida social en todas las sociedades, la diferencia entre sociedades diversas sólo podría mantenerse en función de las diferentes maneras en las que prevalece este elemento regulador —ya sea velada e "indirectamente" o (preferiblemente) abierta y "directamente". Como lo expresa Hilferding:

El horizonte del análisis económico está restringido a la particular época del desarrollo social (...) en la que los bienes se convierten en mercancías, es decir, en la que el trabajo y el poder de disponer de él no se han elevado conscientemente al principio regulador del metabolismo y la preeminencia sociales, sino que este principio impera inconsciente y automáticamente como un atributo material de las cosas.<sup>71</sup>

Este pasaje explicita una implicación crucial de las posiciones que caracterizan al trabajo en el capitalismo en términos de su carácter social indirecto y considera que el valor es una categoría de distribución. El "trabajo" es considerado el principio transhistórico regulador del "metabolismo social" y de la distribución del poder social. La diferencia entre el socialismo y el capitalismo, pues, aparte de la existencia de la propiedad privada de los medios de producción, se interpreta esencialmente como una cuestión de si el trabajo es reconocido como aquello que constituye y regula la sociedad —y consecuentemente tratado como tal— o si la regulación social acontece de una manera no consciente. En el socialismo, entonces, el principio ontológico de la sociedad aparece abiertamente, mientras que en el capitalismo está oculto.

Esta crítica desde el punto de vista del "trabajo" posee ciertas implicaciones para la cuestión de la relación entre forma y contenido. Decir que la categoría de valor expresa el modo no consciente, automático, en el que el "trabajo" prevalece en el capitalismo, supone decir que un contenido transhistórico y ontológico adopta distintas formas históricas en sociedades diversas. Helmut Reichelt aporta un ejemplo de esta interpretación, al escribir:

Donde, sin embargo, el *contenido* del valor y de la magnitud del valor sea conscientemente elevado a principio de la economía, la teoría marxiana habrá perdido su objeto de investigación, que sólo puede presentarse y aprehenderse como objeto *histórico* cuando se

---

70 Rudolf Hilferding, "Böhm-Bawerk's Criticism of Marx", en Paul M. Sweezy (ed.), "Karl Marx and the Close of His System " by Eugen Böhm-Bawerk and "Böhm-Bawerk's Criticism of Marx" by Rudolf Hilferding, New York, 1949, pág. 133 .

71 *Ibíd.*, pág. 133.

concibe ese contenido como el contenido de otras formas y por tanto puede describirse de manera separada de su forma histórica de aparición.<sup>72</sup>

Como Hilferding, Reichelt afirma que el contenido del valor en el capitalismo será, en el socialismo, "conscientemente elevado al principio de la economía". La "forma" (valor) es, así, completamente separable del "contenido" ("trabajo"). De aquí se sigue que la forma es una determinación no del trabajo sino del modo de su distribución social; no existe relación intrínseca, según esta interpretación, entre forma y contenido —ni podría haberla, dado el carácter presumiblemente transhistórico del último.

Esta interpretación de la relación entre forma y contenido es, al mismo tiempo, la de la relación entre apariencia y esencia. El valor, en el análisis de Marx, expresa y a la vez oculta una esencia social —en otras palabras, como modo de aparición, es "mistificador". En el marco de las interpretaciones fundadas en la noción de "trabajo", la función de la crítica es desmistificarlo (o desfetichizarlo) teóricamente, es decir, revelar que, a pesar de las apariencias, el trabajo es en realidad la fuente transhistórica de la riqueza social y el principio regulador de la sociedad. El socialismo, entonces, sería la "desmistificación" práctica del capitalismo. Como señala Paul Mattick, esta posición sostiene que "lo que acaba con el fin del capitalismo es tan sólo la *mistificación* de la organización social de la producción como una "ley del valor". Sus resultados *desmistificados* reaparecen en una economía conscientemente regulada"<sup>73</sup>. En otras palabras, cuando el "trabajo" es considerado como una esencia transhistórica de la vida social, la mistificación se entiende necesariamente como sigue: la forma históricamente transitoria que mistifica y ha de ser abolida (el valor) es independiente de la esencia transhistórica que oculta ("el trabajo"). La desmistificación, por tanto, se entiende como un proceso en el que aparece la esencia abierta y directamente. Sin embargo, como intentaré demostrar, los rasgos que he señalado de una crítica social desde el punto de vista del "trabajo" difieren radicalmente de los de la crítica madura de la economía política de Marx. Veremos que el trabajo es en realidad, de acuerdo con Marx, socialmente constitutivo y determinante pero *únicamente* en el capitalismo. Esto es debido a su carácter históricamente específico y no sólo porque sea una actividad que medie las interacciones materiales entre los seres humanos y la naturaleza. Lo que teóricos como Hilferding atribuyen al "trabajo" es, según el enfoque de Marx, una hipóstasis transhistórica de la especificidad del trabajo en el capitalismo. De hecho, en la medida en que el análisis de Marx de la especificidad del trabajo indica que lo que aparenta ser un terreno transhistórico y ontológico de la vida social se encuentra, en realidad, históricamente determinado, supone una crítica de la ontología social que caracteriza al marxismo tradicional.

El análisis de Marx de la especificidad del trabajo en el capitalismo supone también una aproximación a la relación entre la forma y el contenido social en el capitalismo diametralmente opuesta a su aproximación asociada con una crítica desde el punto de vista del "trabajo". Hemos visto que la noción de "trabajo" implica una concepción de la mistificación según la cual no existe ninguna relación intrínseca entre el "contenido" social y su forma mistificada. En el análisis de Marx, sin embargo, las formas de la mistificación (lo que él denominó el "fetichismo") *están* definitivamente relacionadas de manera intrínseca con su "contenido" —son tratadas como formas *necesarias* de aparición de una "esencia" que a la vez expresan y ocultan<sup>74</sup>. Las relaciones sociales determinadas por la mercancía, por ejemplo, se expresan, según Marx, necesariamente de manera fetichizada: las relaciones sociales aparecen

---

72 Helmut Reichelt, *Zur logischen Struktur*, pág. 145.

73 Paul Mattick, *Marx and Keynes: The Limits of the Mixed Economy*, Boston, 1969, pág. 32.

74 Véase la discusión de Marx de las formas valor relativas y equivalentes en *Capital*, vol. 1, págs. 138-163 [58-86].

"como lo que son, vale decir, no como relaciones sociales directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como relaciones propias de las cosas [sachliche] entre las personas y relaciones sociales entre las cosas."<sup>75</sup> En otras palabras, las formas sociales impersonales, cuasi-objetivas, expresadas por categorías tales como mercancía y valor no disfrazan simplemente las relaciones sociales "reales" del capitalismo (es decir, las relaciones de clase), las estructuras abstractas expresadas por esas categorías *son* más bien esas relaciones sociales "reales".

La relación entre forma y contenido en la crítica de Marx es, pues, necesaria, no contingente. La especificidad histórica del modo de aparición supone la especificidad histórica de lo que expresa, ya que lo que está históricamente determinado no puede ser el modo necesario de aparición de un "contenido" transhistórico. El análisis de Marx de la especificidad del trabajo en el capitalismo se encuentra en el núcleo de esta aproximación: el "contenido" (o "esencia") social, en el análisis de Marx, no es el "trabajo" sino una forma históricamente específica de trabajo.

Marx acusa a la economía política de haber sido incapaz de abordar la cuestión de la relación intrínseca necesaria entre forma y contenido social en el capitalismo: "nunca llegó siquiera a plantear la pregunta de por qué ese contenido adopta dicha forma; de por qué, pues, el trabajo se representa en el valor, de a qué se debe que la medida del trabajo conforme a su duración se represente en la magnitud de valor alcanzada por el producto del trabajo."<sup>76</sup> Su análisis de la especificidad del contenido históricamente determinado del trabajo en el capitalismo, ofrece el punto de partida para su respuesta a esa pregunta. Como más adelante discutiremos, el carácter del trabajo en el capitalismo, según Marx, es tal que debe existir en forma de valor (que, a su vez, aún aparece en otras formas). El trabajo en el capitalismo aparece necesariamente en modo tal que lo expresa tanto como lo oculta. Sin embargo, las interpretaciones que se basan en una noción transhistorizada e indiferenciada de "trabajo", implican una relación contingente entre ese "contenido" y la forma valor. Consecuentemente, dejan de ser capaces de tratar con la cuestión de la relación entre forma y contenido social del trabajo y del valor, como le ocurría a la economía política clásica.

En la crítica de Marx, la relación necesaria entre forma y contenido social indica que concebir la superación del capitalismo —su desmistificación real— de un modo que no implique una transformación del "contenido" que aparece necesariamente de manera mistificada es contrario a su análisis. Esto implica que la superación del valor y de las relaciones sociales abstractas asociadas con él son inseparables de la superación del trabajo creador de valor. La "esencia" aprehendida por el análisis de Marx no es la de la sociedad humana sino la del capitalismo. Dicha "esencia" ha de ser abolida, no realizada, en la superación de esa sociedad. Sin embargo, como hemos visto, cuando el trabajo en el capitalismo se hipostasía como "el trabajo", la superación del capitalismo es considerada en términos de liberación del "contenido" del valor de su forma mistificada y, por ello, permite a ese "contenido" ser "elevado conscientemente al principio de la economía". Esto es tan solo una expresión algo sofisticada de la oposición abstracta que he criticado anteriormente entre la planificación como principio del socialismo y el mercado como principio del capitalismo. No aborda ni lo que debería ser planificado, ni el grado en el que esa planificación es verdaderamente consciente y libre de los imperativos de la dominación estructural. La crítica unilateral del modo de distribución y la ontología social transhistórica del trabajo se encuentran relacionadas.

Al formular una crítica del trabajo en el capitalismo a partir del análisis de su especificidad histórica, Marx transformó la naturaleza de la crítica social fundada en la teoría del valor

---

75 *Ibíd.*, pág. 166 [89].

76 *Ibíd.*, pág. 174 [98].

trabajo de una crítica "positiva" en una "negativa". La crítica del capitalismo, situada en el punto de arranque de la economía política clásica —una noción transhistórica e indiferenciada del "trabajo"— y utilizada para probar la existencia estructural de la explotación es, desde el punto de vista de su forma, una crítica "positiva". Esta crítica de las condiciones sociales (explotación) y estructuras (el mercado y la propiedad privada) existentes se desarrolla sobre la base de lo que también existe de antemano ("el trabajo" en el modo de producción industrial). Esto pretende revelar que, a pesar de las apariencias, el trabajo es "de hecho" social y no privado, y que el beneficio está "de hecho" en función exclusivamente del trabajo. Esto se encuentra vinculado a una comprensión de la mistificación social según la cual no existe relación intrínseca entre lo que de verdad subyace a la sociedad capitalista ("el trabajo") y los tipos sociales de apariencia que la ocultan. Una crítica positiva —que critica lo que existe sobre la base de lo que también existe— apunta, en último término, a otra variación de la formación social capitalista existente. Veremos como la crítica marxiana del trabajo en el capitalismo provee las bases para una crítica negativa que critique aquello que está en la base de lo que puede ser, la cual apunte a la posibilidad de otra formación social. En este sentido (y sólo en este sentido reductivo y no en el sociológico), la diferencia entre los dos tipos de crítica social es una diferencia entre una crítica "burguesa" de la sociedad y una crítica de la sociedad burguesa. Desde el punto de vista de la crítica de la especificidad del trabajo en el capitalismo, la crítica desde el punto de vista del "trabajo" implica una visión del socialismo que supone la realización de la esencia de la sociedad capitalista.

### **La crítica de la sociedad desde el punto de vista del trabajo.**

Estos dos tipos de crítica social también se diferencian en sus dimensiones normativa e histórica. Como hemos visto, la afirmación de que Marx adoptó la teoría clásica del valor trabajo, la refinó y, de ese modo, demostró que el plusvalor (y, por tanto, el beneficio) estaba exclusivamente en función del trabajo, está fundada en una idea históricamente indiferenciada del "trabajo". Se da por supuesto que la suya es una crítica de los modos y las relaciones de distribución —un modo de distribución no consciente, "anárquico", y de la apropiación privada no manifiesta del plusvalor por la clase capitalista. La dominación social se concibe esencialmente en términos de dominación de clase. La superación del valor se entiende, así, en función de la abolición de un modo de distribución mediado, no consciente, posibilitando por ello un modo de vida social consciente y regulado racionalmente. La superación del plusvalor se concibe en términos de la abolición de la propiedad privada y, por tanto, de la expropiación por parte de una clase no productiva del plusvalor social general, creado por el trabajo únicamente: la clase obrera productiva podría entonces reapropiarse de los resultados de su propio trabajo colectivo<sup>77</sup>. En el socialismo, entonces, el trabajo emergería abiertamente como el principio regulador de la vida social, que ofrecería la base para la realización de una sociedad racional y justa, basada en principios generales.

Hemos visto que el carácter de esta crítica es esencialmente idéntico al de la primera crítica burguesa de la aristocracia terrateniente y de las sociedades más primitivas. Es una crítica normativa de los grupos sociales no productivos desde el punto de vista de los sectores que son "verdaderamente" productivos, convirtiendo a la "productividad" en el criterio de la valía social. Es más, puesto que presupone que la sociedad como un todo está constituida por el trabajo, identifica el trabajo (y por tanto a las clases obreras) con el interés general de la sociedad y considera los intereses de las clases capitalistas como particulares y opuestos a estos intereses generales. Como resultado, el ataque teórico a un orden social caracterizado como sociedad de clases, en el que los sectores no productivos juegan un importante papel

---

<sup>77</sup> Véase, por ejemplo, Dobb, M., *Political Economy and Capitalism*, págs. 76-78.

dominante, tiene el carácter de una crítica de lo particular en nombre de lo general<sup>78</sup>. Finalmente, puesto que el trabajo, según este punto de vista, constituye la relación entre la humanidad y la naturaleza, sirve como punto de vista desde el cual las relaciones sociales entre las personas pueden ser juzgadas: las relaciones que se encuentran en armonía con el trabajo y reflejan su significado fundamental son consideradas socialmente "naturales". La crítica social desde el punto de vista "del trabajo" es, por tanto, una crítica desde un punto de vista cuasi-natural: el de la ontología social. Es una crítica de lo artificial en nombre de la "verdadera" naturaleza de la sociedad. Así, la categoría de "trabajo" en el marxismo tradicional ofrece un punto de vista normativo para una crítica social en nombre de la justicia, la razón, la universalidad y la naturaleza.

El punto de vista del "trabajo" implica también una crítica histórica. Lo que hace esta crítica no es simplemente condenar las relaciones existentes, sino tratar de mostrar que éstas se vuelven crecientemente anacrónicas y que la realización de la buena sociedad se convierte en una posibilidad real con el desarrollo del capitalismo. Cuando el "trabajo" es el punto de partida de la crítica, el nivel histórico de desarrollo de la producción se considera determinante para la adecuación relativa de estas relaciones existentes, interpretadas en los términos del modo de distribución existente. La producción industrial no es el objeto de la crítica histórica, sino que se sitúa como la dimensión social "progresiva" que, crecientemente "trabada" por la propiedad privada y el mercado, servirá de base para la sociedad socialista<sup>79</sup>. La contradicción del capitalismo se considera una contradicción entre el "trabajo" y el modo de distribución, intencionadamente aprehendido por las categorías de valor y plusvalor. En este marco, el curso del desarrollo capitalista conduce al creciente anacronismo del mercado y de la propiedad privada —cada vez menos adecuados para las condiciones de la producción industrial— dando pie a la posibilidad de su abolición. El socialismo, así, encierra el establecimiento de un modo de distribución —planificación pública en ausencia de la propiedad privada— adecuado para la producción industrial.

Cuando el socialismo se interpreta como una transformación del modo de distribución que vuelve al modo industrial de producción *adecuado*, esta adecuación histórica es considerada implícitamente como la condición de la libertad general humana. Esta última queda, por tanto, fundamentada en el modo de producción industrial, una vez liberado de las trabas del "valor" (esto es, del mercado) y la propiedad privada. La emancipación, según esto, se basaría en el "trabajo" —se realizaría en una formación social en la que el "trabajo" ha desarrollado su carácter directamente social, emergiendo abiertamente como el elemento esencial de la sociedad. Por supuesto, esta idea está inseparablemente ligada a la de la revolución socialista como la "autorrealización" del proletariado: como elemento productivo de la sociedad, en el socialismo, la clase obrera se realiza a sí misma como clase universal.

La crítica histórica normativa fundada en el "trabajo" tiene, así, un carácter positivo: su punto de partida es una estructura ya existente del trabajo y de la clase que lo desempeña. La emancipación se realiza cuando una estructura de trabajo ya existente deja de ser respaldada por relaciones capitalistas y utilizada para satisfacer intereses particulares y pasa a estar sujeta al control consciente del interés común. Así, en el socialismo, será abolida la clase capitalista

---

<sup>78</sup> Este punto señala la relación interna de la economía política clásica y la crítica social de Saint-Simon. Algunos momentos de ambas complementan aspectos del pensamiento de Hegel. Mientras el análisis marxiano maduro del capitalismo conlleva una crítica inmanente que apunta más allá de la famosa tríada compuesta por la económica política británica, la teoría social francesa y la filosofía alemana, y las trata como tipos de pensamiento que permanecen en los límites de la civilización capitalista, la posición marxista tradicional que se discute aquí es, en algunos sentidos, su síntesis "crítica".

<sup>79</sup> Véase, por ejemplo, Karl Kautsky, *KarlMarx's oekonomische Lehren*, Stuttgart, 1906, págs. 262-263.

pero no la clase obrera; la apropiación privada del plusvalor y el modo mercantil de distribución serán históricamente negados, pero no la estructura de producción<sup>80</sup>.

Sin embargo, desde el punto de vista de una crítica del carácter específico del trabajo en el capitalismo, la crítica de una dimensión de la formación social existente teniendo a otra de sus dimensiones existentes como referente —es decir, la crítica del modo de distribución desde el punto de vista de la producción industrial— presenta serias debilidades y consecuencias. Más que apuntar más allá de la formación social capitalista, la crítica positiva tradicional, abordada desde el punto de vista del "trabajo", hipostasía y proyecta sobre todas las historias y sociedades las formas de la riqueza y del trabajo históricamente específicas del capitalismo. Esta proyección impide la consideración de la especificidad de una sociedad en la que el trabajo juega un papel constitutivo único y vuelve poco clara la naturaleza de la posible superación de esa sociedad. La diferencia entre los dos modelos de crítica social es una diferencia entre un análisis crítico del capitalismo como modo de explotación y dominación de clase *en la sociedad moderna* y un análisis crítico de *la propia forma de la sociedad moderna*.

Los diferentes modos de entender el capitalismo llevan implícitas distintas aproximaciones a la dimensión normativa de la crítica. Por ejemplo, mi afirmación de que una crítica fundada en el "trabajo" encierra una proyección transhistórica de lo que es específico del capitalismo implica, a otro nivel, una reconsideración histórica de las nociones de razón, universalidad y justicia, que sirven como punto de partida normativo a esa crítica. En el marco de la crítica positiva del capitalismo, estos conceptos (históricamente expresados como los ideales de las revoluciones burguesas) representan un momento no capitalista de la sociedad moderna, a causa de que los intereses particulares de la clase capitalista no se han realizado en la sociedad capitalista pero, presumiblemente, se verán realizados en el socialismo. Así, el socialismo es considerado el portador de la realización social general de los ideales de la sociedad moderna y, en ese sentido, representa la realización completa de dicha sociedad. En la Segunda Parte de este trabajo afirmaré que las ideas de razón, universalidad y justicia, tal como las entienden tanto la crítica social marxista tradicional, como las críticas sociales burguesas anteriores, no representan un momento no capitalista de la sociedad moderna, sino que deben entenderse en términos del tipo de constitución social que el trabajo lleva a efecto en el capitalismo. De hecho, la misma oposición que caracteriza a la crítica tradicional —entre universalidad abstracta y particularidad concreta— no enfrenta a los ideales que apuntan más allá del capitalismo y a la realidad de esa sociedad, sino que, como oposición, es más bien un rasgo de esa sociedad y está en la base misma de su modo de constitución social mediado por el trabajo.

Afirmar que estas concepciones normativas pueden estar en relación con el modo de constitución social característico de la sociedad capitalista, y que en realidad no apuntan más allá de los límites de la formación social capitalista, no significa que sean imposturas que disfracen ideológicamente los intereses de la clase capitalista, o que el vacío entre estos ideales y la realidad de la existencia capitalista no tenga un significado emancipador. Quiere decir, por contra, que este vacío y el tipo de emancipación implícitamente asociada a él se mantienen dentro de los límites del capitalismo. Lo que se está poniendo en cuestión es el grado de compromiso de la crítica con el capitalismo —ya sea éste entendido como un tipo de sociedad o simplemente como un modo de dominación de clase, e incluso si los valores y las concepciones sociales son tratados más desde el punto de vista de una teoría de la constitución social que en términos funcionalistas (o idealistas). La idea de que estas concepciones normativas representan un momento no capitalista de la sociedad moderna y la idea de que son

---

80 Véase Dobb, M., *Political Economy and Capitalism*, págs. 75-79. Más adelante retomaré la idea de las fuerzas productivas como fundamento de la crítica, pero contextualizada por un intento de perfilar una crítica negativa cuyo punto de vista no es la producción tal cual es sino como podría ser.

meras imposturas comparten una comprensión común del capitalismo como modo de explotación y dominación de clase en la sociedad moderna.

A diferencia de la crítica tradicional, la crítica social del carácter específico del trabajo en el capitalismo es una teoría de las determinadas formas estructuradas por, y estructurantes de, la práctica social que constituyen a la sociedad moderna en sí. Es un intento de comprender la especificidad de la sociedad moderna al fundamentar tanto los ideales como la realidad de dicha sociedad en esas formas sociales, y evitar la posición ahistórica que sostiene que los ideales de la sociedad burguesa llegarán a su plena realización en el socialismo, tanto como su opuesto antinómico —la idea de que los ideales de la sociedad burguesa son imposturas. Esta teoría de la constitución social es la base de la crítica negativa que comentaré más adelante. Intentaré ubicar la posibilidad de la crítica teórica y práctica no en el espacio vacío entre los ideales y la realidad de la sociedad moderna capitalista, sino en la naturaleza contradictoria de la clase de mediación social que constituye esa sociedad.

El aspecto normativo de la crítica tradicional está intrínsecamente relacionado con su dimensión histórica. La noción de que los ideales de la sociedad moderna representan un momento no capitalista de esa sociedad, corre en paralelo a la idea de que existe una contradicción estructural entre el modo industrial de producción fundado en el proletariado, como un momento no capitalista de la sociedad moderna, y el mercado y la propiedad privada. Ésta adopta el "trabajo" como el punto de partida de su crítica y muestra la ausencia de una concepción de la especificidad histórica de la riqueza y el valor en el capitalismo. Por tanto, implica que el mismo tipo de riqueza, que en el capitalismo es expropiada por una clase de propietarios, en el socialismo sería colectivamente apropiada y regulada de modo consciente. Por el mismo motivo sugiere que, en el socialismo, el modo de producción sería esencialmente el mismo que en el capitalismo: el proletariado y su trabajo llegarían a "autorrealizarse" en el socialismo.

La idea de que el modo de producción es intrínsecamente independiente del capitalismo implica una comprensión lineal y unidimensional del progreso técnico —"el progreso del trabajo"— que, a su vez, se equipara frecuentemente con el progreso social. Esta concepción difiere considerablemente de la posición de Marx según la cual el modo industrial de producción determinado por el capital elevó en gran medida el poder productivo de la humanidad, pero de manera alienada: por tanto, este poder incrementado también domina a los individuos trabajadores y destruye la naturaleza<sup>81</sup>.

La diferencia entre los dos tipos de crítica se hace también evidente en las diferentes maneras de concebir el modo de dominación social fundamental característico del capitalismo. La crítica social desde el punto de vista del "trabajo" entiende ese modo de dominación esencialmente en términos de dominación de clase, asentada en la propiedad privada de los medios de producción. La crítica social del trabajo en el capitalismo, sin embargo, caracteriza el modo fundamental de dominación en esa sociedad como un modo estructural de dominación abstracta e impersonal que subyace tras la dinámica histórica del capitalismo. Esta aproximación fundamenta ese modo abstracto de dominación en las formas sociales históricamente específicas del valor y el trabajo productor de valor.

La última lectura de la teoría crítica del capitalismo de Marx ofrece una base para una crítica de la dominación abstracta de mayor alcance —de la dominación de las personas por su trabajo— y, correlativamente, para una teoría de la constitución social de una vida social caracterizada por una dinámica direccional intrínseca. En manos del marxismo tradicional, sin embargo, la crítica es aplanada y reducida a una crítica del mercado y de la propiedad privada, que proyecta en el socialismo la clase de trabajo y de producción característicos del capitalismo. El desarrollo del "trabajo", según esta teoría tradicional, ha alcanzado su punto

---

81 Marx, K., *Capital*, vol. I., pág. 638 [613].



final histórico en la producción industrial; una vez que el modo de producción industrial sea liberado de los grilletes del mercado y de la propiedad privada, el "trabajo" se convertirá por sí mismo en el principio cuasi-constitutivo natural de la sociedad.

Como se ha señalado, el marxismo tradicional y las críticas burguesas tempranas comparten, paradójicamente, una idea del progreso histórico como movimiento hacia lo "naturalmente" humano, hacia la posibilidad de que lo ontológicamente humano (por ejemplo, la Razón, el "trabajo") se autorrealice y prevalezca sobre la artificialidad existente. Según esto, entonces, la crítica social fundada en el "trabajo" está sujeta a la crítica que Marx operó, en ciertos aspectos, con la Ilustración, aunque de manera general, y con la economía política clásica en particular: "Los economistas tienen una singular manera de proceder. No hay para ellos más que dos tipos de instituciones: las artificiales y las naturales. Las instituciones del feudalismo son instituciones artificiales, las de la burguesía, naturales (... ) Henos aquí, entonces, con que hubo historia, pero ahora ya no la hay."<sup>82</sup> Lo que se ve como una institución natural, por supuesto, no es lo mismo para "los economistas" y para la teoría marxista tradicional. El modo de pensar, sin embargo, es el mismo: ambos naturalizan lo que es históricamente específico y socialmente constituido, y ven la historia como un movimiento hacia la realización de lo que consideran "naturalmente humano".

Como hemos visto, las interpretaciones de las relaciones determinantes del capitalismo en términos del mercado autorregulado y de la propiedad privada de los medios de producción se basan en una concepción de la categoría marxiana de valor que se mantiene enclaustrada en el marco de la economía política clásica. Consecuentemente, este tipo de teoría social crítica, en sí misma —la crítica social desde el punto de vista del "trabajo"—, se mantiene encerrada en ese marco. Por supuesto, difiere en algún aspecto de la economía política: por ejemplo, no acepta el modo burgués de distribución como punto final y lo pone históricamente en cuestión. Sin embargo, el ámbito de la distribución se mantiene en el centro de su interés crítico. Si bien la forma del trabajo (por tanto, de la producción) es el objeto de la crítica de Marx, para el marxismo tradicional la fuente transhistórica de la riqueza y la base para la constitución social es un "trabajo" no examinado. El resultado no es una *crítica de la economía política* sino una *economía política crítica*, es decir, una crítica del modo de distribución solamente. Es una crítica que, en términos de su tratamiento del trabajo, se merece el nombre de "marxismo ricardiano"<sup>83</sup>. El marxismo tradicional sustituye la crítica del modo de producción y de distribución de Marx por una crítica del modo de distribución exclusivamente, y su teoría de la autoabolição del proletariado con una teoría de la autorrealización del mismo. La diferencia entre los dos tipos de crítica es una diferencia profunda: lo que en el análisis de Marx es el objeto central de la crítica del capitalismo se convierte, en el marxismo tradicional, en la base social de la libertad.

Esta "reversión" no puede explicarse adecuadamente en referencia al método exegético —por ejemplo, la afirmación de que los escritos de Marx no habían sido interpretados adecuadamente en la tradición marxista. Requiere una explicación social e histórica que debe desarrollarse a dos niveles. Primero, debería tratar de fundamentar teóricamente la posibilidad de la crítica tradicional del capitalismo. Por ejemplo, podría, siguiendo el procedimiento de Marx, intentar asentar la posibilidad de esa teoría en las formas en las que las relaciones sociales del capitalismo se manifiestan. Más adelante avanzaré en esta dirección mostrando cómo el carácter históricamente específico del trabajo en el capitalismo es tal, según Marx, que aparenta ser "trabajo" transhistórico. Un paso más allá —que en esta obra únicamente

---

82 *Ibid.*, pág. 175n35 [99n33].

83 Para una crítica más extensa de lo que se llama "ricardianismo de izquierdas" véase Hans Georg Backhaus, "Materialien zur Rekonstruktion der Marxschen Werttheorie", *Gesellschaft: Beiträge zur Marxschen Theorie*, Frankfurt, núm. 1 (1974), núm. 3 (1975) y núm. 11 (1978).

indicaré— mostraría aún cómo las relaciones de distribución pueden convertirse en el foco exclusivo de una crítica social. Esto se llevaría a efecto desplegando las implicaciones de la relación entre los volúmenes 1 y 3 de *El Capital*. El análisis de Marx de las categorías de valor y capital se dirige a las relaciones sociales subyacentes en el capitalismo, sus relaciones fundamentales de producción; su análisis de las categorías de precios de producción y ganancia se centra en las relaciones de distribución. Las relaciones de producción y de distribución están relacionadas pero no son idénticas. Marx indica que las relaciones de distribución son categorías de la experiencia cotidiana inmediata, formas manifiestas de las relaciones de producción que expresan y ocultan a la vez esas relaciones de tal manera que puede llevar a tomar la primera por la última. Cuando el concepto marxiano de relaciones de producción se interpreta únicamente en términos de modo de distribución, como en el marxismo tradicional, las formas manifiestas se toman por el todo. Este malentendido sistemático, que tiene sus raíces en determinadas modos de aparición de las relaciones sociales capitalistas, es de lo que Marx trata de dar cuenta con su noción de "fetichismo".

En segundo lugar, al haber establecido la posibilidad de tal "economía política crítica" en los modos de aparición de las propias relaciones sociales (en lugar de atribuirla a un pensamiento confuso), se podrían intentar aclarar las condiciones históricas de la emergencia de esta modalidad de pensamiento<sup>84</sup>. Muy probablemente, un elemento importante en esta tentativa sería un análisis de la formulación y apropiación de la teoría social a finales del siglo XIX y principios del XX por los movimientos obreros en su lucha por autoconstituirse, conseguir reconocimiento y llevar a efecto cambios sociales y políticos. Está claro que la posición que hemos señalado anteriormente busca afirmar la dignidad del trabajo y contribuye a la realización de una sociedad en la que la importancia esencial del trabajo es reconocida en términos morales y materiales. Esta posición sitúa al trabajo humano inmediato en el proceso de producción como la fuente transhistórica de la riqueza y, por tanto, concibe la superación del valor, no en función de la superación del trabajo humano inmediato en la producción, sino en términos de una afirmación social no misticada del trabajo humano inmediato. El resultado es una crítica de la desigual distribución de la riqueza y el poder y de la falta de reconocimiento social para la significación única del trabajo humano inmediato como elemento de la producción —más que una crítica de ese trabajo y un análisis de la posibilidad histórica de que sea abolido. Esto, sin embargo, es comprensible: en el proceso de formación y consolidación de las clases obreras y sus organizaciones, la cuestión de su autoabolição y del trabajo que desempeñan difícilmente podría haber sido un tema central. La noción de autorrealización del proletariado, fundada en una afirmación del "trabajo" como la fuente de la riqueza social, resultaba adecuada a la inmediatez de ese contexto histórico, como lo era la crítica del mercado libre y la propiedad privada relacionada con ella. Esta idea, sin embargo, se proyectaba hacia el futuro como una determinación del socialismo, implicaba la existencia desarrollada del capital más que su abolición.

Para Marx, la abolición del capital es la precondition necesaria de la dignidad del trabajo, puesto que tan sólo entonces podría generalizarse socialmente otra estructura del trabajo social,

---

84 Aunque el procedimiento que se propone supondría una utilización del análisis de Marx para examinar el marxismo, posee únicamente un parecido más bien superficial con la idea de Karl Korsch de aplicación de "el principio del materialismo dialéctico de Marx (...) a la historia completa del marxismo" (*Marxism and Philosophy*, traducción de Fred Halliday, New York y Londres, 1970, pág. 65). Korsch no hace uso de la dimensión epistemológica de *El Capital*, en la que los tipos de pensamiento están relacionados con las formas de la relación social en el capitalismo. Tampoco está interesado principalmente en la cuestión del carácter sustantivo de la crítica social —la crítica de la producción y distribución, como opuesta a la de la distribución únicamente. El procedimiento de Korsch es aún más extrínseco: busca establecer una correlación entre los períodos revolucionarios y una crítica social más radical y holística, y entre los períodos no revolucionarios y una crítica social fragmentada, más académica y pasiva (Ibíd. págs. 56-67).

otra relación entre trabajo y el ocio, y otros tipos de trabajo individual. La posición tradicional otorga la dignidad al trabajo fragmentado y alienado. Podría muy bien ser el caso que esta dignidad, que se encuentra en el corazón de los movimientos obreros, hubiera sido importante para la autoestima de los trabajadores y un factor importante en la democratización y humanización de las sociedades capitalistas industrializadas. La ironía de esta posición, sin embargo, es que implícitamente sitúa la perpetuación de tal trabajo y del crecimiento intrínsecamente relacionado con él, como algo necesario para la existencia humana. Aunque Marx veía la superación histórica del "mero obrero" como una precondition para la realización del ser humano completo<sup>85</sup>, lo que implica la posición tradicional es que el ser humano completo ha de realizarse como "mero obrero".

La interpretación presentada en esta obra también debe entenderse de modo histórico. La crítica del capitalismo fundada en un análisis de la especificidad de las formas del trabajo y la riqueza de esta sociedad deberían ser tenidas en cuenta en el contexto de los desarrollos históricos señalados en el Capítulo 1, que han revelado la inadecuación de las interpretaciones tradicionales. Como he intentado aclarar, mi crítica del marxismo tradicional no es únicamente retrospectiva: busca validarse por medio del desarrollo de una aproximación que evite los defectos y trampas del marxismo tradicional y basar la interpretación tradicional de las categorías en su propia interpretación categorial. De este modo, comenzaría a fundamentar su propia posibilidad socialmente.

### **Trabajo y totalidad: Hegel y Marx**

Ahora debo, de nuevo, dar un salto adelante para perfilar este breve examen de los supuestos fundamentales del marxismo tradicional. Recientemente se ha producido una considerable discusión crítica acerca de la condición del proletariado como Sujeto de la historia y sobre el concepto de totalidad en el marxismo —es decir, de las consecuencias políticamente problemáticas de situar este concepto afirmativamente como punto de partida de una crítica social<sup>86</sup>. El significado y la importancia de ambas concepciones en el análisis de Marx están intrínsecamente ligados a la cuestión de la relación de su crítica madura con la filosofía de Hegel. Una discusión por extenso de este punto excede, de lejos, los límites de esta obra, pero sí resulta necesario realizar un somero esbozo de esa relación, reinterpretada a la luz de la discusión previa. Comentaré brevemente la idea del sujeto de Marx y su concepto de totalidad tal y como están implícitos en este análisis de la especificidad del trabajo en el capitalismo, y contrastaré estos conceptos con los que se encuentran implícitos en la crítica tradicional fundada en el "trabajo".

Hegel intenta superar la clásica dicotomía teórica de sujeto y objeto con su teoría de que toda la realidad, tanto natural como social, subjetiva como objetiva, está constituida por la práctica —más específicamente, por la práctica objetivante del *Geist* [Espíritu], el Sujeto histórico mundial. El *Geist* constituye la realidad objetiva por medio de un proceso de externalización o auto-objetivación y, en este proceso, se constituye reflexivamente a sí mismo. Puesto que tanto la objetividad como la subjetividad están constituidas por el despliegue dialéctico del *Geist*, ambas son de una misma sustancia más que necesariamente dispares: ambas son momentos de un todo general que es sustancialmente homogéneo, una totalidad.

---

85 Marx, K., *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, traducción de Martin Nicolaus, Londres, pág. 708 [2: 232].

86 Para una muy buena discusión de esta problemática en el marxismo occidental véase Martín Jay, *Marxism and Totality*, Berkeley y Los Ángeles, 1984.

Para Hegel, por tanto, el *Geist* es simultáneamente subjetivo y objetivo —es el sujeto-objeto idéntico, la "sustancia" que es al mismo tiempo "sujeto": "la *sustancia* viviente es, aún más, ese Ser que es realmente *Sujeto* o, lo que es lo mismo, que es verdaderamente real tan sólo en la medida en que él mismo es el movimiento de posicionamiento, o la mediación del proceso de devenir distinto de sí mismo consigo mismo"<sup>87</sup>.

El proceso por el que esta sustancia/Sujeto automotriz, el *Geist*, constituye la objetividad y la subjetividad al desdoblarse dialécticamente es un proceso histórico, fundamentado en las contradicciones internas de la totalidad. Ese proceso histórico de auto-objetivación, según Hegel, es un proceso de auto-alienación y lleva, en último término, a la reapropiación por el *Geist* de lo que ha sido alienado en el curso de su desdoblamiento. Es decir, el desarrollo histórico tiene un punto final: la autorrealización del *Geist* como Sujeto totalizante y totalizado.

En un brillante ensayo, "Reificación y conciencia del proletariado", Georg Lukács intenta adoptar la teoría de Hegel en un sentido "materialista", restringiendo su validez a la realidad social con el fin de situar la categoría de práctica en el centro de una teoría social dialéctica. La apropiación de Hegel por parte de Lukács resulta central para su intento teórico general de formular una crítica del capitalismo adecuada al capitalismo del siglo XX. En este contexto, Lukács adopta la caracterización de la sociedad moderna de Max Weber en términos de un proceso histórico de racionalización, e intenta insertar este análisis en el marco del que realiza Marx del capitalismo. Lo hace situando el proceso de racionalización en el análisis de Marx de la forma mercancía como el principio básico estructurador de la sociedad capitalista. De esta manera, Lukács busca mostrar que el proceso de racionalización está socialmente constituido, que se desarrolla de un modo no lineal y que lo que Weber describió como la "jaula de hierro" de la vida moderna no es necesariamente concomitante con ninguna clase de sociedad "post-tradicional", sino que se encuentra en función del capitalismo —y de aquí que pueda ser transformado. Así, al incorporarlo al marco de una concepción más amplia del capitalismo, Lukács responde al argumento de Weber de que las relaciones de propiedad no son el elemento estructurante fundamental de la sociedad moderna.

Algunos aspectos de la argumentación de Lukács resultan verdaderamente ricos y prometedores. Al caracterizar a la sociedad capitalista en términos de racionalización de todos los ámbitos de la vida y fundamentar estos procesos en la forma mercancía de las relaciones sociales, Lukács apunta implícitamente a una concepción del capitalismo más profunda y extensa que la de un sistema de explotación fundado en la propiedad privada. Más aún, por medio de su apropiación materialista de Hegel, Lukács explicita la idea de que las categorías de Marx representan un potente intento de superación del clásico dualismo sujeto-objeto. Hacen referencia a tipos estructurados de prácticas sociales que son simultáneamente clases de objetividad y subjetividad. Esta aproximación permite un análisis de las formas en las que las estructuras sociales históricamente específicas constituyen, y a la vez son constituidas, por la práctica. Como señalaré más adelante en este trabajo, este enfoque apunta, además, hacia una teoría de las modalidades de pensamiento y su transformación en el capitalismo que elude el reduccionismo materialista implícito en el modelo base-superestructura, tanto como el idealismo de muchos modelos culturalistas. Sobre la base de esta aproximación, Lukács analiza críticamente el pensamiento y las instituciones de la sociedad burguesa, así como al marxismo determinista de la Segunda Internacional.

Aún así, por muy brillante que sea, el intento de Lukács de reconceptualizar el capitalismo es profundamente inconsistente. Aunque su aproximación apunta más allá del marxismo tradicional, se mantiene ligado a algunos de sus presupuestos teóricos básicos. Su apropiación materialista de Hegel analiza la sociedad como una totalidad constituida por el trabajo, pero

---

87 G. W. F. Hegel, Prefacio a la *Phenomenology*, en Walter Kaufmann (ed.), *Hegel: Texts and Commentary*, Garden City, N. Y., 1966, pág. 28 (traducción corregida, la cursiva es nuestra).

según la concepción tradicional. Esta totalidad, según Lukács, queda oculta por el carácter fragmentado y particularista de las relaciones sociales burguesas y encontrará en el socialismo su abierto desarrollo. La totalidad, entonces, constituye el punto de vista de su análisis crítico de la sociedad capitalista. De modo relacionado, Lukács identifica el proletariado, en términos hegelianos "materializados", como el sujeto-objeto idéntico del proceso histórico, como el Sujeto histórico constituyente del mundo social y de sí mismo a través del trabajo. Al abolir el orden capitalista, este Sujeto histórico se realizaría a sí mismo<sup>88</sup>.

Sin embargo, la idea de que el proletariado encarna un posible modo post-capitalista de vida social sólo tiene sentido si se define el capitalismo esencialmente en términos de propiedad privada de los medios de producción, y si se considera al "trabajo" como el fundamento de la crítica. En otras palabras, aunque el análisis de Lukács implica que el capitalismo no puede ser definido en términos tradicionales si su crítica ha de resultar adecuada como teoría crítica de la modernidad, precisamente al continuar considerando en esos términos tradicionales el fundamento de la crítica socava su perspectiva implícita.

Una discusión más completa del enfoque de Lukács mostraría en detalle cómo la naturaleza de su apropiación materialista de Hegel aborta el intento de analizar los procesos históricos de racionalización en términos de la forma mercancía. Más que emprender directamente esta discusión, sin embargo, me gustaría indicar tan sólo una importante diferencia entre la aproximación de Lukács y la de Marx. La lectura de Lukács, en particular su identificación del proletariado con el sujeto-objeto idéntico, ha sido frecuentemente identificada con la posición de Marx<sup>89</sup>. Sin embargo, su concepción del sujeto-objeto idéntico es tan distante de la aproximación teórica de Marx como la teoría del valor trabajo de Ricardo. La crítica de Marx de la economía política está fundada en un conjunto de presupuestos muy diferentes de los que subyacen en la lectura de Lukács. En *El Capital*, Marx intenta de hecho explicar social e históricamente lo que Hegel parece aprehender con su concepto de *Geist*. Sin embargo, su enfoque difiere fundamentalmente del de Lukács, es decir, de un enfoque que concibe la totalidad afirmativamente, como el fundamento de la crítica, e identifica el sujeto-objeto idéntico de Hegel con el proletariado. Las diferencias entre la crítica histórica de Hegel por Marx y la apropiación materialista de Lukács remiten directamente a las diferencias entre los dos tipos de crítica social que hemos investigado, diferencias que suponen consecuencias de largo alcance para los conceptos de totalidad y de proletariado, así como, de manera más general, para una comprensión del carácter básico del capitalismo y de su negación histórica.

La naturaleza de la crítica que Marx hace de Hegel es muy distinta en su teoría de madurez de lo que había sido en sus primeros trabajos<sup>90</sup>. Abandona el proceder feuerbachiano de inversión de sujeto y objeto como lo había hecho en la *Crítica de la filosofía del derecho de*

---

88 Georg Lukács, "Reification and the Consciousness of the Proletariat", en *History and Class Consciousness*, traducción de Rodney Livingstone, Londres, 1971, págs. 102-121, 135, 145, 151-153, 162, 175, 197-200. Para una muy buena discusión sobre este ensayo véase Andrew Arato y Paul Breines, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, New York, 1979, págs. 111-160.

89 Véase, por ejemplo, Paul Piccone, "General Introduction", en Andrew Arato y Eike Gebhardt (eds.), *The Essential Frankfurt School Reader*, New York, 1978, pág. XVII.

90 Como se hará evidente en el curso de este trabajo, mi interpretación rechaza aquellas lecturas, como la de Althusser, que sitúan una brecha entre los primeros trabajos de Marx como "filosóficos" y sus trabajos tardíos como "científicos". También rechaza, sin embargo, la reacción humanista al neo-objetivismo estructuralista, que no reconoce los importantes cambios que presenta el desarrollo del análisis crítico de Marx. En los primeros trabajos, las categorías de Marx son aún transhistóricas, sin embargo, aunque sus primeros intereses siguen ocupando un lugar central en sus últimos trabajos —su análisis de la alienación, por ejemplo— aquí se muestran historizados y, por tanto, transformados. La centralidad de la especificidad histórica de las formas sociales en los trabajos maduros de Marx, acompañada de su crítica de las teorías que transhistorizan esta especificidad, indican que las categorías de los primeros trabajos no pueden ser directamente identificadas con, o utilizadas para aclarar, las de la crítica de la economía política.

Hegel (1843). Tampoco trata al trabajo transhistóricamente como en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* donde afirma que Hegel convirtió el trabajo en metafísico tratándolo como el trabajo del Concepto. En *El Capital* (1867), Marx no invierte simplemente los conceptos de Hegel de una manera "materialista" sino que, en un esfuerzo por dar cuenta de la peculiar naturaleza de las relaciones sociales en el capitalismo, analiza, para la sociedad capitalista, la validez social de, precisamente, esos conceptos idealistas hegelianos que anteriormente había tildado de inversiones mistificadas. De este modo, mientras en *La sagrada familia* (1845) Marx critica el concepto filosófico de "sustancia" y, en particular, la concepción de Hegel de la "sustancia" como "Sujeto"<sup>91</sup>, al comienzo de *El Capital* él mismo hace uso de la categoría de "sustancia". Se refiere al valor como poseedor de una "sustancia", que identifica con el trabajo humano abstracto<sup>92</sup>. Marx deja así de considerar la "sustancia" simplemente como una hipóstasis teórica para pasar a concebirla como un atributo de las relaciones sociales mediadas por el trabajo, como la expresión de una determinada realidad social. En *El Capital*, al desplegar lógicamente las formas mercancía y dinero desde sus categorías de valor de uso, valor y "sustancia", investiga la naturaleza de esa relación social. Sobre esa base, Marx comienza a analizar la compleja estructura de las relaciones sociales expresadas por la categoría de capital. Inicialmente determina el capital en términos de valor —lo describe en términos categoriales como valor que se autovaloriza. En este punto de su exposición, Marx describe su concepto de capital en unos términos que remiten claramente al concepto de *Geist* de Hegel:

El valor pasa constantemente de una forma a la otra, sin perderse en ese movimiento, convirtiéndose así en un sujeto automático. (...) Pero, en realidad, el valor se convierte aquí en el *sujeto de un proceso en el cual*, cambiando continuamente las formas de dinero y 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*. (...) Como *sujeto* dominante de tal proceso, en el cual ora adopta la forma dineraria o la forma mercantil, ora se despoja de ellas pero conservándose y extendiéndose en esos cambios, el valor necesita ante todo una forma autónoma, en la cual se compruebe su identidad consigo mismo.<sup>93</sup>

Así, Marx caracteriza explícitamente el capital como la sustancia automotriz que es el Sujeto. Al hacerlo, Marx sugiere que un Sujeto histórico en sentido hegeliano existe realmente en el capitalismo, pero aún así no lo identifica con ningún sector social, como el proletariado, ni con la humanidad, sino que lo analiza en términos de la estructura de las relaciones sociales constituidas por un tipo de práctica objetivadora y aprehendida por la categoría de capital (y por tanto de valor). Su análisis sugiere que las relaciones sociales que caracterizan al capitalismo son de una clase muy peculiar —poseen los atributos que Hegel otorgó al *Geist*. En este sentido, entonces, existe en el capitalismo un sujeto histórico tal como lo concibió Hegel.

De las determinaciones preliminares del concepto de capital de Marx debería quedar claro que éste no puede entenderse adecuadamente en términos materiales y físicos, esto es, desde el punto de vista del *stock* de edificios, materiales, máquinas y dinero propiedad de los capitalistas; sino que se refiere a una forma de las relaciones sociales. Aún así, incluso entendido en términos sociales, el párrafo anteriormente citado indica que la categoría marxiana de capital no puede ser aprehendida por completo en términos de propiedad privada,

---

91 Marx, K., *The Holy Family*, en Lloyd D. Easton y Kurt H. Guddat (eds.), *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, Garden City, New York, 1967, págs. 369-373 [61-65].

92 Marx, K., *Capital*, vol. 1, pág. 128 [47].

93 *Ibíd.*, pág. 255-256 [188] (traducción corregida, la cursiva es mía).

de la explotación y dominación del proletariado por la burguesía. Marx, al sugerir que lo que Hegel buscó conceptualizar con su concepto de *Geist* debería entenderse en términos de las relaciones sociales expresadas por la categoría de capital, está afirmando que las relaciones sociales que caracterizan al capitalismo tienen un carácter histórico y dialéctico peculiar, que no puede ser conceptualizado adecuadamente sólo en términos de clase. También sugiere que estas relaciones constituyen la base social para la propia concepción de Hegel. Ambos momentos indican un giro en la naturaleza de la teoría crítica de Marx —por tanto también en la naturaleza de su crítica materialista de Hegel— de importantes implicaciones para su tratamiento del problema epistemológico de la relación entre sujeto y objeto, la cuestión del Sujeto histórico y la idea de totalidad.

La interpretación que Marx hace del Sujeto histórico en referencia a la categoría de capital, indica un cambio de una teoría de las relaciones sociales entendida esencialmente en términos de relaciones de clase a una teoría de las clases de mediación social expresadas por categorías como valor y capital. Esta diferencia está relacionada con la distinción entre los dos tipos de crítica social que he discutido en este capítulo, es decir, con la diferencia entre una concepción del capitalismo como sistema de explotación y dominación de clase en la sociedad moderna, por un lado; y como constituyendo el propio tejido de la sociedad moderna, por otro. El "Sujeto", para Marx, es una determinación conceptual de ese tejido. Como hemos visto, la diferencia entre el concepto idealista del Sujeto de Hegel y lo que Marx presenta como el "núcleo racional" materialista de ese concepto no es que el primero sea abstracto y suprahumano, mientras que el último sea concreto y humano. De hecho, en la medida en que la noción hegeliana de Sujeto posee validez social e histórica, según Marx, ese Sujeto *no* es un agente social humano concreto, individual o colectivo; el Sujeto histórico analizado por Marx consiste en relaciones objetivadas, en las formas categoriales subjetivas-objetivas características del capitalismo, cuya "sustancia" es el trabajo abstracto, es decir, en el carácter específico del trabajo como actividad social mediadora en el capitalismo. El Sujeto de Marx, como el de Hegel, entonces, es abstracto y no puede ser identificado con ningún actor social. Más aún, ambos se despliegan en el tiempo de un modo independiente de su voluntad individual.

En *El Capital*, Marx intenta analizar el capitalismo en términos de una dialéctica del desarrollo que es de hecho independiente de la voluntad individual y, por tanto, se presenta a sí misma como una lógica. Investiga el despliegue de esa lógica dialéctica como expresión real de las relaciones sociales alienadas que están constituidas por la práctica y, aún así, existen casi independientemente de ésta. No trata esa lógica como una ilusión o como una simple consecuencia de un conocimiento insuficiente por parte de las personas. Como él mismo insiste, el conocimiento por sí sólo no cambia el carácter de tales relaciones<sup>94</sup>. Veremos cómo esta lógica de desarrollo, en el marco de su análisis, está, en último término, en función de las formas sociales del capitalismo y no es una característica de la historia humana como tal<sup>95</sup>.

Como el Sujeto, el capital es un "sujeto" extraordinario. Mientras que el Sujeto de Hegel es transhistórico y consciente, en el análisis de Marx es ciego e históricamente determinado. El capital, como estructura constituida por determinadas prácticas puede, a su vez, ser constitutivo de prácticas sociales y subjetividades determinadas; aún así, como el Sujeto, no tiene ego. Es

---

94 *Ibid.*, pág. 167 [91].

95 La posición de Louis Althusser al respecto puede ser considerada la unilateralmente opuesta a la de Lukács. Mientras Lukács identificó subjetivamente el *Geist* de Hegel con el proletariado, Althusser afirmó que Marx le debía a Hegel la idea de que la historia es un proceso sin sujeto. En otras palabras, Althusser hipostasió transhistóricamente, como Historia, de manera objetivista, lo que Marx analizó en *El Capital* como una específica estructura de las relaciones sociales, constituida históricamente. Ni la posición de Lukács ni la de Althusser puede dar cuenta adecuadamente de la categoría de capital. Véase Louis Althusser, "Lenin before Hegel", en *Lenin and Philosophy*, traducción de Ben Brewster, New York y Londres, 1971, págs. 120-125.

autorreflexivo y, como forma social, puede inducir autoconciencia, pero a diferencia del *Geist* de Hegel no posee autoconciencia. En otras palabras, la subjetividad y el Sujeto socio-histórico deben distinguirse en el análisis de Marx.

La identificación del sujeto-objeto idéntico con determinada estructura de las relaciones sociales conlleva implicaciones importantes para una teoría de la subjetividad, e indica que Marx se ha alejado del paradigma y la epistemología del sujeto-objeto hacia una teoría social de la conciencia. Es decir, en la medida en que lo que hace no es simplemente identificar el concepto del sujeto-objeto idéntico (el intento de superación de Hegel de la dicotomía sujeto-objeto de la epistemología clásica) con un agente social, Marx altera los términos del problema epistemológico, desviando el foco del problema del conocimiento del sujeto cognoscente individual (o supraindividual) y su relación con un mundo externo (o externalizado) a las formas de las relaciones sociales, concebidas como determinaciones de la subjetividad tanto como de la objetividad social. El problema del conocimiento se convierte ahora en una cuestión de la relación entre clases de mediación social y modalidades de pensamiento. De hecho, como más adelante comentaré, el análisis marxiano de la formación social capitalista implica la posibilidad de analizar social e históricamente la misma cuestión epistemológica clásica, fundada, como lo está, en la noción de un sujeto autónomo en aguda contradicción con un universo objetivo<sup>96</sup>. Esta crítica de la dicotomía sujeto-objeto clásica es característica de la aproximación que Marx desarrolla implícitamente en su teoría crítica de madurez. Difiere de otros tipos de crítica —por ejemplo los que se enraizan en la tradición fenomenológica— que rechazan la noción clásica del sujeto desencarnado y descontextualizado, argumentando que "en realidad" las personas están siempre imbuidas en determinados contextos. Más que rechazar simplemente posiciones como la del dualismo clásico sujeto-objeto en tanto resultado de un pensamiento erróneo (que deja la fuente de la "superioridad" de la perspectiva refutadora sin respuesta), la aproximación marxiana busca dar una explicación histórica, haciéndolas plausibles en referencia a la naturaleza de su contexto —es decir, analizándolas como modalidades de pensamiento en relación con las formas sociales estructuradas y estructurantes constitutivas de la sociedad capitalista.

La crítica que Marx hace de Hegel resulta, pues, bastante distinta de la apropiación materialista de Lukács puesto que no identifica un Sujeto social concreto, consciente (por ejemplo, el proletariado) que se despliega históricamente, alcanzando plena autoconciencia a través de un proceso de objetivación autorreflexiva. Hacer esto situaría implícitamente el "trabajo" como sustancia constitutiva de un Sujeto al que las relaciones capitalistas le impiden realizarse. Como estaba implícito en mi discusión con el "marxismo ricardiano", el sujeto histórico sería, en ese caso, una versión colectiva del sujeto burgués, que se constituye a sí mismo y al mundo a través del "trabajo". Los conceptos de "trabajo" y de sujeto burgués (ya sea interpretado como el individuo o como una clase) están intrínsecamente relacionados: expresan ontológicamente una realidad social históricamente específica.

La crítica de Marx a Hegel rompe con los presupuestos de esta posición (que, sin embargo, se convirtió en dominante en la tradición socialista), más que enfocar las relaciones capitalistas

---

96 Aunque el alejamiento de Marx del paradigma sujeto-objeto es crucial, ha sido pasado por alto. Así, Habermas ha justificado su giro hacia una teoría de la acción comunicativa como un intento de poner los cimientos para una teoría crítica de intención emancipadora que no esté ligada a las implicaciones subjetivistas y cognitivo-instrumentales del clásico paradigma del sujeto-objeto —un paradigma que, en su opinión, mutiló al marxismo (véase Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, *Reason and the Rationalization of Society*, traducción de Thomas McCarthy, Boston, 1984, pág. XL). Como más adelante argumentaré, sin embargo, Marx ofreció de hecho una crítica del paradigma sujeto-objeto —al volverse hacia una teoría de las formas históricamente específicas de mediación social que, desde mi punto de vista, ofrece un punto de partida más satisfactorio para una teoría crítica social que el giro de Habermas hacia una teoría transhistórica evolucionista.



como extrínsecas al Sujeto, como las que impiden su realización completa, Marx analiza esas mismas relaciones como constituyentes del Sujeto. Esta diferencia fundamental está relacionada con la que anteriormente he comentado: las estructuras cuasi-objetivas aprehendidas por las categorías de la crítica de la economía política de Marx no *ocultan* ni las relaciones sociales "reales" del capitalismo (relaciones de clase) ni el Sujeto histórico "real" (el proletariado). Dichas estructuras *son* más bien las relaciones fundamentales de la sociedad capitalista que, a causa de sus propiedades peculiares, *constituyen* lo que Hegel describe como Sujeto histórico. Este giro teórico significa que la teoría marxiana no plantea, ni está vinculada a, la noción de un meta-Sujeto histórico, como el proletariado, que se realizará a sí mismo en una sociedad futura. De hecho, el giro de una teoría del Sujeto (burgués) colectivo a una teoría de las relaciones sociales alienadas implica una crítica a una noción semejante. Es un aspecto de un cambio primordial en la perspectiva crítica: de una crítica social sobre la base del "trabajo" a una crítica social de la naturaleza peculiar del trabajo en el capitalismo, en la que el punto de vista de la primera se convierte en el objeto de crítica de la segunda.

Este cambio se vuelve aún más claro si tomamos en consideración el concepto de totalidad. Éste no debería pensarse simplemente como algo indeterminado, referido al "conjunto" en general. Para Hegel, el *Geist* constituye una totalidad general, sustancialmente homogénea que no es sólo el Ser del principio del proceso histórico sino que, desplegada, es el resultado de su propio desarrollo. El completo desarrollo y autorrealización del *Geist* es el punto de llegada de su desarrollo. Hemos visto que los presupuestos tradicionales respecto del trabajo y de las relaciones sociales en el capitalismo conducen a adoptar el concepto hegeliano de totalidad y a traducirlo en términos "materialistas" del siguiente modo: la totalidad social está constituida por el "trabajo", pero las relaciones capitalistas, aparentemente, la ocultan, fragmentan e impiden su autorrealización. Todo lo cual representa el *punto de vista* de la crítica del presente capitalista que llegará a su realización en el socialismo.

La determinación categorial del capital como Sujeto histórico de Marx, sin embargo, indica que la totalidad se ha convertido en el *objeto* de su crítica. Como más adelante se explicará, la totalidad social, en el análisis de Marx, es un rasgo fundamental de la formación capitalista y una expresión de alienación. La formación social capitalista, según Marx, es única en tanto que está constituida por una "sustancia" social cualitativamente homogénea, existiendo por tanto como una totalidad social. Otras formaciones sociales no están tan totalizadas: sus relaciones sociales fundamentales no son cualitativamente homogéneas. No pueden ser aprehendidas por el concepto de "sustancia", no pueden ser desplegadas a partir de un único principio estructurador y no despliegan una lógica histórica inmanente y necesaria.

La afirmación de Marx de que el capital, y no el proletariado o la especie, es el Sujeto total implica claramente que la negación histórica del capitalismo no conllevaría la *realización*, sino la *abolición*, de la totalidad. De aquí se sigue que la contradicción a la que conduce el despegue de su totalidad debe también ser concebida de un modo muy diferente — presumiblemente la totalidad lleva no a su plena realización, sino hacia la posibilidad de su abolición histórica. Es decir, la contradicción expresa la finitud temporal de la totalidad al apuntar más allá de ella. (Más adelante señalaré las diferencias entre esta idea de la contradicción y la concepción del marxismo tradicional.) El concepto de Marx de la negación histórica del capitalismo en términos de la abolición, más que la realización, de la totalidad, está en relación con su idea de que el socialismo representa el comienzo, más que el final, de la historia humana, y con la idea de que la negación del capitalismo conlleva la superación de una determinada clase de mediación social más que la superación de la mediación social *per se*. Considerado a otro nivel, esto indica que no se puede dar cuenta adecuadamente de la concepción madura de la historia de Marx como una concepción esencialmente escatológica presentada de manera secular.

Finalmente, la idea de que el capital constituye el Sujeto histórico también sugiere que el reino de lo político, en una sociedad post-capitalista, no debería ser entendido en términos de

una totalidad que, estando trabada en el capitalismo, emergería por completo. De hecho, implica lo contrario: que un tipo de política institucionalmente totalizadora debería interpretarse como la expresión de la coordinación del capital como totalidad, sujeta a sus constreñimientos e imperativos, más que como la superación del capital. La abolición de la totalidad posibilitaría, entonces, la constitución de tipos muy diferentes, no totalizadores, de coordinación y regulación política de la sociedad.

A primera vista, puede parecer que la determinación del capital como Sujeto histórico niega a la práctica humana la capacidad de hacer historia. Sin embargo, resulta coherente con un análisis que busca explicar la dinámica direccional de la sociedad capitalista en referencia a relaciones sociales alienadas, es decir, relaciones sociales constituidas por tipos estructurados de práctica y que, aún así, adquieren una existencia cuasi-independiente y sujetan a las personas a determinados constreñimientos cuasi-objetivos. Esta interpretación también posee un momento emancipador que no está al alcance de las interpretaciones que explícita o implícitamente identifican al Sujeto histórico con la clase obrera. Las interpretaciones "materialistas de Hegel" que sitúan a la clase o la especie como el Sujeto histórico parecen realzar la dignidad humana al enfatizar el papel de la práctica en la creación de la historia, pero resultan tan sólo aparentemente emancipadoras, porque la llamada a la plena realización del Sujeto sólo puede significar la completa realización de una forma social alienada. Por otro lado, muchas posiciones actualmente populares que critican la afirmación de la totalidad en nombre de la emancipación lo hacen negando la existencia de esta totalidad<sup>97</sup>. En la medida en que tales aproximaciones tratan con la totalidad como con un mero artefacto propio de determinadas posiciones teóricas e ignoran la realidad de las estructuras sociales alienadas, tampoco pueden aprehender las tendencias históricas de la sociedad capitalista, ni formular una crítica adecuada del orden existente. Desde la perspectiva por la que apuesto, aquellas posiciones que constatan la existencia de una totalidad sólo para afirmarla, por un lado, y aquellas que reconocen que la realización de una totalidad social sería hostil a la emancipación y por tanto niegan su existencia misma, por otro, se encuentran relacionadas de manera antinómica. Ambas posiciones son unilaterales ya que afirman, de modos opuestos, una identidad transhistórica entre lo que es y lo que debería ser.

La crítica marxiana de la totalidad es una crítica históricamente específica que no confunde lo que es y lo que debería ser. No enfoca el tema de la totalidad en términos ontológicos, es decir, ni afirma ontológicamente la existencia transhistórica de la totalidad, ni niega que esta totalidad exista (lo que, dada la existencia del capital sólo podría ser mistificador), sino que analiza la totalidad en términos de las formas estructurantes de la sociedad capitalista. Para Hegel, la totalidad se despliega como la realización del Sujeto; para el marxismo tradicional, esto se convierte en la realización del proletariado como Sujeto concreto. En la crítica de Marx, la totalidad se fundamenta como históricamente específica y se descubre de un modo que apunta a la posibilidad de su abolición. La explicación histórica de Marx del Sujeto como capital, y no como clase, intenta fundamentar socialmente la dialéctica de Hegel y posibilitar, por tanto, su crítica.<sup>98</sup>

La estructura del despliegue dialéctico del argumento de Marx en *El Capital* debería leerse como un metacomentario sobre Hegel. Marx no "aplicó" las teorías de Hegel a la economía política clásica sino que contextualizó los conceptos de Hegel en los términos de formas sociales de la sociedad capitalista. Es decir, la crítica madura que Marx hace de Hegel es inmanente al despliegue de las categorías en *El Capital* —que paralelamente al modo en que

---

97 Martin Jay ofrece una perspectiva útil sobre tales posiciones que, especialmente en Francia, se hicieron crecientemente populares la década pasada. Véase Jay, *Marxism and Totality*, págs. 510-537.

98 Para un argumento similar véase Iring Fetscher, "Vier Thesen zur Geschichtsauffassung bei Hegel und Marx", en Hans Georg Gadamer (ed.), *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, Bonn, 1974, pág. 481-488.

Hegel desvela estos conceptos, sugiere implícitamente el contexto socio-histórico determinado del que son expresiones. En los términos del análisis de Marx, los conceptos de Hegel de dialéctica, contradicción y sujeto-objeto idéntico expresan aspectos fundamentales de la realidad capitalista pero no dan adecuadamente cuenta de ellos<sup>99</sup>. Las categorías de Hegel no clarifican al capital como el Sujeto de un modo de producción alienado, ni tampoco analizan la dinámica históricamente específica de las formas, impulsadas por sus contradicciones particulares inmanentes. En vez de ello, Hegel sitúa el *Geist* como Sujeto y la dialéctica como ley universal de movimiento. En otras palabras, Marx afirma implícitamente que Hegel consiguió dar cuenta de las formas sociales abstractas y contradictorias del capitalismo *pero no en su especificidad histórica*. En lugar de ello, las hipostasió, expresándolas de un modo idealista. El idealismo de Hegel, no obstante, expresa estas formas, aunque de modo inadecuado: las presenta por medio de categorías que son la identidad del sujeto y el objeto, y parecen tener su vida propia. Este análisis crítico es muy diferente del materialismo que invertiría simplemente estas categorías idealistas antropológicamente. Este último enfoque no permite un análisis adecuado de aquellas estructuras sociales alienadas características del capitalismo que dominan a las personas y son, de hecho, independientes de sus propias voluntades.

La crítica madura de Marx, por tanto, no supone una inversión antropológica "materialista" de la dialéctica idealista de Hegel pero es, en cierto modo, su "justificación" materialista. Marx intenta implícitamente mostrar que el "núcleo racional" de la dialéctica de Hegel es, precisamente, su carácter idealista<sup>100</sup>: es una expresión de un modo de dominación social constituido por estructuras de relaciones sociales que, a causa de su alienación, adquieren una existencia cuasi-independiente frente a los individuos y que, a causa de su peculiar naturaleza dualista, tienen un carácter dialéctico. El Sujeto histórico, según Marx, es la estructura de mediación social alienada que constituye la formación capitalista.

*El Capital*, pues, es una crítica tanto de Hegel como de Ricardo —dos pensadores que, en opinión de Marx, representaron el mayor desarrollo del pensamiento que se mantiene ligado a la formación social existente. Lo que Marx hizo no fue simplemente "radicalizar" a Ricardo y "materializar" a Hegel. Su crítica —partiendo del "carácter dual" históricamente específico del trabajo en el capitalismo— es esencialmente histórica. Marx afirma que, con los conceptos de "trabajo" y *Geist*, Ricardo y Hegel, respectivamente, situaron el carácter históricamente específico de los objetos de sus investigaciones como transhistórico y por tanto no pudieron dar cuenta de ellos por completo. El modo de exposición del análisis de madurez de Marx, entonces, no resulta ser una "aplicación" de la dialéctica de Hegel a la problemática del capital, al igual que su investigación crítica de la mercancía no indica que él "asumiese" la teoría del valor de Ricardo. Por el contrario, su argumento constituye una exposición inmanentemente crítica que busca asentar y hacer plausibles las teorías de Hegel y Ricardo en referencia al carácter peculiar de las formas sociales de su contexto.

Paradójicamente, el propio análisis de Marx busca superar los límites de la totalidad presente al limitarse históricamente a sí mismo. Como más adelante afirmaré, su crítica inmanente del capitalismo está elaborada de tal manera que la indicación de la especificidad histórica del objeto de estudio implica reflexivamente la especificidad histórica de su teoría, es decir, del pensamiento mismo que aprehende al objeto.

En resumen, lo que yo he denominado "marxismo tradicional" puede considerarse una síntesis crítica y "materialista" de Ricardo y Hegel. Una afirmación en teoría social del

---

99 Esto también lo han hecho notar Alfred Schmidt e Iring Fetscher. Véanse sus comentarios en W. Euchner y A. Schmidt (eds.), *Kritik der politischen Ökonomie heute: 100 Jahre Kapital*, Frankfurt, 1968, págs. 26-57. Véase también Hiroshi Uchida, *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic*, Terrell Carver (ed.), Londres y Boston, 1988.

100 Véase M. Postone y H. Reinicke, "On Nicolaus", *Telos*, núm. 22, invierno 1974-1975, pág. 139.

concepto hegeliano de totalidad y de la dialéctica (como la desarrollada por Lukács por ejemplo) puede de hecho proporcionarnos una crítica efectiva de un aspecto de la sociedad capitalista, tanto como de las tendencias evolucionistas, fatalistas y deterministas del marxismo de la Segunda Internacional. Sin embargo, de ningún modo debería verse como esbozando una crítica del capitalismo desde el punto de vista de su negación histórica. La identificación del proletariado (o de la especie) con el Sujeto histórico descansa, en último término, sobre la misma noción históricamente indiferenciada del "trabajo" tal y como la plantea el "marxismo ricardiano". El "trabajo" se coloca como la fuente transhistórica de riqueza social y como la sustancia del Sujeto, es supuestamente lo que constituye la sociedad. Se entiende que las relaciones sociales del capitalismo impiden al Sujeto su propia realización. El punto de vista de la crítica se convierte en la totalidad, tal y como es constituida por el "trabajo", y la dialéctica de Marx se ve transformada del movimiento históricamente específico y autodirigido de las formas sociales alienadas de la sociedad capitalista, a la expresión de la práctica de una humanidad que construye su historia. Cualquier teoría que sitúe al proletariado o la especie como Sujeto implica que la actividad constitutiva del Sujeto es ser completado más que superado. Así, la propia actividad no puede verse como alienada. En la crítica basada en el "trabajo", la alienación debe fundamentarse de manera externa al trabajo en sí, en su control por un Otro concreto: la clase capitalista. El socialismo conlleva, pues, la autorrealización del Sujeto y su reapropiación de la misma riqueza que en el capitalismo se le ha expropiado, privatizándola. Significa la autorrealización del "trabajo".

Dentro de esta interpretación general, el carácter de la crítica marxiana es, en esencia, el de "desenmascarar". Supuestamente prueba que, a pesar de las apariencias, el "trabajo" es la fuente de riqueza y el proletariado representa al Sujeto histórico, es decir, la humanidad autoconstituida. Esta posición está relacionada muy de cerca con la idea de que el socialismo conlleva la realización de los ideales universales de las revoluciones burguesas, ideales que fueron traicionados por los intereses particularistas de la burguesía.

Más adelante intentaré mostrar cómo la crítica marxiana incluye tal desenmascaramiento, pero como un momento de una teoría de la constitución histórica y social de los ideales y de la realidad más fundamental de la sociedad capitalista. Marx analiza la constitución de las relaciones sociales y de la dialéctica histórica por el trabajo como algo característico de la estructura profunda del capitalismo —y no como el terreno ontológico de la sociedad humana que se realizará por completo en el socialismo. Cualquier crítica, por tanto, que afirme de modo transhistórico que únicamente el trabajo genera riqueza y constituye la sociedad, que oponga positivamente los ideales de la sociedad burguesa a su realidad, y que formule una crítica del modo de distribución desde el punto de vista del "trabajo", se mantiene necesariamente en los límites de la totalidad. La contradicción que esta crítica sitúa entre el mercado y la propiedad privada, por un lado, y la producción industrial basada en el proletariado, por otro, apunta a la abolición de la clase burguesa —pero no apunta más allá de la totalidad social, sino hacia la superación histórica de las anteriores relaciones burguesas de distribución de un modo que puede resultar más adecuado a nivel nacional para relaciones capitalistas de producción desarrolladas. Es decir, dibuja la sustitución de una forma anterior y aparentemente más abstracta de totalidad por medio de una forma en apariencia más concreta. Si la propia totalidad se entiende como capital, esta crítica se nos revela como la que apunta, de incógnito, a la realización completa del capital como una totalidad cuasi-concreta, más que a su abolición.

### 3. LOS LÍMITES DEL MARXISMO TRADICIONAL Y EL GIRO PESIMISTA DE LA TEORÍA CRÍTICA.

En los capítulos anteriores he examinado algunos de los presupuestos fundamentales que subyacen en la interpretación que el marxismo tradicional hace de la contradicción básica del capitalismo como una contradicción entre el mercado y la propiedad privada, por un lado, y la producción industrial, por otro. Los límites y dilemas de esta interpretación se han puesto cada vez más de manifiesto en el curso del desarrollo histórico del capitalismo post-liberal. En este capítulo examinaré más minuciosamente estos límites analizando críticamente algunos aspectos básicos de una de las respuestas teóricas más ricas y potentes a ese desarrollo histórico: el enfoque conocido como el de "la Escuela de Frankfurt" o la "Teoría Crítica".

Quienes formularon el marco general de la Teoría Crítica —Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Leo Lowenthal, Herbert Marcuse, Friedrich Pollock y otros vinculados al Institut für Sozialforschung de Frankfurt o a su revista, la *Zeitschrift für Sozialforschung*— buscaban desarrollar una crítica social fundamental adecuada a las transformadas condiciones del capitalismo post-liberal. Influidos en parte por *Historia y conciencia de clase* de Georg Lukács (aunque sin adoptar su identificación del proletariado como el sujeto-objeto idéntico de la historia), partieron de una comprensión sofisticada de la teoría de Marx en tanto que análisis crítico y autorreflexivo de la interrelación intrínseca de las dimensiones sociales, económicas, políticas y culturales de la vida en el capitalismo. En el curso de esta confrontación y concepción de las transformaciones significativas del capitalismo en el siglo xx, desarrollaron y situaron en el centro de su interés la crítica de la razón instrumental y de la dominación de la naturaleza, la crítica de la cultura y la ideología, así como la crítica de la dominación política. Estos intentos ampliaron y profundizaron considerablemente el alcance de la crítica social y pusieron en cuestión la pertinencia del marxismo tradicional como crítica de la sociedad moderna post-liberal. Aún así, en su búsqueda de una formulación crítica más adecuada, la Teoría Crítica se encontró con serios dilemas y dificultades teóricas. Estos se hicieron evidentes en el giro teórico dado a finales de los años treinta, cuando el capitalismo post-liberal pasó a concebirse como una sociedad unidimensional completamente administrada e integrada, una sociedad que no daba pie a ninguna posibilidad inmanente de emancipación social.

Aclararé aquí los problemas que conlleva este giro pesimista y demostraré que indican que, aunque la Teoría Crítica estaba fundada en una percepción de los límites de la crítica marxista tradicional del capitalismo, fue incapaz de superar los presupuestos fundamentales de dicha crítica. Así pues, un análisis de este giro teórico, por tanto, serviría tanto para clarificar los límites del marxismo tradicional como para insinuar las condiciones necesarias para una teoría crítica más adecuada de la sociedad moderna.

En mi examen de la visión pesimista que la Teoría Crítica guarda del capitalismo postliberal intentaré clarificar su base teórica a partir de la distinción, anteriormente discutida, entre una crítica social realizada desde el punto de vista del "trabajo" y una crítica de la naturaleza históricamente específica del trabajo en el capitalismo. Esta aproximación, pues, no tomará en consideración el pesimismo de la Teoría Crítica únicamente en referencia directa a su contexto histórico ampliado. Este contexto —el fracaso de la revolución en Occidente, el desarrollo del estalinismo, la victoria del nacional-socialismo y, más tarde, el carácter del capitalismo de posguerra— hace sin duda comprensible una reacción pesimista. Sin embargo, el carácter específico del análisis pesimista de la Teoría Crítica no puede entenderse por completo únicamente en función de los acontecimientos históricos, ni siquiera aunque estos sean la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto. Pese a que estos acontecimientos tuvieron un

---

1 Algunos de los argumentos que se presentan en este capítulo tuvieron su primer desarrollo en Barbara Brick y Moishe Postone, "Critical Pessimism and the Limits of Tradicional Marxism", *Theory and Society*, 11, 1982.

enorme efecto en dicha teoría, comprender este análisis exige también que entendamos los supuestos teóricos fundamentales en función de los cuales fueron interpretados estos importantes desarrollos<sup>2</sup>. Aquí me limitaré a señalar cómo la respuesta teórica pesimista de la Teoría Crítica a estos sucesos y estallidos históricos se encontraba firmemente arraigada en numerosas premisas tradicionales respecto a la naturaleza y el curso del desarrollo capitalista. Quienes formularon la Teoría Crítica reconocieron muy temprano el significado de la morfología transformada del capitalismo post-liberal y analizaron de manera incisiva algunas de sus dimensiones. Interpretaron este cambio, sin embargo, en función de la constitución de un nuevo tipo de totalidad social, carente de contradicción estructural intrínseca y, por tanto, carente de una dinámica histórica propia desde la que pudiera surgir una nueva formación social<sup>3</sup>. Consecuentemente, el pesimismo al que me refiero no era contingente, no expresaba simplemente una duda acerca de la probabilidad de un cambio político y social significativo.

Constituyen más bien un momento intrínseco del análisis de la Teoría Crítica de los cambios de largo alcance de la sociedad capitalista del siglo XX. Es decir, era un pesimismo *necesario*, concernía a la *posibilidad* histórica inmanente de que el capitalismo pudiera ser superado —y no sólo a la *probabilidad* de que esto pudiera ocurrir<sup>4</sup>. Este análisis pesimista problematizaba la base misma de la Teoría Crítica.

Analizaré los presupuestos básicos de este pesimismo necesario examinando varios artículos escritos por Friedrich Pollock y Max Horkheimer en las décadas de 1930 y 1940 que resultaron de especial importancia para el desarrollo de la Teoría Crítica. En particular, investigaré la relación entre el análisis de la relación transformada del Estado y la sociedad civil en el capitalismo post-liberal de Pollock y los cambios ocurridos entre 1937 y 1941 en el concepto de la teoría social crítica de Horkheimer. Centrándome en el tema de la contradicción social, mostraré cómo en la década de 1930 la obra de Pollock proporciona los presupuestos políticos y económicos implícitos en el giro pesimista de la teoría de Horkheimer y en los cambios de su concepción de la crítica social. Sobre la base de un examen de las investigaciones de Pollock discutiré, en términos generales, la relación intrínseca de la dimensión político-económica de la Teoría Crítica con sus dimensiones sociales, políticas y epistemológicas<sup>5</sup>. Como veremos, la interpretación de Pollock del capitalismo post-liberal puso

---

2 Para una interpretación que enfatice más profundamente los efectos directos de las transformaciones históricas en el desarrollo de la Teoría Crítica véase Helmut Dubiel, *Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory*, traducción de Benjamin Gregg (Cambridge, Mass., y Londres, 1985). Para una aproximación más general véanse el trabajo pionero de Martin Jay, *The Dialectical Imagination* (Boston y Toronto, 1973) y Andrew Arato y Eike Gebhardt (eds.), *The Essential Frankfurt School Reader* (New York, 1978); Seyla Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia: On the Foundations of Critical Social Theory* (New York, 1986); David Held, *Introduction to Critical Theory*, (London, Melbourne, Sydney, Auckland, Johannesburg, 1980); Douglas Kellner, *Critical Theory, Marxism and Modernity* (Baltimore, 1989); y Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule* (Munich y Viena, 1986).

3 Al tratar el problema de la contradicción me centraré en la cuestión de la forma y dinámica del capitalismo como totalidad en lugar de abordar más directamente el tema de la lucha de clases y el problema del proletariado como Sujeto revolucionario. La dialéctica histórica del capitalismo, en el análisis de Marx, abarca la lucha de clases, pero no puede ser reducida a ella. Una posición que mantiene que la totalidad social ha dejado de poseer una contradicción intrínseca, va en la dirección de la afirmación de que la clase obrera ha sido integrada.

4 A este respecto Marcuse representa una excepción parcial. Marcuse continuó intentando establecer una posibilidad inmanente de emancipación incluso cuando consideraba el capitalismo post-liberal como una totalidad unidimensional. Así, por ejemplo, en *Eros and Civilization* (New York, 1962), buscó establecer esta posibilidad mediante la transposición del *locus* de la contradicción al nivel de la formación psíquica (véanse págs. 85-95, 137-43).

5 Basándose en un análisis similar de la importancia de los supuestos político-económicos de Pollock en el desarrollo de la teoría crítica social de Horkheimer, Jeremy Gaines ha emprendido una investigación iluminadora sobre la relación entre estos presupuestos, en tanto que mediados por aquella teoría, y las teorías estéticas de Adorno, Lowenthal y Marcuse. Véase "Critical Aesthetic Theory" (disertación de tesis doctoral, Universidad de Warwick, 1985). Para la relación de los análisis político-económicos de Pollock y otras dimensiones de la Teoría

en tela de juicio la pertinencia del marxismo tradicional como teoría crítica y mostró sus límites como teoría de la emancipación. Sin embargo, este enfoque no suponía una reconsideración de largo alcance de las premisas básicas de aquella teoría y, por tanto, se mantuvo ligada a algunas de sus premisas. Señalaré, pues, que cuando Horkheimer adopta un análisis del capitalismo post-liberal esencialmente similar al de Pollock, el carácter de su teoría crítica se transforma de un modo que socava la posibilidad de su autorreflexión epistemológica, dando como resultado su pesimismo radical. En el análisis pesimista de Horkheimer podemos hallar, teórica e históricamente hablando, los límites de los enfoques basados en presupuestos marxistas tradicionales.

Al examinar los límites de la concepción marxista tradicional del capitalismo y la medida en la cual la Teoría Crítica se mantiene ligada a él, pretendo poner en cuestión el pesimismo que acompaña a esta última<sup>6</sup>. Mi análisis de los dilemas teóricos de la Teoría Crítica apunta en la dirección de una teoría social crítica reconstituida que se apropie de aspectos importantes de los enfoques de Lukács y de la Escuela de Frankfurt en el marco de un tipo radicalmente diferente de crítica social. En la medida en que se basa en un concepto diferente del marxismo tradicional y de las limitaciones de la Teoría Crítica, difiere del reciente intento de Jürgen Habermas de resucitar teóricamente la posibilidad de una teoría social crítica con intención emancipadora formulada también contra los dilemas teóricos de la Teoría Crítica como trasfondo<sup>7</sup>. De hecho, sobre la base de ese análisis y las primeras etapas de mi reconstrucción de la teoría de Marx, afirmaré que el mismo Habermas adopta varios de los presupuestos tradicionales de la Teoría Crítica, debilitándose así su esfuerzo por reconstituir una teoría crítica de la sociedad moderna.

### **Crítica y contradicción**

Antes de examinar este pesimismo fundamental, debo detenerme brevemente en la idea de contradicción y su importancia para una crítica social inmanente. Si una teoría como la de Marx, crítica con la sociedad y que asume que las personas están socialmente constituidas, ha de ser consistente, no puede proceder desde un punto de vista que, implícita o explícitamente, pretenda mantenerse fuera de su propio universo social; por el contrario, debe interpretarse a sí misma como imbuida en dicho contexto. Esta teoría es una crítica social inmanente, no puede adoptar una posición normativa extrínseca a lo que ella misma investiga (que es el contexto de la crítica misma) —de hecho, debe considerar como espuria la propia idea de la existencia de un punto de vista descontextualizado, arquimédico. Los conceptos utilizados por esta teoría social, deben estar, entonces, en relación con su contexto. Cuando ese mismo contexto es el objeto de investigación, la naturaleza de estos conceptos está intrínsecamente ligada a la naturaleza de su objeto. Esto significa que una crítica inmanente no juzga críticamente lo que "es" desde una posición conceptual fuera de su objeto —por ejemplo, un "deber ser" trascendente. En lugar de ello debe ser capaz de localizar ese "deber ser" como una dimensión de su propio contexto, como una posibilidad inmanente para la sociedad existente. Esta crítica

---

crítica véanse también Andrew Arato, Introducción, en A. Arato y E. Gebhardt (eds.), *The Essential Frankfurt School Reader*, pág. 3; Helmut Dubiel, Einleitung, *Friedrich Pollock: Studien des Kapitalismus* (Munich, 1975), págs. 7, 17, 18; Giacomo Marramao, G., "Political Economy and Critical Theory", *Telos* 24 (verano de 1975), págs. 74-80; Martin Jay, *The Dialectical Imagination*, págs. 152-158.

<sup>6</sup> Mi crítica del pesimismo radical de la Teoría Crítica se plantea como una investigación de los límites de la interpretación tradicional del análisis del capital. Esto no debe entenderse como si significara que una teoría social más adecuada supondría necesariamente una evaluación optimista de la *probabilidad* de la realización de una sociedad post-capitalista.

<sup>7</sup> Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, *Reason and the Rationalization of Society*, traducción de Thomas McCarthy (Boston, 1984), págs. 339-399.

debe ser inmanente también en el sentido de que debe ser capaz de dar cuenta reflexivamente de sí misma y fundamentar la posibilidad de su propia existencia en la naturaleza de su contexto social. Es decir, si ha de ser internamente consistente, debe ser capaz de asentar su propio punto de vista en las categorías sociales con las que aprehende a su objeto, y no simplemente establecer o asumir ese punto de vista. En otras palabras, lo existente debe ser aprehendido en sus propios términos de un modo que incluya la posibilidad de su crítica: la crítica debe ser capaz de mostrar que la naturaleza de su contexto social es tal que este contexto genera la posibilidad de una mirada crítica hacia sí mismo. De aquí se sigue, pues, que una crítica social inmanente debe mostrar que su objeto, el todo social del que es una parte, no es un todo unitario. Más aún, si esta crítica ha de fundamentar socialmente el desarrollo histórico y evitar la hipóstasis de la historia planteando un desarrollo evolutivo transhistórico, debe señalar que las estructuras relacionales fundamentales de la sociedad hacen surgir una dinámica direccional continua.

La idea de que las estructuras, las relaciones sociales subyacentes, de la sociedad moderna son contradictorias ofrece la base teórica de esta crítica histórica inmanente. Le permite clarificar una dinámica histórica intrínseca a la formación social, una dinámica dialéctica que apunta más allá de ella misma —a ese "poder ser" realizable que es inmanente al "es" y sirve como punto de partida de su crítica. La contradicción social, según esta aproximación, es la precondition tanto de una dinámica histórica intrínseca como de la existencia de la propia crítica social. La posibilidad de esta última está intrínsecamente relacionada con la posibilidad socialmente generada de otros tipos de distanciamiento y oposición crítica —incluido en el ámbito popular. Es decir, la noción de contradicción social posibilita igualmente una teoría de la constitución histórica de las clases de oposición populares que apuntan más allá del orden existente. Así, la importancia del concepto de contradicción social supera su interpretación económica más restringida como base de las crisis económicas del capitalismo. Como he afirmado con anterioridad, la contradicción social no debería entenderse simplemente como el antagonismo social entre las clases obreras y expropiadoras; sino que hace referencia al propio tejido de una sociedad, a una "no identidad" autogenerada, intrínseca a sus estructuras de relaciones sociales —las cuales no constituyen, por tanto, un todo estable y unitario.

La de Marx es una teoría social crítica clásica fundada en la idea de que una contradicción social intrínseca caracteriza su universo social. Más adelante comentaré cómo intenta Marx analizar la sociedad capitalista como intrínsecamente contradictoria y direccionalmente dinámica, fundamentando estas características básicas en el carácter históricamente específico del trabajo en el capitalismo. Al hacerlo, Marx establece la posibilidad de su crítica de una manera autorreflexiva, epistemológicamente consistente y rompe con las nociones de la lógica desarrollista intrínseca de la historia humana como un todo.

La crítica inmanente del capitalismo de Marx, como a veces se ha señalado, no consiste simplemente en oponer sus ideales a la realidad de esta sociedad. Esta interpretación de la crítica inmanente da por supuesto que el propósito esencial de la crítica es desenmascarar ideologías burguesas tales como la del intercambio igualitario, y revelar la sórdida realidad que disfrazan —por ejemplo, la explotación. Obviamente, esto está relacionado con la crítica del capitalismo desde el punto de vista del "trabajo" que hemos comentado antes<sup>8</sup>. La crítica

---

8 La idea de que una crítica inmanente revela el vacío entre los ideales y la realidad de la sociedad capitalista moderna la presenta, por ejemplo, Theodor Adorno en "On the Logic of the Social Sciences", *The Positivist Dispute in German Sociology*, traducción de Glyn Adey y David Frisby, Londres, 1976, pág. 115. En general, la Teoría Crítica y sus críticos allegados insisten en hacer hincapié en el carácter inmanente de la crítica social de Marx; sin embargo, entienden la naturaleza de esta crítica inmanente como un juez de la realidad de la sociedad capitalista que se basa en los ideales liberales y burgueses de ésta. Véase, por ejemplo, Steven Seidman, Introducción, en Seidman (ed.), *Jürgen Habermas on Society and Politics*, Boston, 1989, págs. 4-5. Esta última percepción revela hasta qué punto la Teoría Crítica permanece ligada a algunos supuestos básicos de la crítica



fundada en el análisis de la especificidad del trabajo en el capitalismo, sin embargo, tiene un carácter diferente: no busca simplemente escudriñar tras el nivel de las apariencias de la sociedad burguesa para oponer críticamente esta superficie (en tanto que "capitalista") a la totalidad social subyacente constituida por el "trabajo". La crítica inmanente que Marx despliega en *El Capital* analiza esa misma totalidad subyacente —no únicamente el nivel superficial de las apariencias— como algo característico del capitalismo. La teoría intenta abarcar tanto la superficie como la realidad subyacente, de modo que apunte a la posible superación histórica del conjunto —lo que significa, a otro nivel, que intenta explicar tanto la realidad como los ideales de la sociedad capitalista, indicando el carácter históricamente determinado de ambos. Definir históricamente de este modo el objeto de la teoría supone hacer históricamente específica la propia teoría.

La crítica social inmanente tiene también un momento práctico: puede comprenderse a sí misma como contribuyendo a una transformación social y política. Dicha crítica rechaza las posiciones que afirman el orden establecido el "es" tanto como las críticas utópicas de este orden. Debido a que el punto de vista de la crítica no resulta extraño a su objeto sino, más bien, una posibilidad inmanente a él, el carácter de la crítica no es exhortativo, ni teórica ni prácticamente. Las consecuencias reales de las acciones sociales y políticas están siempre codeterminadas por el contexto en el que tienen lugar, a pesar de las justificaciones y logros de tales acciones. La crítica inmanente, al analizar su contexto, revela sus posibilidades inmanentes y contribuye a su realización. Revelar el potencial real ayuda a que la acción sea socialmente transformadora de un modo consciente.

Lo adecuado de una crítica social inmanente depende de lo adecuado de sus categorías. Si las categorías fundamentales de la crítica (por ejemplo, el valor) han de ser consideradas categorías críticas adecuadas para la sociedad capitalista, éstas deban expresar la especificidad de dicha sociedad. Más aún, como categorías de una crítica histórica deben mostrarse capaces de abarcar el espacio de la dinámica intrínseca de esta sociedad, conduciendo a la posibilidad de su negación histórica —al "deber ser" que emerge como una posibilidad histórica inmanente al "es". Correlativamente, si se supone que la sociedad es contradictoria, las categorías que se utilicen para expresar sus tipos básicos de relación social deben expresar esta contradicción. Como vimos en el capítulo anterior, esta contradicción debe apuntar más allá de la totalidad existente. La crítica sólo puede evitar ser positiva —en otras palabras, ser una crítica de lo que es sobre la base de lo que también es, crítica que, por tanto, no apunta realmente más allá de la totalidad existente— únicamente si las propias categorías expresan esta contradicción. La crítica negativa adecuada no es la que se emprende en base a lo que es sino a lo que podría ser como potencial inmanente a la sociedad existente. Finalmente, para que la abolición histórica de lo que expresan implicara la posibilidad de libertad social e histórica, las categorías de una crítica social inmanente de intención emancipadora debería dar cuenta adecuadamente de los territorios determinados de la falta de libertad en el capitalismo.

La crítica social desde el punto de vista del "trabajo" no completa estas condiciones propias de una crítica inmanente adecuada. Los intentos de Pollock y Horkheimer de analizar el carácter transformado del capitalismo post-liberal revelan que las categorías de la crítica tradicional no resultan expresiones adecuadas del núcleo del capitalismo, ni de los espacios de falta de libertad en esta sociedad, así como que la contradicción que expresan dichas categorías no apunta más allá de la totalidad presente hacia una sociedad emancipada. Sin embargo, habiendo demostrado que estas categorías resultan inadecuadas, Pollock y Horkheimer no pusieron en cuestión sus presupuestos tradicionales. Como resultado de ello, fueron incapaces de reconstituir una crítica social que resultase más adecuada. Fue la combinación de estos dos elementos lo que dio como resultado el pesimismo de la Teoría Crítica.

## Friedrich Pollock y "la primacía de lo político"

Comenzaré mi examen del giro pesimista de la Teoría Crítica analizando las premisas político-económicas del análisis que Friedrich Pollock desarrolla de la transformación del capitalismo vinculada al surgimiento del Estado intervencionista. En primer lugar, Pollock desarrolla este análisis junto a Gerhard Meyer y Kurt Mandelbaum a principios de 1930 y lo va ampliando en el curso de la siguiente década. Confrontado tanto a la Gran Depresión y al consiguiente papel crecientemente activo del Estado en el ámbito socioeconómico como a la experiencia de planificación soviética, Pollock concluye que el ámbito político ha suplantado al ámbito económico como *locus* tanto de la regulación económica como de la articulación de los problemas sociales. Caracteriza este desplazamiento como la primacía de lo político sobre lo económico<sup>9</sup>. Esta idea, extendida desde entonces<sup>10</sup>, implica que la crítica marxiana de la economía fue válida para el período del capitalismo *laissez-faire* pero que, desde entonces, se ha vuelto anacrónica para la sociedad repolitizada del capitalismo post-liberal. Tal posición puede parecer una consecuencia autoevidente de la transformación del capitalismo en el siglo XX. Sin embargo, como demostraré, está fundada en un conjunto de supuestos cuestionables que dan pie al surgimiento de serios problemas para el análisis del capitalismo post-liberal. Mi crítica no cuestiona la premisa básica de Pollock —que el desarrollo del Estado intervencionista ha tenido consecuencias políticas, económicas y sociales de largo alcance— pero revela, en cambio, las implicaciones problemáticas del marco teórico de Pollock para el análisis de estos cambios, es decir, para su concepción del ámbito económico y de la contradicción básica entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

Pollock desarrolla su concepto del orden social que emerge a partir de la Gran Depresión en dos fases de pesimismo creciente. Su punto de partida para el análisis tanto de las causas fundamentales de la Gran Depresión como de sus posibles resultados históricos es la interpretación tradicional de las contradicciones del capitalismo. En dos ensayos escritos en 1932-1933 —"Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung"<sup>11</sup> y "Bemerkungen zur Wirtschaftskrise"<sup>12</sup> — Pollock caracteriza el curso del desarrollo capitalista en los términos tradicionales de una contradicción creciente entre las fuerzas productivas (interpretadas como el modo industrial de producción) y la apropiación privada mediada socialmente por el mercado "autorregulado"<sup>13</sup>. Esta creciente contradicción subyace tras las crisis económicas que, al reducir violentamente las fuerzas productivas (por ejemplo, mediante el uso de la maquinaria por debajo de su capacidad total, la destrucción de materias primas y el desempleo de miles de trabajadores), constituyen el medio por el cual el capitalismo intenta resolver "automáticamente" dicha contradicción<sup>14</sup>. En este sentido, la depresión mundial no representa nada nuevo. Aún así, la intensidad de la depresión y lo extremo del vacío entre la riqueza social producida, que potencialmente podría satisfacer las necesidades humanas generales, y el empobrecimiento de enormes segmentos de la población, señalan el final de la era del libre mercado del capitalismo liberal<sup>15</sup>. Indican que "la forma económica actual es incapaz de utilizar las fuerzas que ella misma ha desarrollado para

---

9 Friedrich Pollock, "Is National-Socialism a New Order?", *Studies in Philosophy and Social Science* 9, 1941, pág. 453.

10 Jürgen Habermas, por ejemplo, presenta una versión de esta postura en "Technology and Science as "Ideology"", en *Towards a Rational Society*, traducción de Jeremy J. Shapiro, Boston, 1970, y la desarrolla con más amplitud en *Legitimation Crisis*, traducción de Thomas McCarthy, Boston, 1975.

11 Pollock, F., "Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung", *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1, 1932.

12 Pollock, F., "Bemerkungen zur Wirtschaftskrise", *Zeitschrift für Sozialforschung*, 2, 1933.

13 Pollock, F., "Die gegenwärtige...", pág. 21.

14 *Ibid.*, pág. 15

15 *Ibid.*, pág. 10.

beneficio de todos los miembros de la sociedad"<sup>16</sup>. Debido a que este desarrollo no es históricamente contingente sino el resultado de las propias dinámicas del capitalismo liberal, cualquier intento de reconstituir una organización social basada en mecanismos económicos liberales estaría históricamente condenada al fracaso: "según todas las indicaciones, intentar restablecer las condiciones técnicas, económicas y socio-psicológicas para una economía de libre mercado sería un esfuerzo inútil"<sup>17</sup>.

Aunque, según Pollock, el capitalismo liberal no puede ser reconstituido, ha hecho surgir la posibilidad de un nuevo orden social que puede resolver las dificultades del anterior: la dialéctica entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción que subyace al desarrollo del capitalismo de libre mercado ha dado pie a la posibilidad de una economía de planificación central<sup>18</sup>. Aún así —y este es el punto de inflexión decisivo— esta economía no ha de ser necesariamente socialista. Pollock sostiene que el *laissez-faire* y el capitalismo no son necesariamente idénticos y que la situación económica puede estabilizarse, en el marco del propio capitalismo a través de una intervención masiva y continua del Estado en la economía<sup>19</sup>. En lugar de identificar el socialismo con la planificación, Pollock distingue dos tipos de sistemas económicos planificados: "una economía de planificación capitalista fundada en la propiedad privada de los medios de producción y, por tanto, en el marco social de una sociedad de clases; y una economía de planificación socialista, caracterizada por la propiedad social de los medios de producción en el marco social de una sociedad sin clases"<sup>20</sup>.

Pollock rechaza cualquier teoría de la quiebra automática del capitalismo y enfatiza el hecho de que el socialismo no ha de seguir necesariamente al capitalismo. Su realización histórica depende no sólo de factores económicos y técnicos, sino del poder de resistencia de aquellos que soportan el peso del orden existente. Y, para Pollock, no es probable que en un futuro cercano, como resultado del peso decreciente de la clase obrera en el proceso económico, los cambios en la tecnología del armamento y los medios de dominación psíquica y cultural de masas de nuevo cuño, se produzca una resistencia masiva por parte del proletariado<sup>21</sup>.

Pollock considera que el resultado más probable de la Gran Depresión sería, más que el socialismo, una economía capitalista planificada: "Lo que está llegando a su fin no es el capitalismo sino su fase liberal"<sup>22</sup>. En este estadio del pensamiento de Pollock, en una era de planificación, la diferencia entre capitalismo y socialismo se ha reducido a una diferencia entre la propiedad privada y social de los medios de producción. En ambos casos, la economía de libre mercado sería reemplazada por la regulación del Estado.

Sin embargo, incluso la distinción basada en las clases de propiedad se ha vuelto problemática. Al describir la reacción del capitalismo a la crisis, Pollock hace referencia a la violenta reducción de las fuerzas productivas y a una "relajación de las ataduras" —una modificación de las "relaciones de producción"— a través de la intervención del Estado<sup>23</sup>. Afirma, por un lado, que es posible que ambas se produzcan sin que la base del sistema capitalista —la propiedad privada y su valorización— haya de ser alterada<sup>24</sup>. Por otro lado, señala que la continua intervención del Estado conlleva una limitación más o menos drástica del poder de disposición del propietario individual sobre su propio capital, y esto lo asocia con la tendencia, ya presente en fechas anteriores a la I Guerra Mundial, a la separación de la

---

16 Pollock, F., "Bemerkungen...", pág. 337.

17 *Ibíd.*, pág. 332.

18 Pollock, F., "Die gegenwärtige Lage...", pág. 19-20

19 *Ibíd.*, pág. 16.

20 *Ibíd.*, pág. 18.

21 Pollock, F., "Bemerkungen...", pág. 350.

22 *Ibíd.*

23 *Ibíd.*, pág. 338

24 *Ibíd.*, pág. 349.

propiedad de su gestión efectiva<sup>25</sup>. Así, la definición del capitalismo en función de la propiedad privada se ha vuelto algo ambiguo. Efectivamente, Pollock prescinde de ella en sus ensayos de 1941, en los que la teoría de la primacía de lo político llega a su pleno desarrollo.

En estos ensayos —"El Capitalismo de Estado" y "¿Es el nacional-socialismo un nuevo orden?"<sup>26</sup>— Pollock analiza el orden social emergente como capitalismo de Estado. Su método aquí consiste en la construcción de tipos ideales: si en 1932 opone una economía planificada socialista a una capitalista, en 1941 opone el capitalismo de Estado totalitario y el democrático como los dos principales tipos ideales del nuevo orden<sup>27</sup>. (En 1941 Pollock describe la Unión Soviética como una sociedad de capitalismo de Estado.<sup>28</sup>) En la modalidad totalitaria, el Estado está en manos de un nuevo estrato dirigente, una amalgamada vanguardia burocrática de los negocios, el Estado y el Partido<sup>29</sup>; en la modalidad democrática está controlado por el pueblo. El análisis típico-ideal de Pollock se concentra en la modalidad capitalista totalitaria de Estado. Al despojarse de aquellos aspectos específicos del totalitarismo, su examen del cambio fundamental en la relación del Estado con la sociedad civil puede considerarse constituyente de la dimensión político-económica de una teoría crítica general del capitalismo post-liberal que Horkheimer, Marcuse y Adorno desarrollarán más profundamente.

La característica central del orden capitalista de Estado, según Pollock, es la sustitución de la esfera económica por la esfera de lo político. El equilibrio entre producción y distribución se ha convertido en una función del Estado más que del mercado<sup>30</sup>. Aunque pueden continuar existiendo un mercado y un sistema de precios y salarios, estos abandonan su función de reguladores del proceso económico<sup>31</sup>. Más aún, aunque se mantenga la institución legal de la propiedad privada, en la medida en que el derecho a disponer del capital individual ha sido transferido, en gran medida, del capitalista individual al Estado, sus funciones económicas habrían sido efectivamente abolidas<sup>32</sup>. El capitalista ha sido transformado en un mero rentista<sup>33</sup>. El Estado formula un plan general e impone su cumplimiento. Como resultado, la propiedad privada, la ley del mercado y otras "leyes" económicas —como la perecuación de la tasa de ganancia o su tendencia a la caída— no mantienen las funciones esenciales que anteriormente les eran propias<sup>34</sup>. En el capitalismo de Estado no existe ningún ámbito económico autónomo y automotriz. Los problemas de administración, por tanto, han sustituido a los del proceso de intercambio<sup>35</sup>.

Según Pollock, esta transición muestra unas implicaciones sociales de largo alcance. Pollock mantiene que todas las relaciones sociales que se dan en el capitalismo liberal están determinadas por el mercado, mientras que el pueblo y las clases se enfrentarían mutuamente en la esfera pública como agentes cuasi-autónomos. A pesar de la ineficacia e injusticia del sistema, la relación de mercado implica que las reglas que gobiernan la esfera pública son mutuamente vinculantes. La ley es la racionalidad duplicada, se aplica a los gobernantes al igual que a los gobernados. Este terreno legal impersonal contribuye a la separación de los ámbitos público y privado y, consecuentemente, a la formación del individuo burgués. La

---

25 *Ibíd.*, págs. 345-246.

26 Pollock, F., "State Capitalism", *Studies in Philosophy and Social Science*, 9, 1941; "Is National Socialism...".

27 Pollock, F., "State Capitalism", pág. 200.

28 *Ibíd.*, pág. 211n1

29 *Ibíd.*, pág. 201

30 *Ibíd.*

31 *Ibíd.*, págs. 204-205; "Is National Socialism...", pág. 444.

32 Pollock, F., "Is National Socialism.", pág. 442.

33 Pollock, F., "State Capitalism", págs. 208-209.

34 *Ibíd.*

35 *Ibíd.*, pág. 217.

determinación de la posición social está en función del mercado y los ingresos. Los empleados se ven obligados a trabajar por su miedo al hambre y su deseo de una vida mejor<sup>36</sup>.

En el capitalismo de Estado, el Estado se convierte en el elemento determinante de todos los ámbitos de la vida social<sup>37</sup>, la jerarquía de las estructuras políticas burocráticas ocupa el centro de la existencia social. Las relaciones de mercado son reemplazadas por las de una jerarquía de mando en la que en lugar de la ley reina una racionalidad técnica unilateral.

La mayoría de la población se convierte, en efecto, en empleados remunerados del aparato político, sin derechos políticos, sin poder de autoorganización, ni derecho a la huelga. El impulso al trabajo se encuentra espoleado por el terror político, por un lado, y por la manipulación psíquica, por otro. Los grupos y los individuos dejan de ser autónomos y quedan subordinados al conjunto. A causa de su productividad las personas son tratadas como medios más que como fines en sí mismos. Sin embargo, todo esto queda oculto, puesto que su pérdida de independencia se compensa con la trasgresión, socialmente sancionada, de algunas normas sociales anteriores, en especial las normas sexuales. Al derrumbar el muro que separa la esfera íntima de la sociedad y el Estado, esta compensación permite una manipulación social de mayor alcance<sup>38</sup>.

Según Pollock, tanto el mercado como la propiedad privada —es decir, las relaciones sociales capitalistas básicas (entendidas de modo tradicional)— han quedado efectivamente abolidas en el capitalismo de Estado. Las consecuencias sociales, políticas y culturales, sin embargo, no han sido necesariamente emancipadoras. Por expresar este enfoque en categorías marxianas: Pollock afirma que la producción en el capitalismo de Estado ha dejado de implicar la producción de mercancías y se ha orientado hacia el uso. Esta última determinación, sin embargo, no garantiza que la producción sirva a "las necesidades de seres humanos libres en una sociedad armónica"<sup>39</sup>.

Dado el análisis del carácter no emancipador del capitalismo de Estado de Pollock y su afirmación de que una vuelta al capitalismo liberal resulta imposible, el problema ahora es si el capitalismo de Estado puede ser desbancado por el socialismo<sup>40</sup>. Esta posibilidad no puede seguir considerándose inmanente a la sociedad presente —es decir, emergiendo del despliegue de una contradicción intrínseca subyacente a una economía automotriz— porque, según Pollock, la economía se ha vuelto totalmente gestionable. Afirma que la economía dirigida, opuesta al capitalismo de libre mercado, tiene a su disposición los medios para comprobar las causas económicas de las depresiones<sup>41</sup>. Pollock enfatiza repetidamente que no existen leyes económicas o funciones que pudieran impedir o poner un límite al funcionamiento del capitalismo de Estado<sup>42</sup>.

Si tal fuera el caso, ¿no existe posibilidad de que el capitalismo de Estado pueda ser superado? En su respuesta provisional, Pollock esboza el comienzo de una teoría de la crisis política: la crisis de legitimación política. El capitalismo de Estado, según Pollock, surgió históricamente como la solución de los males económicos del capitalismo liberal. Por tanto, la principal tarea del nuevo orden social sería mantener el pleno empleo y posibilitar que las fuerzas productivas se desarrollaran sin trabas, mientras mantienen la base de la antigua

---

36 *Ibíd.*, pág. 207; "Is National Socialism.", págs. 443, 447.

37 Pollock, F., "State Capitalism", pág. 206.

38 Pollock, F., "Is National Socialism.", págs. 448-449. En muchos aspectos, los breves comentarios de Pollock acerca de este asunto adelantan lo que después Marcuse desarrolló más ampliamente con su concepto de des-sublimación represiva.

39 Pollock, F., "Is national Socialism.", pág. 446.

40 *Ibíd.*, págs. 452-455.

41 *Ibíd.*, pág. 454.

42 Pollock, F., "State Capitalism", pág. 217.

estructura social<sup>43</sup>. La sustitución del mercado por el Estado significa que un desempleo masivo conllevaría inmediatamente una crisis política que pondría en cuestión el sistema. El capitalismo de Estado requiere necesariamente el pleno empleo para legitimarse.

La variante totalitaria del capitalismo de Estado se enfrenta a problemas adicionales. Este orden representa el peor tipo de sociedad antagonica "en la que los intereses de poder de las clases dirigentes impiden al pueblo tanto la utilización completa de las fuerzas productivas para su propio bienestar, como el control de la organización y las actividades de la sociedad"<sup>44</sup>. A causa de la intensidad de este antagonismo, el capitalismo totalitario de Estado no puede permitir que el nivel general de vida se eleve de manera apreciable puesto que tal elevación liberaría a las personas posibilitando la reflexión crítica sobre su situación, lo que podría llevar a la emergencia de un espíritu revolucionario, con exigencias de justicia y libertad<sup>45</sup>.

El capitalismo totalitario de Estado, por tanto, se enfrenta al problema de mantener el pleno empleo, promover un mayor progreso técnico y, aún así, *no* permitir que el nivel de vida se eleve de manera apreciable. Según Pollock, tan sólo una economía de guerra permanente podría cumplir estos requisitos simultáneamente. La mayor amenaza para las formas totalitarias es la paz. En una economía de paz, el sistema no podría mantenerse a sí mismo, a pesar de la manipulación psicológica de las masas y del terror<sup>46</sup>. No podría tolerar un elevado nivel de vida y no podría sobrevivir al desempleo masivo. El capitalismo democrático de Estado podría mantener un elevado nivel de vida, pero Pollock describe éste como inestable y transitoria: las diferencias de clase podrían afirmarse, en cuyo caso el capitalismo democrático de Estado se desarrollaría en la dirección de una modalidad totalitaria, o del control democrático del Estado resultaría la abolición de los últimos remanentes de la sociedad de clases, llevando por tanto al socialismo<sup>47</sup>. Esta última posibilidad, sin embargo, parece improbable en el marco del enfoque de Pollock —es decir, su tesis de la gobernabilidad de la economía y su afirmación de que la política de "alerta" militar, que permite mantener una permanente economía de guerra sin guerra, es el sello característico de la época del Estado capitalista<sup>48</sup>. El análisis de Pollock del capitalismo de Estado no llega a consolidar su esperanza de que el capitalismo democrático de Estado pueda ser establecido y más ampliamente desarrollado en dirección al socialismo. Su posición es fundamentalmente pesimista: la superación del nuevo orden no puede derivarse, de modo inmanente, del propio sistema sino que, por el contrario, se ha vuelto dependiente de una improbable circunstancia "extrínseca": la paz mundial.

### **Supuestos y dilemas de la tesis de Pollock**

En el análisis de Pollock encontramos algunos aspectos problemáticos. Su examen del capitalismo liberal incide en su desarrollo dinámico y su historicidad. Muestra cómo la contradicción inmanente entre sus fuerzas productivas y sus relaciones de producción ha dado

---

43 *Ibíd.*, pág. 203.

44 *Ibíd.*, pág. 223.

45 *Ibíd.*, pág. 220. Pollock parece considerar la conciencia de masas en una fase de la primacía de lo político únicamente en términos de manipulación externa y de una vaga noción de los posibles efectos revolucionarios de una caída de los niveles de vida. Parece que, conforme a una sociedad determinada por el Estado, Pollock no concibe la conciencia social como un aspecto inmanente a dicha clase de sociedad (aunque ese no sea quizá el caso en su consideración de una sociedad determinada por el mercado). Podría argumentarse que Pollock no ha sido capaz de perfilar adecuadamente la relación existente entre subjetividad social y objetividad. Así pues, especifica únicamente las más externas de las "condiciones materiales" que posibilitarían un pensamiento crítico, pero no es capaz de indicar por qué ese pensamiento sería crítico en una dirección particular.

46 *Ibíd.*

47 *Ibíd.*, págs. 219, 225.

48 *Ibíd.*, pág. 220.

pie al surgimiento de la posibilidad de una sociedad económicamente planificada como su negación histórica. Sin embargo, al análisis del capitalismo de Estado de Pollock le falta esta dimensión histórica, es más bien un análisis estático y casi únicamente una descripción de varios tipos ideales. Con toda seguridad, la formulación inicial de Pollock de una teoría de la crisis política buscaba desvelar los momentos de inestabilidad y conflicto, aunque no estuvieran relacionados con ninguna clase de dinámica histórica inmanente de la que pudieran emerger los perfiles y la posibilidad de otra formación social. Así, debemos preguntarnos por qué, para Pollock, el escenario capitalista caracterizado por "la primacía de lo económico" es contradictorio y dinámico mientras el caracterizado por "la primacía de lo político" no lo es.

Esta cuestión puede aclararse tomando en consideración el concepto de lo económico de Pollock. Al postular la primacía de la política sobre la economía, está concibiendo a esta última en términos de una coordinación cuasi-automática, por medio del mercado, de las necesidades y los recursos, por medio de la cual el mecanismo de los precios dirige la producción y la distribución<sup>49</sup>. En el capitalismo liberal, las ganancias y los salarios dirigen el flujo del capital y la distribución de la fuerza de trabajo en el proceso económico<sup>50</sup>. El mercado resulta central para la comprensión de Pollock de lo económico. Su afirmación de que las "leyes" económicas pierden su función esencial cuando el Estado suplanta al mercado indica que, según su punto de vista, estas leyes están fundadas tan sólo en el modo de regulación social mercantil. La centralidad que el mercado adquiere en el concepto de lo económico de Pollock también se advierte a nivel categorial dada su interpretación de la mercancía: un bien se convierte en mercancía sólo cuando es puesto en circulación por el mercado, de otro modo es un valor de uso. Este enfoque, por supuesto, implica una interpretación de la categoría marxiana del valor —supuestamente la categoría fundamental de las relaciones de producción en el capitalismo— únicamente en términos de mercado. En otras palabras, Pollock entiende el ámbito económico e, implícitamente, las categorías marxianas, únicamente desde el punto de vista del modo de distribución.

Según esto, Pollock interpreta la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción como una contradicción entre la producción industrial y el modo de distribución burgués (el mercado, la propiedad privada). Así, sostiene que la creciente concentración y centralización de la producción convierte la propiedad privada en algo crecientemente disfuncional y anacrónico<sup>51</sup>, mientras que las crisis periódicas indican que el modo de regulación "automático" no es armónico y que las anárquicas operaciones de las leyes económicas se han vuelto más y más destructivas<sup>52</sup>. Por consiguiente, esta contradicción da pie a una dinámica que, a la par, requiere y posibilita la suplantación del modo de distribución burgués por uno caracterizado por la planificación y la ausencia efectiva de la propiedad privada.

De esta interpretación se sigue que cuando el Estado suplanta al mercado como agencia de distribución, el ámbito económico queda básicamente suspendido. Por tanto, según Pollock, la economía como ciencia social pierde el objeto de su investigación: "si bien el economista anteriormente se devanaba los sesos para resolver el puzzle del proceso de intercambio, en el capitalismo de Estado se enfrenta a meros problemas de administración"<sup>53</sup>. En otras palabras, con la planificación estatal, un modo consciente de regulación y distribución social ha sustituido al modelo económico no consciente. Tras la idea de Pollock de la primacía de lo político subyace una concepción que presupone la primacía del modo de distribución.

---

49 *Ibíd.*, pág. 203.

50 Pollock, F., "Is National Socialism...", pág. 445 y ss.

51 Pollock, F., "Bemerkungen...", pág. 345 y ss.

52 Pollock, F., "Die gegenwärtige Lage...", pág. 15.

53 Pollock, F., "State Capitalism", pág. 217.

Según esta interpretación, debería estar claro ahora por qué el capitalismo de Estado no posee una dinámica inmanente. Una dinámica inmanente implica una lógica de desarrollo por encima y más allá del control consciente, fundada en una contradicción intrínseca al sistema. En el análisis de Pollock, el mercado es la fuente de todas las estructuras sociales no conscientes de necesidad y regulación; como resultado, constituye la base de las "leyes de movimiento" de la formación social capitalista. Aún más, Pollock sostiene que la planificación por sí sola implica un control consciente y completo y que, por tanto, no está limitada por ninguna ley económica. De aquí se sigue, pues, que la suplantación del mercado por la planificación estatal debe significar el fin de cualquier lógica de desarrollo ciega: el desarrollo histórico queda ahora conscientemente regulado. Más aún, una concepción de la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción como una contradicción entre distribución y producción —expresada por la creciente inadecuación del mercado y la propiedad privada a las condiciones de la producción industrial desarrollada— implica que lo adecuado en esas condiciones *es* una forma fundada en la planificación y la abolición efectiva de la propiedad privada. En el marco de una teoría que parte de la interpretación tradicional, orientada a la distribución, de las relaciones de producción, ya no existe contradicción social intrínseca entre estas nuevas "relaciones de producción" y el modo industrial de producción. Por tanto, la noción marxiana del carácter contradictorio del capitalismo es implícitamente relegada al período del capitalismo liberal. La idea de Pollock de la primacía de lo político hace referencia, pues, a una sociedad antagónica, carente de dinámica inmanente que apunte hacia la posibilidad del socialismo como su negación. El pesimismo de su teoría se basa en su análisis del capitalismo post-liberal como una sociedad sin libertad pero no contradictoria.

El análisis de Pollock señala los problemas de una crítica de la formación social que asume la primacía del modo de distribución. Según el análisis típico-ideal de Pollock, con el desarrollo del capitalismo de Estado el valor ha sido superado y la propiedad privada efectivamente abolida. Aún así, la abolición de estas relaciones sociales no asienta necesariamente los cimientos de la "buena sociedad", por el contrario, puede —y de hecho lo hace— conducir a formas de mayor opresión y tiranía, formas que ya no pueden ser criticadas adecuadamente por medio de la categoría de valor. Más aún, según esta interpretación, la superación del mercado significa que el sistema de producción de mercancías ha sido sustituido por el de la producción del valor de uso. Aún así, Pollock demuestra que ésta es una definición insuficiente de la emancipación; y no significa necesariamente que las "necesidades de los seres humanos libres en una sociedad armónica" se estén satisfaciendo. El valor y la mercancía, sin embargo, pueden ser considerados categorías críticas adecuadas a la formación social capitalista sólo cuando fundamentan una dinámica inmanente a aquella forma social que conduce a la posibilidad de su negación histórica. Deben abordar el núcleo de esta sociedad contradictoria lo suficiente como para que su abolición suponga la base social de la libertad. El análisis de Pollock indica que las categorías marxianas, entendidas desde el punto de vista del modo de distribución, no dan cuenta adecuadamente de los espacios de falta de libertad en el capitalismo. Sin embargo, no reconsidera la fuente de las limitaciones de estas categorías, a saber, el énfasis unilateral en el modo de distribución; en lugar de ello, mantiene ese énfasis a la vez que limita implícitamente la validez de las categorías de Marx para el capitalismo liberal.

Sin embargo, la asunción tradicional de Pollock de la primacía de la distribución da pie a serias dificultades teóricas en su tratamiento del capitalismo de Estado. Como hemos visto, el capitalismo —como capitalismo de Estado— puede existir, según Pollock, en ausencia del mercado y de la propiedad privada. Sin embargo, tal y como lo define la teoría marxista tradicional, éstas son sus dos características esenciales. ¿Qué es lo que permite caracterizar la nueva fase, en ausencia de esas "relaciones de producción", como capitalista? Pollock enumera las siguientes características:



"El capitalismo de Estado es el sucesor del capitalismo privado (...), el Estado asume funciones importantes del capitalista privado (...), los intereses del beneficio juegan aún un papel significativo (...), no es el socialismo"<sup>54</sup>.

A primera vista, parece que la clave para la descripción de Pollock de la sociedad de clases post-liberal como capitalista es su afirmación de que los intereses del beneficio continúan jugando un papel importante. Aunque, de acuerdo con Pollock, estos intereses quedan subordinados a un plan general, "ningún gobierno de Estado capitalista puede, o podrá, prescindir de la motivación del beneficio"<sup>55</sup>: su abolición destruiría "el carácter del sistema entero"<sup>56</sup>. Parece que el carácter específico del "sistema entero" podría clarificarse mediante un examen del beneficio.

Esta clarificación, sin embargo, no nos la proporciona Pollock. En lugar de emprender un análisis del beneficio que ayudaría a determinar el carácter capitalista de la nueva forma social, Pollock trata a esa categoría de un modo indeterminado:

Otro aspecto de la situación transformada en el capitalismo de Estado es que la motivación del beneficio ha sido superada por la motivación del poder. Obviamente, la motivación del beneficio es una forma específica de la motivación del poder (...). La diferencia, sin embargo, es (...) que esta última está esencialmente ligada a la posición de poder del grupo dirigente mientras que la anterior pertenece únicamente al individuo.<sup>57</sup>

Dejando aparte la consideración de la debilidad de posiciones que hacen derivar implícitamente las relaciones de poder de una motivación por el poder, queda claro que esta aproximación únicamente resalta el carácter político del capitalismo de Estado sin aclarar más en profundidad su dimensión capitalista. Según Pollock, que el ámbito económico ya no desempeñe un papel esencial se refleja en su tratamiento, básicamente vacío, del beneficio. Las categorías económicas (beneficio) se han convertido en subespecies de las categorías políticas (el poder).

El fundamento último de la caracterización de Pollock de la sociedad post-liberal como sociedad capitalista de Estado es que sigue siendo antagonica, es decir, una sociedad de clases<sup>58</sup>. El término "capitalismo", sin embargo, requiere una definición específica mayor que la de antagonismo social, puesto que todas las modalidades históricas de sociedades desarrolladas han sido antagonicas, en el sentido de que el excedente social es expropiado de las manos de sus productores inmediatos y no utilizado para beneficio de todos. Más aún, el término "clase" requiere también una descripción más específica, no refiriéndose simplemente a los grupos sociales que existen en tales relaciones antagonicas. Como mostraré más adelante, las nociones marxianas de clase y lucha de clases adquieren su significado completo tan sólo como categorías de un sistema inherentemente contradictorio y dinámico. El antagonismo y la contradicción sociales, en otras palabras, no son idénticos.

El concepto de capitalismo de Estado implica necesariamente que lo que está siendo políticamente regulado es el capitalismo, por tanto, requiere una definición del capital. Sin embargo, no encontraremos estas consideraciones en el tratamiento de Pollock. Su intención estratégica al utilizar el término "capitalismo de Estado" parece clara: enfatizar que la abolición del mercado y de la propiedad privada no es suficiente para la transformación del capitalismo

---

54 *Ibíd.*, pág. 201.

55 *Ibíd.*, pág. 205.

56 *Ibíd.*

57 *Ibíd.*, pág. 207.

58 *Ibíd.*, pág. 219.

en socialismo. Aún así, Pollock no puede asentar adecuadamente su caracterización de la sociedad antagónica post-liberal como capitalista.

Más aún, la posición de Pollock no puede explicar la fuente de la continuidad del antagonismo de clase en el capitalismo post-liberal. Su comprensión del ámbito económico oscurece las condiciones materiales que subyacen tras las diferencias entre el capitalismo de Estado y el socialismo. En el análisis marxista tradicional, el sistema fundado en el mercado y en la propiedad privada implica necesariamente un sistema específico de clase, entendiéndose que la superación de estas relaciones de producción es el presupuesto económico de una sociedad sin clases. Una organización social radicalmente diferente está vinculada a una organización económica profundamente diferente. Si bien Pollock parte de las mismas premisas acerca de la estructura del capitalismo liberal, en su consideración de las sociedades post-liberales la conexión intrínseca de la organización económica y la estructura social es extrema. Aunque caracteriza al capitalismo de Estado como un sistema de clases, considera su organización económica básica (en el sentido más amplio) como idéntica a la del socialismo: la planificación central y la abolición efectiva de la propiedad privada bajo las condiciones de la producción industrial desarrollada. Sin embargo, esto implica que la diferencia entre un sistema de clases y una sociedad sin clases no tiene que ver con diferencias fundamentales en su organización económica, sino que depende simplemente de los modos y los objetivos de su administración. Así, la estructura básica de la sociedad se ha vuelto presumiblemente independiente de su forma económica. El enfoque de Pollock implica que la relación entre la estructura social y la organización económica ha dejado de existir.

Este paradójico resultado se encuentra latente en el punto de partida teórico de Pollock. Si las categorías marxianas y la noción de relaciones de producción son entendidas en términos del modo de distribución, la conclusión es inevitable: cuando el mercado y la propiedad privada han sido superados, la dialéctica del desarrollo económico ha seguido su curso. Así, la organización económica, políticamente mediada, que emerge, representa el punto final histórico del modo de distribución. Por tanto, la existencia adicional de la sociedad de clases en tal situación, no puede fundamentarse en este modo de distribución —que, presumiblemente, sería también subyacente a una sociedad sin clases. Por el mismo motivo, tampoco puede hacerse recaer el antagonismo de clase en el ámbito de la producción. Como hemos visto, en la interpretación tradicional de las categorías marxianas, la transformación de las relaciones de producción no conlleva una transformación del modo industrial de producción, sino un "ajuste" adecuado a ese modo de producción que, supuestamente, ha adquirido ya su forma histórica final. Así pues, en este marco, la existencia continuada de una sociedad de clases no puede hacerse recaer ni en la producción, ni en la distribución.

En otras palabras, en el análisis de Pollock, la organización económica se ha convertido en una invariable histórica que subraya diversas formas políticas posibles y que ha dejado de estar relacionada con la estructura social. Ante la ausencia de cualquier relación entre las estructuras sociales y la organización económica en su análisis de la sociedad post-liberal, Pollock ha de establecer una esfera política que no sólo mantenga y refuerce las diferencias de clase, sino que sea su origen. Las relaciones de clase se han reducido a relaciones de poder cuyo origen sigue siendo oscuro. Dado su punto de partida, sin embargo, parece que a Pollock le quedan escasas opciones para evitar analizar de manera tan reductora la repolitización de la vida social en la sociedad post-liberal.

Finalmente, los límites de las premisas implícitas en el análisis de Pollock a la hora de abordar adecuadamente la morfología transformada del capitalismo post-liberal quedan patentes en su tratamiento de las relaciones capitalistas de producción. La noción misma hace referencia a lo que caracteriza al capitalismo como capitalismo, es decir, a la esencia de la formación social. La lógica de la interpretación de Pollock debería haber introducido una reconsideración fundamental: si el mercado y la propiedad privada han de ser, de hecho,

consideradas como relaciones capitalistas de producción, su modalidad post-liberal ideal-típica no debería considerarse como capitalista. Por otro lado, caracterizar la nueva modalidad como capitalista, a pesar de la (supuesta) abolición de estas estructuras relacionales, demanda implícitamente una definición distinta de las relaciones de producción esenciales para el capitalismo. En otras palabras, este enfoque debería poner en cuestión la identificación del mercado y de la propiedad privada con las relaciones esenciales de producción de una sociedad capitalista —incluso para la fase liberal del capitalismo.

Sin embargo, Pollock no lleva a cabo tal reconsideración. En lugar de ello modifica la definición tradicional de las relaciones de producción limitando su validez a la fase liberal del capitalismo, postulando su sustitución por un modo político de distribución. El resultado es un nuevo conjunto de problemas y debilidades teóricas que apunta a la necesidad de una revisión radical de la teoría tradicional. Si, como hace Pollock, se mantiene que la formación social capitalista posee diferentes conjuntos sucesivos de "relaciones de producción", necesariamente se estará estableciendo un núcleo de dicha transformación que ninguno de esos conjuntos de relaciones abarca por completo. La separación entre la esencia de esa formación, de todas las relaciones de producción descritas, indica, sin embargo, que estas últimas no han sido adecuadamente definidas. Más aún, lo que en el análisis de Pollock se mantiene como la esencia —el antagonismo de "clase"— resulta demasiado indeterminado históricamente como para ser útil a la definición específica de la formación social capitalista. Ambas debilidades indican la inadecuación, los límites, del punto de partida de Pollock, es decir, de la localización de las relaciones de producción tan sólo en el ámbito de la distribución.

El análisis de las transformaciones significativas de la vida social y la estructura de dominación asociada al desarrollo del capitalismo post-liberal que desarrolla Pollock, ofrece algunas observaciones importantes: sin embargo, debe aposentarse en una base teórica más firme. Como señalaré, tal base también pondría en cuestión el carácter necesario del pesimismo de Pollock.

De todos modos, debería estar claro que considero inadecuada una crítica a Pollock que parta de las premisas del marxismo tradicional. Tal enfoque podría reintroducir una dinámica al análisis, señalando que la competencia del mercado y la propiedad privada de ningún modo ha desaparecido o perdido sus funciones en un capitalismo intervencionista de Estado. (Esto, por supuesto, no concerniría a las variantes "socialistas reales" de capitalismo de Estado, siendo una debilidad del marxismo tradicional el no poder proporcionar las bases para una crítica adecuada de estas sociedades.) De hecho, en un nivel empírico menos inmediato, uno podría preguntarse si hubiera sido posible para el capitalismo burgués alcanzar un nivel en el que todos los elementos del capitalismo de mercado hubieran sido superados. No obstante, reintroducir en el análisis del capitalismo intervencionista de Estado una dinámica basada en la continuidad de la significación del mercado y la propiedad privada, no nos conduce al pesimismo de Pollock, simplemente evita los problemas fundamentales que surgen cuando se lleva este desarrollo hasta su límite: la abolición de esas "relaciones de producción". La cuestión que debe abordarse entonces es si dicha abolición es en realidad una condición suficiente para el socialismo. Como he intentado demostrar, la aproximación de Pollock, a pesar de su carácter estático y sus cuestionables fundamentos teóricos, indica que una interpretación de las relaciones de producción y, por tanto, del valor desde el punto de vista del ámbito de la distribución, no aprehende suficientemente el origen de la falta de libertad en el capitalismo. Criticarlo desde el punto de vista de esta interpretación sería, por tanto, dar un paso atrás desde el nivel del problema tal y como había emergido en la consideración del análisis de Pollock<sup>59</sup>.

---

59 Véase, por ejemplo, Giacomo Marramao, "Political Economy and Critical Theory". Estoy de acuerdo tanto con la tesis general de Marramao que pone en relación el trabajo de Pollock con el de Horkheimer, Marcuse y Adorno,

A pesar de las dificultades que conlleva, la aproximación típica ideal de Pollock tiene el valor heurístico no intencionado de posibilitar la percepción del carácter problemático de las asunciones del marxismo tradicional. En el marco de una crítica unilateral del modo de distribución desde el punto de vista del "trabajo", las categorías marxianas no pueden abarcar críticamente la totalidad social. Esto, sin embargo, sólo se hace históricamente evidente cuando el mercado pierde su papel central como agente de la distribución. El análisis de Pollock muestra que cualquier intento anclado en la interpretación tradicional de caracterizar el resultante orden social políticamente regulado como capitalista seguirá siendo necesariamente indeterminado. Hace, también, patente que la abolición del mercado y de la propiedad privada por sí sola —y, de aquí, la "autorrealización" de la producción industrial— es una condición insuficiente para la emancipación humana. El tratamiento de Pollock del capitalismo post-liberal indica, por tanto, inadvertidamente, que el mercado y la propiedad privada no son definiciones adecuadas de las categorías sociales más básicas del capitalismo y, por tanto, que las categorías marxistas tradicionales resultan inadecuadas como categorías críticas de la totalidad social capitalista. La abolición de lo que ellas expresan no constituye la condición de la libertad general.

El análisis de Pollock destaca, precisamente, las limitaciones de la interpretación marxista tradicional y muestra a su vez que la noción marxiana de contradicción —como característica de la formación social capitalista— no es idéntica a la noción de antagonismo social. Si bien una forma social antagónica puede ser estática, la idea de contradicción implica necesariamente una dinámica intrínseca. Al considerar al capitalismo de Estado como una forma antagónica que no posee tal dinámica, el enfoque de Pollock dirige la atención a la cuestión de la contradicción social como un problema que debe estar estructuralmente ubicado, de modo que se extienda por encima de la consideración de la clase y de la propiedad. Finalmente, el rechazo de Pollock a considerar la nueva forma, en sus contornos más abstractos, simplemente como una forma que aún no es plenamente socialista, le permite desvelar los nuevos modos más negativos de dominación política, social y cultural.

Pollock y los demás miembros de la Escuela de Frankfurt rompen con este marxismo tradicional en un aspecto decisivo. Una de las perspectivas básicas de Pollock es que un sistema de planificación central, en ausencia efectiva de propiedad privada, no es, en y por sí mismo, emancipador, aunque tal modo de distribución se adecue a la producción industrial. Esto pone implícitamente en cuestión la idea de que el "trabajo" —por ejemplo, en tanto que modo industrial de producción o, a otro nivel, en tanto que totalidad social constituida por el trabajo— sea la base de la libertad general humana. Aún así, el análisis de Pollock se mantiene demasiado ligado a algunas premisas fundamentales del marxismo tradicional como para constituir su crítica adecuada. Puesto que adopta su énfasis unilateral en el modo de distribución, la ruptura de Pollock con la teoría tradicional no supone realmente una superación de sus presupuestos básicos acerca de la naturaleza del trabajo en el capitalismo. En lugar de ello, conserva la idea de "trabajo" pero invierte implícitamente la consideración del papel que éste juega. De acuerdo con Pollock, la dialéctica histórica ha seguido su curso: "el trabajo" ha llegado a su pleno desarrollo. La totalidad se ha realizado, pero el resultado ha sido cualquier cosa menos emancipador. Su análisis sugiere que ese resultado debe, por tanto, basarse en el

---

como con su conclusión general de que Pollock no es capaz de situar los "elementos dialécticos" en el nuevo escenario capitalista. Sin embargo, aunque Marramao presenta semejanzas con algunos aspectos de los análisis de Henryk Grossmann, en tanto que interpretación de Marx bien diferente de la dominante en la tradición marxista (pág. 59 y ss.), no desarrolla del todo sus implicaciones. Por el contrario, al identificar la interpretación que Pollock hace del conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción con la de Marx, está implícitamente aceptándola (pág. 67). Esto no le permite consolidar su acusación —que Pollock se equivoca al tomar por esencia un nivel ilusorio de apariencia (pág. 74)— desde un punto de vista que fuera más allá de los límites del marxismo tradicional.

carácter del "trabajo". Si bien "el trabajo" se ha considerado el *locus* de la libertad, ahora empieza implícitamente a verse como una fuente de falta de libertad. Esta inversión, como demostraré, se expresa más explícitamente en los trabajos de Horkheimer. Las posiciones, tanto pesimistas como optimistas, que he estado examinando comparten una concepción del trabajo en el capitalismo como "trabajo", una concepción que se queda muy atrás respecto al nivel de la crítica madura que Marx hace de Ricardo y Hegel. Pollock sostiene esta idea y continúa imaginando la contradicción del capitalismo como una contradicción entre producción y distribución. Por tanto, concluye que no existe contradicción inmanente en el capitalismo de Estado. Su análisis da como resultado una concepción de una totalidad social antagónica y represiva que se ha vuelto esencialmente no contradictoria y ha dejado de poseer una dinámica inmanente. Es una concepción que siembra la duda acerca del papel emancipador atribuido al "trabajo" y a la realización de la totalidad pero que, en último término, no va más allá de los horizontes de la crítica marxista tradicional del capitalismo.

### **El giro pesimista de Max Horkheimer**

La transformación cualitativa de la sociedad capitalista —por tanto del objeto de la crítica social— implícita en el análisis del capitalismo post-liberal de Pollock como una totalidad no contradictoria, supone una transformación de la naturaleza de la propia crítica. Examinaré aquí esta transformación y sus aspectos problemáticos, considerando las implicaciones del análisis de Pollock para la concepción de la Teoría Crítica de Max Horkheimer. Esta transformación de la Teoría Crítica ha sido descrita en términos de la sustitución de la crítica de la economía política por la crítica de la política, la crítica de la ideología y la crítica de la razón instrumental<sup>60</sup>, entendiéndose, frecuentemente, como el giro de un análisis crítico de la sociedad moderna cuyo enfoque está restringido a un ámbito de la vida social, hacia un enfoque más amplio y profundo. Aún así, mis argumentos sugieren que esta evaluación debe ser modificada. Hemos visto que el punto de partida de la Teoría Crítica, tal y como lo articula Pollock, era una comprensión tradicional de las categorías básicas de Marx acompañada por el reconocimiento de que estas categorías tradicionales se han vuelto inadecuadas debido al desarrollo del capitalismo en el siglo XX. Sin embargo, puesto que este reconocimiento no ha llevado a una reconceptualización fundamental de las propias categorías marxianas, la extensión de la crítica social del capitalismo por la Teoría Crítica encerraba numerosas y serias dificultades teóricas. También debilitó la capacidad de la teoría para captar aspectos de la sociedad capitalista que eran de máximo interés en la crítica de la economía política de Marx.

En otras palabras, considerar la diferencia entre la crítica de la economía política y la crítica de la razón instrumental (y así sucesivamente) como simplemente una cuestión de importancia relativa atribuida a ámbitos particulares de la vida social constituye un error. El trabajo es central para el análisis de Marx no porque asuma que la producción material como tal sea el aspecto más importante de la vida social, o la esencia de la sociedad humana, sino porque considera que el carácter peculiarmente abstracto y direccionalmente dinámico de la sociedad capitalista es su característica fundamental, y sostiene que esos elementos básicos podrían aprehenderse y clarificarse en función de la naturaleza históricamente específica del trabajo en esa sociedad. A través de su análisis de esa naturaleza históricamente específica, Marx busca aclarar y fundamentar socialmente una forma abstracta de las relaciones sociales y de la dominación como forma característica del capitalismo. Su crítica muestra cómo el capitalismo es una totalidad intrínsecamente contradictoria y, por tanto, inmanentemente dinámica. Desde este punto de vista, podría considerarse que la crítica de las instituciones políticas o de la razón instrumental sustituye (más que extiende o complementa) la crítica de la economía política de

---

60 Véase A. Arato, Introduction, en *The Essential Frankfurt School Reader*, págs. 12, 19.

Marx, únicamente si también fuera capaz de dar cuenta del dinamismo histórico de la formación social —indicando, por ejemplo, una contradicción intrínseca a la naturaleza de su objeto de investigación. En mi opinión, ésta es una proposición extremadamente improbable. Además, el cambio operado en el foco de la Teoría Crítica, que anteriormente hemos señalado, tenía que ver precisamente con la asunción de que, si bien la totalidad social post-liberal se ha vuelto no contradictoria, esto ha ocurrido en ausencia de dinámica histórica intrínseca alguna. Este análisis no sólo da como resultado una posición básicamente pesimista, sino que, además, socava la posibilidad de que la Teoría Crítica pudiera ser consistentemente autorreflexiva en tanto crítica inmanente. Aún más, retrospectivamente, ha demostrado ser históricamente cuestionable. A partir del análisis de dos ensayos escritos por Horkheimer en 1937 y 1940, desarrollaré estos argumentos e investigaré la transformación de la naturaleza de la crítica asociada con un análisis del capitalismo de Estado como una sociedad no contradictoria. En su clásico ensayo "Teoría Tradicional y Teoría Crítica"<sup>61</sup>, Horkheimer aún sienta las bases de la Teoría Crítica en el carácter contradictorio de la sociedad capitalista. Partiendo del presupuesto de que la relación entre sujeto y objeto debería entenderse en términos de la constitución social de ambos:

De hecho, la práctica social siempre contiene conocimiento accesible y aplicado. El hecho percibido está, por tanto, codeterminado por ideas y conceptos humanos incluso anteriores a su asimilación consciente por el individuo cognoscente (...) En las escalas más altas de la civilización, la práctica humana consciente determina inconscientemente no sólo el lado subjetivo de la percepción, sino, en un grado creciente, también el objeto.<sup>62</sup>

Este enfoque implica que el pensamiento está históricamente determinado y exige, en este sentido, que tanto la teoría tradicional como la teoría crítica sean socio-históricamente contextualizadas. La teoría tradicional, según Horkheimer, es una expresión del hecho de que aunque el sujeto y el objeto siempre están intrínsecamente relacionados en una totalidad históricamente constituida, dicha relación intrínseca, en el capitalismo, no se muestra de manera manifiesta. Puesto que la forma de la síntesis social en esta sociedad está mediada y resulta abstracta, lo que se construye por medio de la actividad humana cooperativa está alienado y, por tanto, aparece como un hecho cuasi-natural<sup>63</sup>. Esta modo alienado de aparición encuentra su expresión teórica, por ejemplo, en la idea cartesiana de la inmutabilidad esencial de la relación de sujeto, objeto y teoría<sup>64</sup>. Según Horkheimer, este dualismo hipostasiado entre ser y pensamiento no permite a la teoría tradicional conceptualizar la unidad de teoría y práctica<sup>65</sup>. Más aún, la forma de la síntesis social característica del capitalismo provoca que las diversas áreas de la actividad productiva no aparezcan relacionadas, constituyendo un todo, sino que se encuentren fragmentadas y existan en una relación mediada y aparentemente contingente entre sí. El resultado es una ilusión de independencia de cada esfera de la actividad productiva, similar a la de la libertad del individuo como sujeto económico en la sociedad burguesa<sup>66</sup>. Consecuentemente, en la teoría tradicional, los desarrollos científicos y teóricos se

---

61 Max Horkheimer, "Traditional and Critical Theory", en Horkheimer, *Critical Theory*, traducción de Matthew J. O'Connell et al. (New York, 1972), págs. 188-243.

62 *Ibíd.*, págs. 200-201.

63 *Ibíd.*, págs. 199, 204, 207.

64 *Ibíd.*, pág. 211.

65 *Ibíd.*, pág. 231. Horkheimer no se está refiriendo aquí a la unidad de teoría y práctica simplemente en términos de la actividad política sino, de manera más fundamental, en relación a la constitución social.

66 *Ibíd.*, pág. 197.

consideran funciones immanentes del pensamiento o de disciplinas independientes, y no se entienden en referencia a procesos sociales reales<sup>67</sup>.

Horkheimer afirma que el problema de la adecuación de pensamiento y ser debe ser abordado en términos de una teoría de su constitución por la actividad social<sup>68</sup>. Según Horkheimer, Kant comenzó a desarrollar esta idea, si bien de un modo idealista: Kant afirmaba que las apariencias sensuales, cuando son percibidas como conscientemente evaluadas, habían sido formadas de antemano por el Sujeto trascendental, es decir, por la actividad racional<sup>69</sup>. Horkheimer afirma que los conceptos que Kant desarrolló tienen un doble carácter: expresan unidad y direccionalidad, por un lado, y una dimensión opaca e inconsciente, por otro. Esta dualidad, según Horkheimer, da cuenta en gran medida del carácter de la sociedad capitalista pero no de un modo autoconsciente, sino que corresponde a la "forma contradictoria de la actividad humana en la era moderna"<sup>70</sup>: "la cooperación de las personas en la sociedad es el modo de existencia de su razón (...). Al mismo tiempo, sin embargo, este proceso, tanto como sus resultados, les es alienado y aparece, con todo su desperdicio de fuerza de trabajo y vida humana, como (...) una fuerza natural inalterable, un destino más allá de todo control humano"<sup>71</sup>.

Horkheimer fundamenta esta contradicción en la propia contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción. En el marco teórico que presenta, la producción humana colectiva constituye un todo social que está potencialmente organizado de manera racional. Aún así, el modo de interconexión social y dominación de clase basado en la propiedad privada y mediado por el mercado imprime una forma fragmentada e irracional a ese todo social<sup>72</sup>. Así, la sociedad capitalista se caracteriza por una necesidad desarrollista ciega y mecánica, al tiempo que por la utilización del desarrollado poder humano para controlar la naturaleza en función de intereses particulares y conflictivos más que del interés general<sup>73</sup>. Según el concepto de la trayectoria del capitalismo de Horkheimer, el sistema económico basado en la forma mercancía estuvo caracterizado en sus primeras etapas por la idea de congruencia entre felicidad individual y social. A medida que este sistema emergía y se iba consolidando suponía el despliegue de los poderes humanos, la emancipación del individuo y un control creciente sobre la naturaleza. Sin embargo, desde entonces, su dinámica ha hecho surgir una sociedad que ya no profundiza en el desarrollo humano sino que lo controla y dirige a la humanidad en dirección a un nuevo barbarismo<sup>74</sup>. En este marco, la producción es socialmente totalizadora, pero alienada y fragmentada, y su desarrollo se ve cada día más obstaculizado por el mercado y la propiedad privada. Las relaciones sociales capitalistas impiden la autorrealización de la propia totalidad.

Esta contradicción, según Horkheimer, es la condición bajo la cual resulta posible la teoría crítica. Ésta no acepta los aspectos fragmentados de la realidad como necesariamente dados, sino que busca aprehender la sociedad como un todo. Esto conlleva necesariamente una percepción de sus contradicciones internas, de aquello que fragmenta la totalidad e impide su realización como un todo racional. Así, abarcar el todo supone un interés en sustituir su forma presente por una condición racional humana, más que simplemente modificarla<sup>75</sup>. La teoría

---

67 *Ibíd.*, págs. 194-195.

68 *Ibíd.*, pág. 202.

69 *Ibíd.*

70 *Ibíd.*, pág. 204 .

71 *Ibíd.* (Traducción corregida.)

72 *Ibíd.*, págs. 207, 217.

73 *Ibíd.*, págs. 213, 229.

74 *Ibíd.*, págs. 212-213, 227.

75 *Ibíd.*, págs. 207,217.

crítica, entonces, no acepta el orden social dado ni la crítica utópica de ese orden<sup>76</sup>. Horkheimer describe la teoría crítica como un análisis inmanente del capitalismo que, sobre la base de las contradicciones intrínsecas de esa sociedad, desvela la discrepancia creciente entre lo que es y lo que podría ser<sup>77</sup>.

La razón, la producción social, la totalidad y la emancipación humana están interrelacionadas y constituyen, en el ensayo de Horkheimer, el punto de vista de una crítica histórica. Para él, la idea de una organización social racional adecuada a todos sus miembros —una comunidad de personas libres— es una posibilidad inmanente al trabajo humano<sup>78</sup>. Si, en el pasado, la miseria de grandes segmentos de la población productora estaba en parte condicionada por el bajo nivel de desarrollo técnico —por tanto era en un sentido "racional"— éste ha dejado ya de ser el caso. Las condiciones sociales negativas como el hambre, el desempleo, las crisis y la militarización están ahora basadas tan sólo "en relaciones que ya no son adecuadas para el presente bajo el cual se desarrolla la producción"<sup>79</sup>. Estas relaciones impiden ahora "la aplicación de todos los medios intelectuales y físicos para la dominación de la naturaleza"<sup>80</sup>. La miseria social general, causada por relaciones particularistas anacrónicas, se ha vuelto irracional en términos del potencial de las fuerzas productivas. En la medida en que este potencial da pie a la posibilidad de que la regulación social racionalmente planificada y el desarrollo puedan suplantar las modalidades de regulación ciegas, mediadas por el mercado, características del capitalismo, revela, de igual modo, que esta forma es irracional<sup>81</sup>. Finalmente, en otro nivel, la posibilidad histórica de esta organización social racional fundada en el trabajo, muestra también que la relación dicotómica de sujeto y objeto en la sociedad presente se ha vuelto irracional: "la misteriosa correspondencia entre pensamiento y ser, comprensión y sensación, necesidades humanas y su satisfacción en la presente economía caótica —una correspondencia que parece ser accidental en la época burguesa— puede, en la época futura, convertirse en la relación entre intención y realización racional"<sup>82</sup>.

La crítica dialéctica inmanente perfilada por Horkheimer es una versión epistemológicamente sofisticada del marxismo tradicional. Las fuerzas productivas se identifican con el proceso social de producción al que el mercado y la propiedad privada impiden realizar su potencial. Estas relaciones, según este enfoque, fragmentan y ocultan la totalidad y conectividad del universo social constituido por el trabajo. Horkheimer identifica el trabajo simplemente como el control sobre la naturaleza. Cuestiona su modo de organización y aplicación, pero no su forma. Así, mientras que para Marx (como veremos), la constitución de la estructura de la vida social en el capitalismo depende del trabajo que media tanto las relaciones entre las personas, como las relaciones entre las personas y la naturaleza, para Horkheimer dicha constitución es únicamente dependiente de esa última mediación, del "trabajo". El punto de partida de su crítica del orden existente en nombre de la razón y la justicia se lo proporciona el "trabajo". Horkheimer fundamenta la posibilidad de la emancipación y de la realización de la razón en el pleno desarrollo y emergencia abierta del "trabajo" como aquello que constituye la totalidad social<sup>83</sup>. Por tanto, el objeto de la crítica es la

---

76 *Ibíd.*, pág. 216.

77 *Ibíd.*, págs. 207, 219.

78 *Ibíd.*, págs. 213, 217.

79 *Ibíd.*, pág. 213 .

80 *Ibíd.*

81 *Ibíd.*, págs. 208, 219.

82 *Ibíd.*, pág. 217 .

83 En *Dämmerung* (notas ocasionales redactadas entre 1926 y 1931 y publicadas en 1934 bajo el seudónimo de Heinrich Regius), Horkheimer critica la máxima de que "el que no trabaja tampoco debería comer" como producto de una ideología ascética que sostiene el *statu quo* del capitalismo. Sin embargo, afirma que esta *resultaría* válida para una futura sociedad racional. Su crítica pone en cuestión la justificación del orden capitalista en base a esta máxima —no la idea de que el trabajo sea el principio constitutivo fundamental de la vida social. Véase



estructura de las relaciones que impide esa abierta emergencia. Semejante posición está más cercana a la síntesis Ricardo-Hegel, señalada anteriormente, que a la crítica de Marx.

Esta visión positiva del "trabajo" y de la posterior totalidad da pie, en el pensamiento de Horkheimer, a una evaluación más negativa de los efectos de la dominación de la naturaleza, una vez que llega a considerar que las relaciones de producción se han adecuado a las fuerzas productivas. Sin embargo, por el camino, concibe los procesos de producción únicamente en términos de la relación de la humanidad con la naturaleza.

El posterior giro pesimista en el pensamiento de Horkheimer no debería ponerse demasiado directa y exclusivamente en relación con el fracaso de la revolución proletaria y la derrota de las organizaciones obreras por el fascismo, ya que Horkheimer escribe "Teoría tradicional y teoría crítica" mucho después de la subida al poder del nacional-socialismo. Sin embargo, sigue interpretando la formación social como contradictoria en esencia, lo que significa que continúa desarrollando una crítica inmanente. Aunque su evaluación de la situación política es ciertamente pesimista, este pesimismo aún no ha adquirido un carácter necesario. Horkheimer afirma que, debido a los reveses, a la estrechez ideológica y a la corrupción de la clase obrera, la teoría crítica ha sido momentáneamente desarrollada por un pequeño grupo de personas<sup>84</sup>. Aún así, el hecho de que la posibilidad de una teoría crítica continúe haciéndose residir en las contradicciones del orden presente, implica que la integración o derrota de la clase obrera no significa, en y por sí misma, que la formación social haya dejado de ser contradictoria. En otras palabras, la noción de contradicción, para Horkheimer, hace referencia a un nivel estructural más profundo de la sociedad que al del inmediato antagonismo de clase. Así, afirma que la teoría crítica, como elemento del cambio social, existe como parte de una unidad dinámica con la clase dominada, no siendo inmediatamente idéntica a dicha clase<sup>85</sup>. Si la teoría crítica se dedicara tan sólo a formular de modo pasivo los sentimientos y visiones actuales de esta clase, no sería estructuralmente distinta de las ciencias disciplinarias<sup>86</sup>. La teoría crítica trata con el presente en términos de su potencial inmanente; no puede, por tanto, estar arraigada sólo en lo ya dado<sup>87</sup>. El pesimismo de Horkheimer en este punto tiene que ver claramente con la *probabilidad* de que en un futuro próximo pudiera darse una transformación socialista, pero la *posibilidad* de tal transformación sigue siendo, en su análisis, inmanente al contradictorio presente capitalista.

Afirma que el carácter transformado del capitalismo exige a su vez transformaciones en los *elementos* de la teoría crítica —y procede a señalar las nuevas posibilidades para la dominación social consciente que se han hecho accesibles al pequeño círculo de los muy poderosos como resultado de la enormemente creciente concentración y centralización del capital. Afirma, pues, que este cambio se encuentra relacionado con la tendencia histórica a que la esfera de la cultura pierda su anterior posición de relativa autonomía y quede imbuida de modo más directo en el marco de la dominación social<sup>88</sup>. Horkheimer sienta aquí las bases para un análisis crítico de la dominación política, la manipulación ideológica y la industria cultural. Aún así, insiste en que, dado que la estructura económica básica de la sociedad no ha cambiado, la *base* de la teoría se mantiene inalterada<sup>89</sup>.

En este punto, Horkheimer no propone que la sociedad se haya transformado de modo tan profundo que el ámbito económico haya sido reemplazado por el político. Por el contrario, afirma que la propiedad privada y el beneficio juegan aún papeles decisivos y que las vidas de

---

Horkheimer, M., *Dawn and Decline*, traducción de Michel Shaw, New York, 1978, págs. 8384.

84 Horkheimer, M., "Traditional and Critical Theory", págs. 214-215, 241.

85 *Ibíd.*, pág. 215.

86 *Ibíd.*, pág. 214.

87 *Ibíd.*, págs. 219-220.

88 *Ibíd.*, págs. 234-237.

89 *Ibíd.*, págs. 234-235.

las personas están ahora aún más inmediatamente determinadas por la dimensión económica de la vida social, cuya desencadenada dinámica origina nuevos desarrollos y desgracias a un ritmo siempre creciente<sup>90</sup>. El cambio que se propone para el objeto de investigación de la teoría crítica, un énfasis creciente en la dominación y manipulación de la conciencia, está ligado a la idea de que el mercado —por tanto, el modo de dominación indirecta y veladamente asociado a él— ha dejado de desempeñar su antiguo papel en el capitalismo liberal. Sin embargo, este cambio no está aún vinculado a la perspectiva de que se haya superado la contradicción inmanente entre fuerzas productivas y relaciones de producción. La crítica de Horkheimer sigue siendo inmanente. Su carácter, sin embargo, cambia al compás del estallido de la II Guerra Mundial. Este cambio está relacionado con una transformación en la evaluación teórica expresada por la noción de primacía de lo político de Pollock.

En su ensayo "El Estado autoritario", escrito en 1940<sup>91</sup>, Horkheimer describe la nueva forma social como "capitalismo de Estado (...), el Estado autoritario del presente"<sup>92</sup>. La posición desarrollada aquí es básicamente similar a la de Pollock, aunque Horkheimer se muestra más explícito al caracterizar a la Unión Soviética como la modalidad más consistente de capitalismo de Estado, considerando que el fascismo es una modalidad mixta en la medida en que el plusvalor adquirido y distribuido bajo el control del Estado se transmite a los magnates industriales y grandes terratenientes bajo el antiguo título de beneficio<sup>93</sup>. Todas las modalidades de capitalismo de Estado son represivas, explotadoras y antagónicas<sup>94</sup> y aunque predice que, puesto que el mercado ha sido superado, el capitalismo de Estado no estaría sujeto a crisis económicas, afirma, sin embargo, que esta modalidad social era, en última instancia, más transitoria que estable<sup>95</sup>.

Al discutir el posible carácter transitorio del capitalismo de Estado, Horkheimer expresa una nueva, y profundamente ambigua, actitud hacia el potencial emancipador de las fuerzas productivas. El ensayo contiene pasajes en los que Horkheimer aún describe las fuerzas productivas (interpretadas a la manera tradicional) como potencialmente emancipadoras y afirma que son conscientemente refrenadas como condición de la dominación<sup>96</sup>. La elevada racionalización y simplificación de la producción, distribución y administración, ha vuelto anacrónica y, en última instancia, irracional, el modo existente de dominación política. En la medida en que el Estado se convierte en potencialmente anacrónico ha de mostrarse más autoritario, es decir, debe recurrir a un grado mayor de fuerza y a la amenaza permanente de la guerra para mantenerse a sí mismo<sup>97</sup>. Horkheimer prevee un posible colapso del sistema, que hace reposar en la restricción de la productividad por las burocracias. Afirma que la utilización de la producción en favor de la dominación, más que para satisfacer las necesidades humanas, daría como resultado una crisis. La crisis, sin embargo, no sería económica (como era el caso del capitalismo de mercado), sino que podría ser una crisis política internacional ligada a la constante amenaza de la guerra<sup>98</sup>.

Horkheimer alude, pues, a las trabas que se imponen a las fuerzas productivas. Si bien el vacío que describe entre lo que es y lo que, si no fuera por estas trabas, podría ser, constata únicamente la naturaleza antagónica y represiva del sistema: abandona la forma de una contradicción intrínseca. Horkheimer no trata la crisis política internacional que señala como

---

90 *Ibíd.*, pág. 237.

91 Horkheimer, M., "The Authoritarian State", en Arato y Gebhardt (eds.),

92 *Ibíd.*, pág. 96.

93 *Ibíd.*, págs. 101-102.

94 *Ibíd.*, pág. 102.

95 *Ibíd.*, págs. 97, 109-110.

96 *Ibíd.*, págs. 102-103.

97 *Ibíd.*, págs. 109-111.

98 *Ibíd.*

un momento emergente de la posible negación del sistema, la representa más bien como un peligroso resultado que *requiere* tal negación. Horkheimer habla de colapso pero no especifica sus precondiciones. En lugar de ello busca clarificar estas posibilidades democráticas y emancipadoras que no se han realizado, o que en el capitalismo de Estado se encuentran doblegadas, con la esperanza de que la gente se opusiera al sistema a partir de la miseria y la amenaza a su existencia.

Aún más, la tendencia dominante del artículo muestra es la de mantener que no existe contradicción o incluso disyunción necesaria entre las fuerzas productivas desarrolladas (entendidas a la manera tradicional) y la dominación política autoritaria. Por el contrario, Horkheimer escribe escépticamente que, aunque el desarrollo de la producción *puede* haber incrementado la posibilidad de emancipación, ciertamente *ha* conducido a mayor represión<sup>99</sup>. Las fuerzas productivas, liberadas de los constreñimientos del mercado y de la propiedad privada, no han demostrado ser la fuente de libertad y de un orden social racional: "con cada pedazo de plan realizado, se supuso originalmente que un poco de represión se haría superflua. En lugar de ello ha emergido incluso más represión a través de la administración de los planes"<sup>100</sup>.

La adecuación de un nuevo modo de distribución a las fuerzas productivas desarrolladas ha demostrado tener consecuencias negativas. La afirmación de Horkheimer de que "el capitalismo de Estado se muestra a veces como una parodia de una sociedad sin clases"<sup>101</sup> implica que el capitalismo represivo de Estado y el socialismo emancipador poseen la misma base "material", incidiendo así, en el dilema de la teoría marxista tradicional acerca del alcance de sus límites. Sin embargo, al abordar este dilema Horkheimer (como Pollock) no reconsidera las definiciones básicas de esta teoría. En lugar de ello continúa igualando las fuerzas productivas con el modo industrial de producción<sup>102</sup>. Como resultado, se ve instado a reevaluar la producción y a repensar la relación entre historia y emancipación. Horkheimer pone ahora radicalmente en cuestión cualquier levantamiento social basado en el desarrollo de las fuerzas productivas: "las agitaciones burguesas dependían de hecho de la madurez de la situación. Sus logros, de la Reforma a la revolución legal del fascismo, estaban vinculados a los avances técnicos y económicos que marcan el progreso del capitalismo"<sup>103</sup>.

Aquí evalúa el desarrollo de la producción de manera negativa, como base del desarrollo de la dominación en la civilización capitalista. Horkheimer comienza a aproximarse a una teoría pesimista de la historia. Puesto que las leyes del desarrollo histórico, guiadas por la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, han conducido tan sólo al capitalismo de Estado, una teoría revolucionaria basada en ese desarrollo histórico —una teoría que exija que "los primeros intentos de planificación deberían ser reforzados y la distribución hecha de forma más racional"— tan sólo podría acelerar la transición a la modalidad capitalista de Estado<sup>104</sup>. Consecuentemente, Horkheimer reconceptualiza la relación entre la emancipación y la historia otorgando dos momentos a la revolución social:

La revolución avanza aquello que ocurriría también sin espontaneidad: la socialización de los medios de producción, la gestión planificada de la producción y del control ilimitado de la

---

99 *Ibíd.*, págs. 106-107, 109, 112.

100 *Ibíd.*, pág. 112 .

101 *Ibíd.*, pág. 114 .

102 *Ibíd.*

103 *Ibíd.*, pág. 106 .

104 *Ibíd.*, pág. 107.

naturaleza. Y también consigue lo que nunca ocurriría sin resistencia activa y esfuerzos continuamente renovados de conseguir la libertad: el fin de la explotación<sup>105</sup>.

El hecho de que Horkheimer atribuya estos dos momentos a la revolución indica, sin embargo, que ha caído en una posición que se caracteriza por la antinomia entre necesidad y libertad. Su perspectiva de la historia se ha hecho completamente determinista: ahora la presenta como un desarrollo totalmente automático en el que el trabajo llega a su pleno desarrollo —pero no como la fuente de emancipación. La libertad se cimenta de modo puramente voluntarista, como un acto de voluntad contra la historia<sup>106</sup>. Ahora Horkheimer asume, como queda claro a partir de estos pasajes, que las condiciones materiales de vida en las que podría conseguirse por completo la libertad para todos son idénticas a aquellas en las que esta misma se niega para todos; que esas condiciones son, por tanto, esencialmente irrelevantes a la cuestión de la libertad y que emergen automáticamente. No es necesario estar en desacuerdo con su afirmación de que la libertad nunca se consigue automáticamente para cuestionar estos presupuestos. Maniatado por una visión marxista tradicional de las condiciones materiales del capitalismo y el socialismo, Horkheimer no cuestiona la premisa de que un modo de producción industrial estatalmente planificado, en ausencia de la propiedad privada, sea una condición material suficiente para el socialismo. Tampoco toma en consideración la posibilidad de que concebir la propia producción industrial en términos sociales como moldeada por la forma social del capital pudiese ser preferible. Si el último de estos casos fuera cierto, la consecución de otro modo de producción sería tan poco automática como la consecución de la libertad. Sin embargo, al no tener en cuenta esta reconsideración, Horkheimer deja de considerar la libertad como una posibilidad histórica determinada sino como social e históricamente indeterminada:

La teoría crítica (...) confronta la historia con esa posibilidad que siempre es visible en ella (...). El desarrollo de los medios de producción puede haber mejorado no sólo las posibilidades de la opresión sino también su erradicación. Pero la consecuencia que se sigue del materialismo histórico hoy, como antes ocurrió desde Rousseau o la Biblia, es decir, la perspectiva de que "ahora, o en cien años" el horror llegará a su fin, siempre fue temporal.<sup>107</sup>

Esta posición señala que siempre ha sido posible un grado mayor de libertad, pero su carácter histórico indeterminado no permite considerar la relación entre diversos contextos socio-históricos, diferentes concepciones de la libertad y del grado de emancipación que puede conseguirse en un contexto particular. Esta posición no cuestiona, por utilizar uno de los ejemplos de Horkheimer, si la clase de libertad que podría haberse obtenido si Thomas Münzer, y no Martin Luther, hubieran tenido éxito, puede compararse a la que es concebible hoy en día<sup>108</sup>. La noción de la historia de Horkheimer se ha vuelto indeterminada. No está claro si, en el párrafo anteriormente citado, se está refiriendo a la historia del capitalismo o a la historia como tal. Esta falta de especificidad está relacionada con la noción, históricamente indeterminada, del trabajo como dominación de la naturaleza que subraya la actitud positiva anterior de Horkheimer hacia el desarrollo de la producción, tanto como su posterior complemento negativo.

Al concebir el capitalismo de Estado como una modalidad en la que se han superado las contradicciones del capitalismo, Horkheimer se apercibe de la inadecuación del marxismo tradicional como teoría histórica de la emancipación. Aún así, permanece demasiado ligado a

---

105 *Ibíd.* (Traducción corregida.)

106 *Ibíd.*, págs. 107-108, 117.

107 *Ibíd.*, pág. 106.

108 *Ibíd.*

sus presupuestos como para desarrollar una reconsideración de la crítica marxiana del capitalismo que permitiera una teoría histórica más adecuada. Esta posición teórica dicotómica se expresa en la oposición antinómica entre emancipación e historia, y en el abandono por parte de Horkheimer de su anterior epistemología, dialécticamente autorreflexiva. Si la emancipación deja de estar fundamentada en una contradicción histórica determinada, una teoría crítica de intención emancipadora debe también situarse externamente a la historia.

Hemos visto que la teoría del conocimiento de Horkheimer se ha basado en el supuesto de que la constitución social está en función del "trabajo", que en el capitalismo se encuentra fragmentado, impedido su completo desarrollo por las relaciones de producción. Ahora considera que las contradicciones del capitalismo no han sido más que el motor de un desarrollo represivo, lo que expresa categorialmente con su afirmación de que "el autodinamismo del concepto de mercancía conduce al concepto de capitalismo de Estado, del mismo modo que, para Hegel, la certeza de los datos sensoriales conduce al conocimiento absoluto"<sup>109</sup>. Así, Horkheimer llega a la conclusión de que una dialéctica hegeliana, en la que las contradicciones de las categorías conducen a la autorrealización desplegada del Sujeto como totalidad (más que a la abolición de la totalidad), sólo podrían dar como resultado la afirmación del orden existente. Aún así, no formula su posición de manera tal que supere los límites de ese orden, por ejemplo, en términos de la crítica que Marx hace de Hegel y de Ricardo. En lugar de ello Horkheimer invierte su posición anterior: "el trabajo" y la totalidad, que anteriormente habían sido el punto de partida de la crítica, se convierten ahora en fundamentos de opresión y falta de libertad.

El resultado son una serie de rupturas. Horkheimer no sólo sitúa la emancipación fuera de la historia sino que, para salvar esta posibilidad, se siente ahora impelido a introducir una ruptura entre sujeto y objeto: "La identidad de lo ideal y la realidad es la explotación universal (...). La diferencia entre el concepto y la realidad —no el concepto en sí mismo— es la fundación de la posibilidad de la práctica revolucionaria"<sup>110</sup>. Este paso se hace necesario por la conjunción de la continua pasión de Horkheimer por la emancipación general humana con su análisis del capitalismo de Estado como un orden en el que la contradicción intrínseca del capitalismo ha sido superada. (Aunque, como hemos visto, este análisis no era del todo inequívoco en 1940.) Como hemos señalado más arriba, una crítica social inmanente presupone que su objeto —el universo social que es su contexto— y las categorías que ese objeto abarca no son unidimensionales. La creencia en que la contradicción del capitalismo ha sido superada implica, sin embargo, que el objeto social se *ha* vuelto unidimensional. En este marco, el "deber ser" deja de ser un aspecto inmanente de un "es" contradictorio; por tanto, el resultado de un análisis que aborda lo que es, sería necesariamente afirmativo. Ahora que Horkheimer ha dejado de considerar la totalidad como intrínsecamente contradictoria, sitúa la diferencia entre concepto y realidad de modo que dejan sitio a otra realidad posible. Esta posición coincide, en algunos aspectos, con la idea de Adorno de la totalidad como necesariamente afirmativa (más que contradictoria y señalando más allá de ella misma incluso cuando está plenamente desplegada). Al dar este paso, Horkheimer debilita la consistencia epistemológica de su propio argumento.

Como se infiere de sus afirmaciones sobre el autodinamismo del concepto de mercancía y la identidad de lo ideal y la realidad, Horkheimer no adopta de súbito la posición de que los conceptos son una cosa y la realidad otra. Sus afirmaciones implican, más bien, que los conceptos son de hecho adecuados a sus objetos, pero de un modo afirmativo más que crítico. Dados los presupuestos fundamentales de esta posición, si la teoría ha de seguir siendo autorreflexiva, el concepto que presumiblemente ya no corresponderá más a su objeto no puede

---

109 *Ibíd.*, pág. 108.

110 *Ibíd.*, págs. 108-109.

ser considerado una determinación exhaustiva del concepto. La posición de Horkheimer —de que la crítica ha de asentarse fuera del concepto— sitúa necesariamente la indeterminación en la base de la crítica. Esta posición afirma, en esencia, que puesto que la totalidad no subsume toda la vida, la posibilidad de emancipación, por muy débil que sea, no está extinguida. Aún así, no puede apuntar a la posibilidad de una posible negación determinada del orden social existente, tampoco puede dar cuenta de sí misma como una posibilidad determinada y, por tanto, como teoría crítica adecuada de su universo social.

La teoría crítica de Horkheimer podía haber mantenido su carácter autorreflexivo únicamente si hubiera insertado la relación afirmativa que sitúa entre el concepto y su objeto, dentro de otro conjunto de conceptos de mayor alcance que hubiera continuado permitiendo teóricamente la posibilidad inmanente de la crítica y de la transformación histórica. Sin embargo, Horkheimer no desarrolla tal consideración que, a otro nivel, hubiera supuesto una crítica de las categorías marxistas tradicionales sobre la base de un conjunto de categorías más esencial, "abstracto" y complejo. En lugar de ello, Horkheimer, al establecer la no identidad entre concepto y realidad, y con la intención de preservar la posibilidad de libertad en un universo social supuestamente unidimensional, escatima la posible explicación autorreflexiva de su propia crítica. La desconexión entre concepto y realidad que él afirmó, asemejan sus propias posiciones a las de la teoría tradicional que criticó en 1937, cuando señaló que la teoría no se comprende como parte del universo social en el que existe, sino que se le concede una posición espuria independiente. La concepción de Horkheimer de la ruptura entre concepto y realidad flota misteriosamente sobre su objeto. No puede explicarse a sí misma.

El dilema epistemológico que este giro pesimista conlleva alumbra retrospectivamente una debilidad en la epistemología temprana de Horkheimer que antes parecía consistente. En "Teoría tradicional y teoría crítica", la posibilidad de una crítica social que lo abarque todo, de igual modo que la superación de la formación capitalista, estaba arraigada en el carácter contradictorio de esta sociedad. Aún así, ésta se interpretaba como una contradicción entre el "trabajo" social y aquellas relaciones que fragmentaban su realización total e inhibían su desarrollo completo. En esta interpretación, las categorías marxianas como valor y capital expresan aquellas relaciones sociales inhibitoras y son, en última instancia, extrínsecas al propio concepto de "trabajo". Sin embargo, esto indica que, en tal interpretación, las categorías de mercancía y capital, al tratar de expresar su carácter contradictorio, no abarcan realmente la totalidad social. En lugar de ello, dan cuenta únicamente de una dimensión de la sociedad capitalista, las relaciones de distribución, que eventualmente se opone a su otra dimensión, el "trabajo" social. En otras palabras, cuando las categorías marxianas se entienden tan sólo en términos del mercado y la propiedad privada, se vuelven esencialmente unidimensionales desde el principio: no abarcan la contradicción, sino sólo uno de sus términos. Esto implica que, incluso en los ensayos tempranos de Horkheimer, la crítica es externa a, más que fundada en, estas categorías. Es una crítica, desde el punto de vista del "trabajo", de las formas sociales expresadas por las categorías.

En una versión sofisticada de la crítica marxista tradicional —que trata las categorías marxianas como formas determinadas de ser y conciencia sociales— la comprensión implícita de aquellas categorías como unilaterales es reflejada por el término "reificación" tal como lo utiliza Lukács. Aunque el desarrollo de esta idea queda fuera de los límites de esta obra, debo señalar que dicho término representa una convergencia de la interpretación marxista tradicional y la idea de racionalización de Weber —dos hilos que tienen en común la unidimensionalidad. El ambiguo legado de Weber en algunas corrientes del marxismo occidental, mediado por Lukács, incluye la expansión "horizontal" del ámbito de las categorías marxianas para incluir dimensiones de la vida social ignoradas en interpretaciones ortodoxas más estrechas y, al mismo tiempo, su aplanamiento "vertical". En *El Capital*, las categorías son expresiones de una totalidad social contradictoria, son bidimensionales. La noción de

reificación en el marxismo occidental, sin embargo, implica unidimensionalidad, por tanto, la posible negación del orden existente no puede basarse en las categorías que supuestamente lo aprehenden.

A pesar de su carácter aparentemente dialéctico, la teoría crítica temprana de Horkheimer no consiguió consolidarse como crítica en la dimensión conceptual. Eso hubiera exigido la recuperación del carácter contradictorio de las categorías marxianas, una empresa para la que hubiera sido necesario reconceptualizar estas categorías para incorporar la forma del trabajo, históricamente determinada, como una de sus dimensiones. Tal esfuerzo que formulase categorías más adecuadas de mercancía y capital difiere fundamentalmente de cualquier perspectiva que trate al "trabajo" de un modo transhistórico, como un proceso social cuasi-natural, como simplemente un problema de la dominación técnica de la naturaleza mediante el esfuerzo cooperativo de los seres humanos. Sin tal reconsideración, el análisis autorreflexivo del capitalismo sólo puede ser crítico si parte de la contradicción entre las formas categoriales y "el trabajo", más que entre las formas categoriales de la mercancía y el capital mismo. Lo primero constituye una crítica positiva, lo segundo es la condición categorial de una crítica negativa.

Así pues, el punto de partida marxista tradicional de Horkheimer significó, desde su comienzo mismo, que la adecuación del concepto a la realidad era implícitamente afirmativa, pero sólo una dimensión de la totalidad. La crítica estaba fundamentada de manera externa a las categorías, en el concepto de "trabajo". Cuando el "trabajo" dejó de mostrarse como el principio para la emancipación, dados los resultados represivos de la abolición del mercado y la propiedad privada, la anterior debilidad de la teoría emergió manifestamente como un dilema.

El dilema, sin embargo, ilumina la inadecuación del punto de partida. Al discutir a Pollock afirmé que la debilidad de su intento de caracterizar a la sociedad post-liberal como capitalismo de Estado revelaba que la definición de las relaciones de producción capitalistas esenciales en términos del mercado y la propiedad privada siempre ha sido inadecuada. Por la misma razón, la debilidad de la teoría social autorreflexiva de Horkheimer indica la inadecuación de una teoría crítica basada en una noción de "trabajo". La debilidad de cada una de ellas indica que los tipos ricardiano y hegeliano de marxismo que he criticado en el capítulo anterior están conceptualmente relacionados. La identificación de las relaciones de producción con las relaciones de distribución tiene su origen en la teoría ricardiana del valor trabajo. La superación de estas relaciones de distribución burguesas, sin embargo, no significa por sí sola la superación del capital, sino la emergencia de un modo más concreto de su existencia total, mediado por organizaciones burocráticas enormes más que por formas liberales. De modo similar, una teoría dialéctica materialista basada en la noción de "trabajo" afirma, en última instancia, la totalidad desplegada. Si bien Marx intenta desvelar las relaciones sociales que están mediadas por el trabajo en el capitalismo y, a su vez, hallar la forma específica del trabajo, el concepto de "trabajo" en el corazón del marxismo ricardiano- hegeliano implica que la actividad mediadora se aprehende afirmativamente como la opuesta a las relaciones sociales del capitalismo. El resultado es una crítica adecuada únicamente para el capitalismo liberal y sólo desde el punto de vista de una negación histórica que no supera al capital —el capitalismo de Estado.

Horkheimer se dio cuenta de la inadecuación de esa teoría sin llegar, no obstante, a reconsiderar sus presupuestos. El resultado fue la reversión de una posición marxista tradicional. En 1937, Horkheimer aún observa positivamente el "trabajo" como aquello que, en su contradicción con las relaciones sociales del capitalismo, constituye la base para la posibilidad del pensamiento crítico tanto como para la emancipación. En 1940 llega a ver —aún erróneamente— el desarrollo de la producción como el progreso de la dominación. En *Dialéctica de la Ilustración* (1944) y en *El eclipse de la razón* ("Zur Kritik der instrumentellen Vernunft", 1946), la evaluación de Horkheimer de las relaciones entre producción y

emancipación se hace más inequívocamente negativa: "el avance en facilidades técnicas por la Ilustración se acompaña de un proceso de deshumanización"<sup>111</sup>. Afirma que la naturaleza de la dominación social ha cambiado, convirtiéndose crecientemente en una función de la razón tecnocrática o instrumental que hace residir en el "trabajo"<sup>112</sup>. La producción se ha convertido en la fuente de la falta de libertad. Horkheimer afirma que el declive contemporáneo del individuo y la dominación de la razón instrumental no deberían ser atribuidos a la técnica o a la producción como tal, sino a los tipos de relación social en las que ocurren<sup>113</sup>. Su concepto de ambas formas, sin embargo, sigue estando vacío. Trata al desarrollo tecnológico, de un modo histórica y socialmente indeterminado, como la dominación de la naturaleza. Siguiendo a Pollock, Horkheimer ve el capitalismo post-liberal como una sociedad antagónica en la que es la utilidad para la estructura de poder, más que para las necesidades de todos, la medida de la importancia económica<sup>114</sup>. Concibe la forma social en el capitalismo post-liberal de modo reductor, en términos de relaciones de poder y de prácticas políticas particulares de los líderes de la economía<sup>115</sup>. Esta noción de la forma social puede relacionarse con la tecnología sólo extrínsecamente, en términos del uso al que se aplica, no pudiendo, sin embargo, relacionarse de manera intrínseca con el modo de producir.

Aún así, una explicación social, como opuesta a una explicación técnica, de la instrumentalización del mundo únicamente puede hacerse sobre la base de tal relación intrínseca. Por tanto, a pesar de la afirmación de Horkheimer de que la dominación de la razón instrumental y la destrucción de la individualidad deberían ser explicadas en términos sociales y no ser atribuidos a la producción como tal, yo afirmaré que, de hecho, está asociando razón instrumental y "trabajo"<sup>116</sup>.

Las posibilidades de emancipación en el universo post-liberal descrito por Horkheimer se han vuelto muy pobres. Elaborando una idea desarrollada por Marcuse en 1941<sup>117</sup>, Horkheimer sugiere que quizás sólo esos procesos económicos y culturales que destruyen la individualidad pueden poner las bases para una nueva era menos ideológica y más humana. Rápidamente añade, sin embargo, que los signos de tal posibilidad son, de hecho, muy débiles<sup>118</sup>. Privada de la posibilidad de una crítica histórica inmanente, la tarea de la filosofía crítica se reduce a desvelar estos valores anti-instrumentales sedimentados en el lenguaje, es decir, dirigir la atención al hueco existente entre la realidad y los ideales de la civilización con la esperanza de inducir una mayor autoconciencia popular<sup>119</sup>. La teoría crítica ya no puede delinear los fundamentos sociales de un orden en el que fuera posible una existencia más humana. El intento de atribuir una definición al lenguaje que, de realizarse, traería consecuencias

---

111 Horkheimer, M., *Eclipse of Reason*, New York, 1974, pág. vi.

112 *Ibíd.*, pág. 21.

113 *Ibíd.*, pág. 153.

114 *Ibíd.*, pág. 154.

115 *Ibíd.*, pág. 156.

116 *Ibíd.*, págs. 21, 50, 102.

117 En "Some Social Implications of Modern Technology", *Studies in Philosophy and Social Science* 9 (1941), Marcuse describe los negativos efectos deshumanizadores de la tecnología moderna. Sostiene que esta tecnología es más social que técnica y continúa con una discusión de sus posibles efectos emancipadores (págs. 414, 436-439). Sin embargo, Marcuse tampoco describe en profundidad este carácter supuestamente social, no fundamenta el posible momento emancipador de la tecnología moderna en una contradicción intrínseca, sino, precisamente, en los posibles efectos positivos de este desarrollo negativo como estandarización, falta de cualificación, etc. En *Eros y civilización*, Marcuse avanza en la idea de que una situación de alienación total puede hacer surgir la situación opuesta.

118 Horkheimer, M., *Eclipse of Reason*, págs. 160-161.

119 *Ibíd.*, págs. 177-182, 186-187.



emancipadoras<sup>120</sup> es bastante débil y no puede ocultar el hecho de que la teoría se ha vuelto exhortativa.

Este carácter exhortativo, sin embargo, no es una consecuencia desafortunada, sino "necesaria" de la transformación del capitalismo industrial del siglo XX —estando en función de los supuestos con los que dicha transformación era interpretada. Pollock y Horkheimer conocían las consecuencias sociales, políticas y culturales negativas de la emergencia de la nueva forma de totalidad en tanto que burocrática y capitalista de Estado. La nueva fase de la formación social proporcionó la "refutación práctica" del marxismo tradicional como teoría de la emancipación. Sin embargo, puesto que Pollock y Horkheimer mantuvieron algunas asunciones básicas de la teoría tradicional, fueron incapaces de incorporar esta "refutación" en una crítica más fundamental y adecuada del capitalismo. Consecuentemente, su posición resultante se caracterizó por numerosas debilidades teóricas. La crítica de la razón desarrollada por Horkheimer y Adorno a mediados de los años 40, por ejemplo, confrontó reflexivamente a la Teoría Crítica con un dilema. Gerhard Brandt, entre otros, ha señalado que, en *Dialéctica de la Ilustración*, "el carácter reificado del pensamiento burgués ya no está basado en la producción de mercancías, como ha sido el caso en la crítica materialista de la ideología desde Marx hasta Lukács. Más bien, se fundamenta ahora en la interacción de la humanidad con la naturaleza, en su historia en tanto que especie"<sup>121</sup>. Las consecuencias de una posición como ésta debilitan el propio proyecto de una teoría crítica, socavan la posibilidad de que esta teoría pudiera cimentar socialmente las condiciones de su propia existencia y, de modo relacionado, las condiciones de una posible transformación histórica.

El análisis presentado en esta obra ofrece una interpretación plausible de los presupuestos que subyacen en este dilema. Como hemos visto, en 1937 Horkheimer partía de la asunción de que el "trabajo" constituye transhistóricamente la sociedad y de que la mercancía es una categoría del modo de distribución. Sobre esa base definió la diferencia entre el pensamiento burgués reificado y la razón emancipadora en la oposición entre el modo capitalista de distribución y el "trabajo". Según la tesis del capitalismo de Estado de Pollock, que Horkheimer adoptó posteriormente, esta oposición había dejado de existir. El trabajo había llegado a su pleno desarrollo —aunque tanto la opresión como la dominación de la razón reificada se hubieran fortalecido. Puesto que la fuente de este desarrollo, como he demostrado, puede encontrarse ahora únicamente en el "trabajo" en sí mismo, se sigue que el origen de la razón reificada, estando arraigado en el "trabajo", debe ser ubicado con anterioridad a la expansión y dominación de la forma mercancía, debiéndose encontrar en el mismo proceso de la interacción humana con la naturaleza. A falta de una concepción del carácter específico del trabajo en el capitalismo, la teoría crítica adscribió sus consecuencias al trabajo *per se*. Así pues, el cambio frecuentemente descrito de la Teoría Crítica del análisis de la economía política a una crítica de la razón instrumental, no significa que los teóricos de la Escuela de Frankfurt abandonaran simplemente la primera en favor de la segunda<sup>122</sup>. Más bien, este cambio se siguió y se basa en un análisis particular de la economía política, mas específicamente, una comprensión tradicional de la crítica de la economía política de Marx.

El análisis de Pollock y Horkheimer de la totalidad social como no contradictoria —es decir, unidimensional— y a la vez antagónica y represiva, implica que la historia ha llegado a un punto muerto. He intentado demostrar que esto indica, por el contrario, los límites de cualquier teoría crítica que descansa en la idea de "trabajo". El pesimismo crítico, tan fuertemente

---

120 *Ibíd.*, págs. 179-180.

121 Gerhard Brandt, "Max Horkheimer und das Projekt einer materialistischen Gesellschaftstheorie", en A. Schmidt y N. Altwicker, eds., *Max Horkheimer heute: Werke und Wirkung* (Frankfurt a. M., 1986), pág. 282. Brandt continúa afirmando que las notas de Horkheimer desde 1950 hasta 1969 indican que comenzó a enfatizar el potencial crítico de atender a la especificidad histórica de los objetos de investigación social tardíamente.

122 Véase S. Seidman, Introducción, en Seidman (ed.), *Jürgen Habermas on Society and Politics*, pág. 5.

expresado en *Dialéctica de la Ilustración* y en *Eclipse de la razón* no puede entenderse tan sólo en referencia a su contexto histórico. Debe también verse como la expresión de una conciencia de los límites del marxismo tradicional en ausencia de una reconstitución fundamental de la crítica dialéctica de lo que, a pesar de transformaciones significativas, sigue siendo una totalidad social dialéctica.

Esta perspectiva se ha visto reforzada por la actual transformación histórica del capitalismo, que ha vuelto dramáticamente manifiestos los límites del Estado del bienestar en Occidente (y del partido-Estado totalitario en el Este), y pueden verse, a su vez, como una "refutación práctica" de las tesis de la primacía de lo político. Muestra en retrospectiva que el análisis cuasi-weberiano de la Teoría Crítica de la primera transformación significativa del capitalismo era demasiado lineal y sugiere con fuerza que la totalidad ha seguido siendo, de hecho, dialéctica.

En las secciones siguientes de esta obra intentaré perfilar una base teórica para la idea de una totalidad dialéctica post-liberal que será el fundamento de mi crítica del marxismo tradicional. En el curso de mi exposición distinguiré mi intento de moverme teóricamente más allá del pesimismo necesario de la Teoría Crítica, de la aproximación de Habermas a este problema. El giro teórico analizado en este capítulo —el pesimismo de Horkheimer, su crítica de la razón instrumental y los sugeridos principios de un "giro lingüístico"— era una dimensión importante del contexto teórico en el que Jürgen Habermas comenzó, en los años 60, a poner en cuestión el papel socialmente sintético y constitutivo atribuido al trabajo. Su intento estratégico puede verse como una tentativa de superar el pesimismo de la Teoría Crítica cuestionando la centralidad del trabajo una vez que presumiblemente se ha mostrado como una base inadecuada para la libertad. Su intención, en otras palabras, ha sido restablecer teóricamente la posibilidad de la emancipación. Más adelante me enfrentaré con algunos aspectos de la crítica temprana que Habermas hace de Marx. Por ahora me limitaré a señalar que Habermas, al intentar superar el pesimismo de la Teoría crítica, sostiene la concepción tradicional del trabajo compartida por Pollock y Horkheimer, e intenta después limitar el ámbito de su significación social. Parte, precisamente, de esa idea del "trabajo" por la que Marx criticaba a Ricardo. Sin embargo, el análisis de Marx del carácter dual del trabajo en el capitalismo puede servir como fundamento para una crítica del capitalismo tardío que, desde mi punto de vista, resulta más adecuada que una que parta de la interpretación tradicional del trabajo en el capitalismo —tanto si este "trabajo" es evaluado positivamente como emancipador o, más negativamente, como actividad instrumental.

## **SEGUNDA PARTE**

### **Hacia una reconstrucción de la crítica marxiana: la mercancía**

## 4. TRABAJO ABSTRACTO

### Requisitos para una reinterpretación categorial.

Hasta el momento, la exposición ha puesto los cimientos para una reconstrucción de la teoría crítica de Marx. Como hemos visto, los pasajes de los *Grundrisse* presentados en el Capítulo 1 sugieren una crítica del capitalismo cuyas premisas son muy distintas de las de la crítica tradicional. Estos pasajes no representan visiones utópicas que más tarde serían excluidas del análisis más sobrio de Marx en *El Capital*, sino que son una clave para entender dicho análisis, ofrecen el punto de partida para una reinterpretación de las categorías básicas de la crítica madura de Marx que pueda extender los límites del paradigma marxista tradicional. Mi análisis de los presupuestos de este paradigma ha sacado a la luz ciertos requisitos que esta reinterpretación debe cumplir.

He examinado las aproximaciones que, partiendo de una idea transhistórica del "trabajo" como punto de partida de la crítica, conceptualicen las relaciones sociales que caracterizan al capitalismo en función únicamente del modo de distribución y sitúan la contradicción fundamental del sistema entre los modos de distribución y producción. La afirmación de que la categoría marxiana de valor no debería entenderse tan sólo como la expresión de un modo de distribución de la riqueza mediado por el mercado, resulta central para este examen. Una reinterpretación categorial, por tanto, debe centrarse en la distinción de Marx entre valor y riqueza material; debe mostrar que, en su análisis, el valor no es, en esencia, una categoría del mercado, y que la "ley del valor" no es, simplemente, una ley del equilibrio económico general. La afirmación de Marx de que en el capitalismo "la magnitud de tiempo inmediato de trabajo [es el] factor decisivo en la producción de la riqueza"<sup>1</sup>, sugiere que su categoría de valor debería examinarse como una forma de la riqueza cuya especificidad está en relación con su determinación temporal. Una reinterpretación adecuada del valor debe demostrar la importancia de la determinación temporal del valor para la crítica de Marx y para la cuestión de la dinámica histórica del capitalismo.

El problema del trabajo está relacionado con el problema del valor. Como he mostrado, si se asume que la categoría de valor —y, por tanto, las relaciones capitalistas de producción— se está entendiendo adecuadamente cuando se hace en términos de mercado y de propiedad privada, el significado del trabajo parece estar claro. Así concebidas, estas relaciones constituyen supuestamente el medio por el cual el trabajo y sus productos se organizan y distribuyen socialmente; son, en otras palabras, extrínsecos al trabajo en sí mismo.

Consecuentemente, el trabajo en el capitalismo puede tomarse como el trabajo tal y como se concibe comúnmente: una actividad social útil que implica la transformación de lo material de un modo determinado y que es una condición indispensable para la reproducción de la sociedad humana. El trabajo, por tanto, se entiende de manera transhistórica, variando históricamente el modo de su distribución y administración social. De acuerdo con esto, el trabajo y, por tanto, el proceso de producción son "fuerzas productivas" insertas en diversos conjuntos de "relaciones de producción" que siguen siendo, expresamente, extrínsecos al trabajo y la producción.

Un enfoque diferente reformularía el valor como una forma históricamente específica de la riqueza distinta de la riqueza material. Esto implica que el trabajo que genera el valor no puede entenderse en términos que sean transhistóricamente válidos para el trabajo en todas las formaciones sociales, sino en tanto que poseedor de un carácter socialmente determinado, específico de la formación social capitalista. Analizaré esta cualidad específica clarificando la idea de Marx del "carácter dual" del trabajo en el capitalismo al que nos hemos referido

---

<sup>1</sup> Marx, M., *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, trad. Martin Nicolaus, Londres, 1973, pag. 704 [2: 227].

anteriormente, lo que me permitirá distinguir este tipo de trabajo de la concepción tradicional de "trabajo". Sobre esta base podré definir adecuadamente el valor como una forma históricamente específica de la riqueza y de las relaciones sociales, y mostrar que el proceso de producción incorpora a la par las "fuerzas" productivas y las "relaciones" de producción, no encarnando simple y exclusivamente a las fuerzas productivas. Esto lo haré demostrando que, según el análisis de Marx, el modo de producción en el capitalismo no es un mero proceso técnico, sino que está moldeado por formas objetivadas de relaciones sociales (valor, capital). Aquí se hace patente que la crítica marxiana es una crítica del trabajo en el capitalismo más que simplemente una crítica de la explotación laboral y el modo de distribución social del trabajo, y que la contradicción fundamental de la totalidad capitalista debería considerarse intrínseca al ámbito mismo de la producción, y no simplemente como una contradicción entre los ámbitos de la producción y la distribución. En definitiva, intento redefinir las categorías marxianas de modo que puedan, de hecho, abordar el núcleo de la totalidad social en tanto que contradictoria —y no se refieran únicamente a una de sus dimensiones, que estaría opuesta a, o subsumida por, la del "trabajo". Al reinterpretar la contradicción marxiana de esta manera, la aproximación basada en una crítica de la idea del "trabajo" podría evitar los dilemas de la Teoría Crítica y mostrar que el capitalismo postliberal no es "unidimensional". Así, la adecuación del concepto a su objeto podría seguir siendo crítica, no teniendo porqué ser afirmativa. Por tanto, la crítica social no estaría obligada a fundarse en la falta de conexión entre el concepto y su objeto, como llegó a pensar Horkheimer, sino que podría fundamentarse en el propio concepto, en las formas categoriales. Esto, a su vez, podría reestablecer la consistencia epistemológicamente autorreflexiva de la crítica.

Las categorías de una crítica adecuada, como he afirmado, deben abarcar no sólo el carácter contradictorio de la totalidad, sino también el fundamento de la falta de libertad que la caracteriza. La abolición histórica de las formas sociales expresadas categorialmente debe mostrarse como una posibilidad determinada, posibilidad que implica las condiciones sociales para la libertad. El modo de dominación social característico del capitalismo, según Marx, está en relación con la forma del trabajo social. En los *Grundrisse* señala tres formas sociales históricas básicas. La primera, con variaciones, está basada en "las relaciones de dependencia personal"<sup>2</sup>. Esta ha sido históricamente suplantada por la "segunda forma importante"<sup>3</sup> de sociedad, el capitalismo, la formación social basada en la forma mercancía, caracterizada por la *independencia personal* en el marco de un sistema de *dependencias objetivas [sachlicher]*<sup>4</sup>. Lo que constituye esta dependencia "objetiva" es social y no es más que "[[el conjunto]] de vínculos sociales que se contraponen automáticamente a los individuos aparentemente independientes, vale decir, [[al conjunto de los]] vínculos de producción recíprocos, convertidos en autónomos respecto a los individuos"<sup>5</sup>.

Una característica del capitalismo es que las relaciones sociales esenciales son sociales de un modo peculiar. Existen no como relaciones interpersonales abiertas, sino como un conjunto de estructuras cuasi-independientes, opuestas a los individuos, un ámbito de necesidades impersonales "objetivas" y de "dependencias objetivas". Consecuentemente, el modo de dominación característico del capitalismo no es abiertamente social y personal: "estas relaciones de dependencia materiales (...) se presentan también de manera tal que los individuos son ahora gobernados por *abstracciones*, mientras que antes dependían unos de

---

2 *Ibíd.*, pág. 158 [1: 85].

3 *Ibíd.*

4 *Ibíd.*, pág. 158 [1: 84-85]. Marx caracteriza la tercera gran forma social, la posible superación del capitalismo, en términos de "libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad colectiva, social, como patrimonio social" (*ibíd.* [1: 85])

5 *Ibíd.*, pág. 164 [1:92].

otros<sup>6</sup>. El capitalismo es un sistema de dominación abstracto e impersonal. Comparado con las formas sociales anteriores, las personas aparentan ser independientes, pero, de hecho, están sujetas a un sistema de dominación social que no parece social, sino "objetivo".

Marx describe también el modo de dominación característico del capitalismo como la dominación de las personas por la producción: "los individuos están [subsumidos] a la producción social, que pesa sobre ellos como una fatalidad; pero la producción social no está [subsumida] a los individuos y controlada por ellos como su patrimonio común"<sup>7</sup>. Este pasaje tiene una importancia crucial. Decir que los individuos están subsumidos en la producción es decir que están dominados por el trabajo social. Esto sugiere que la dominación social en el capitalismo no puede ser suficientemente aprehendida en tanto dominación y control de la mayoría de las personas y de su trabajo por unos pocos. En el capitalismo, el trabajo social no es sólo *objeto* de dominación y explotación sino que es, en sí mismo, el *territorio* esencial de la dominación. El modo impersonal, abstracto y "objetivo" de dominación característico del capitalismo está en relación, aparentemente de manera intrínseca, con la dominación de los individuos *por* su trabajo social.

La dominación abstracta, el modo de dominación que caracteriza al capitalismo, no puede simplemente equipararse con el funcionamiento del mercado, no hace meramente referencia al modo, mediado por el mercado, en el que la dominación de clase se lleva a efecto en el capitalismo. Esta interpretación centrada en el mercado da por supuesto que el territorio invariable de la dominación social es la dominación de clase, y que lo que varía es tan sólo el modo en el que prevalece (directamente o a través del mercado). Esta interpretación se encuentra en estrecha relación con las posiciones que asumen que el "trabajo" es la fuente de la riqueza y aquello que constituye la sociedad transhistóricamente, y que tan sólo examinan críticamente el modo en el que se lleva a efecto la distribución del "trabajo".

Según la interpretación aquí expuesta, la idea de dominación abstracta rompe con estas concepciones. Hace referencia a la dominación de las personas por estructuras abstractas y cuasi-independientes de relaciones sociales "mediadas por el trabajo determinado por la mercancía" que Marx intentó abordar con sus categorías de valor y capital. En sus trabajos de madurez, estas formas de relación social representan de manera completamente elaborada la concreción socio-histórica de la alienación como dominación autogenerada. Al analizar la categoría de capital de Marx, intentaré demostrar que estas formas sociales son el fundamento de una lógica dinámica del desarrollo histórico que constriñe y obliga a los individuos. No puede darse cuenta adecuadamente de estas formas relacionales en términos de mercado, ni tampoco, puesto que son formas cuasi-independientes que existen por encima de, y en oposición con, individuos y clases, pueden ser completamente comprendidas en términos de relaciones sociales abiertas (por ejemplo, como relaciones de clase). Como veremos, aunque el capitalismo es, por supuesto, una sociedad de clases, según Marx la dominación de clase no es el territorio último de la dominación social en esta sociedad, sino que es, en sí misma, dependiente de un modo de dominación supraordenado y "abstracto"<sup>8</sup>.

---

6 *Ibíd.*

7 *Ibíd.*, pág. 158 [1: 86].

8 En *Legitimation crisis* (trad. Thomas McCarthy, Boston, 1975), Habermas trata la dominación abstracta pero no como un modo de dominación diferente de la dominación social directa, que supone la dominación de las personas por medio de formas sociales abstractas cuasi-independientes en las que las relaciones entre los individuos y las clases está estructuradas. En lugar de ello, la trata como una *forma de aparición* diferente de la dominación social directa, como la dominación de clase que está oculta por la forma no política del intercambio (pág. 52). La existencia de este modo de dominación, según Habermas, ofrece la base para el intento de Marx de abarcar el desarrollo, propenso a la crisis, del sistema social por medio de un análisis económico de las leyes de movimiento del capital. Con la repolitización del sistema social en el capitalismo post-liberal, la dominación se hace una vez más abierta. Por tanto, la validez del intento de Marx estaría limitada implícitamente al capitalismo liberal (*ibíd.*). La idea de dominación abstracta de Habermas es, por tanto, la del marxismo tradicional — dominación de clase

Al discutir la trayectoria de la Teoría Crítica, hice mención a la cuestión de la dominación abstracta. En efecto, al postular la primacía de lo político, Pollock mantenía que el sistema de dominación abstracto abordado por las categorías de Marx había sido suplantado por un nuevo modo de dominación directo. Esta posición asume que todo tipo de dependencia objetiva y toda estructura no consciente de necesidad social abstracta analizada por Marx tiene su base en el mercado. Cuestionar esto es cuestionar la premisa de que, con la superación del mercado por el Estado, el control consciente no sólo habría reemplazado las estructuras inconscientes en determinados ámbitos, sino que además habría superado todas esas estructuras de obligatoriedad abstracta y, por tanto, la dialéctica histórica.

En otras palabras, la manera en la que se entiende la dominación abstracta se encuentra estrechamente ligada a cómo se interpreta la categoría de valor. Intentaré mostrar que el valor, en tanto forma de la riqueza, está en el núcleo de las estructuras de dominación abstracta cuya importancia se extiende más allá del mercado y el ámbito de la circulación (hacia el ámbito de la producción, por ejemplo). Este análisis implica que cuando el valor sigue siendo la forma de la riqueza, la propia planificación se encuentra sujeta a las exigencias de la dominación abstracta. Es decir, la planificación pública, en y por sí misma, no basta para superar el sistema de dominación abstracta —el tipo de necesidad, mediada, impersonal, no consciente y no intencional, característica del capitalismo. La planificación pública, entonces, no debería oponerse al mercado abstractamente, como el principio del socialismo frente al del capitalismo.

Esto sugiere que debemos reconceptualizar las precondiciones sociales fundamentales de la posible realización total de la libertad humana general. Esta realización supondría la superación de los tipos abiertos y personales de dominación social tanto como las estructuras de dominación abstracta. El análisis de las estructuras de dominación abstracta como territorios últimos de la falta de libertad en el capitalismo y la redeterminación de las categorías marxianas como categorías críticas que abarcan estas estructuras, serían los primeros pasos para reestablecer la relación entre socialismo y libertad, una relación que, en el marxismo tradicional, se ha vuelto problemática.

En esta parte, comenzaré reconstruyendo la teoría marxiana en el nivel lógico inicial y más abstracto de su presentación crítica en *El Capital*, el de su análisis de la forma mercancía. En oposición a las interpretaciones tradicionales examinadas en el Capítulo 2, intentaré mostrar que las categorías con las que Marx comienza su análisis son, de hecho, críticas e implican una dinámica histórica.

### **El carácter históricamente determinado de la crítica marxiana**

Marx inicia *El Capital* con un análisis de la mercancía como un bien, un valor de uso que, al mismo tiempo, es valor<sup>9</sup>. Posteriormente pone en relación estas dos dimensiones de la mercancía con el carácter dual del trabajo que la constituye. Como valor de uso particular, la mercancía es el producto de un trabajo concreto particular; como valor, es objetivación de trabajo humano abstracto<sup>10</sup>. Antes de proseguir con la investigación de estas categorías —especialmente con el carácter dual del trabajo productor de mercancías que Marx considera el "eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política"<sup>11</sup>— es importante enfatizar su especificidad histórica.

---

mediada por el mercado autorregulado.

9 Marx, K., *Capital*, vol. 1, trad. Ben Fowkes, Londres, 1976, págs. 125-129 [43-51].

10 *Ibíd.*, págs. 128-137 [46-58].

11 *Ibíd.*, pág. 132 [51].

El análisis de la mercancía de Marx no es un examen de un producto que casualmente es intercambiado independientemente de la sociedad en la que el intercambio tiene lugar. No es una investigación de la mercancía separada de su contexto social o como pudiera existir de manera contingente en muchas sociedades. En lugar de ello, Marx analiza la "forma de la mercancía como la forma social, necesaria y general, del producto"<sup>12</sup> y como la "forma general y elemental de la riqueza"<sup>13</sup>. Sin embargo, según Marx, la mercancía es la forma general del producto *tan sólo* en el capitalismo<sup>14</sup>.

Por tanto, el análisis de la mercancía de Marx lo es de la forma general del producto y de la forma de riqueza más elemental en la sociedad capitalista<sup>15</sup>. Si, en el capitalismo, "ser mercancía es el carácter dominante y determinante de su producto"<sup>16</sup>, esto implica necesariamente que "el obrero mismo sólo aparezca como vendedor de mercancías y, por ende, como asalariado libre, o sea que el trabajo aparezca en general como trabajo asalariado"<sup>17</sup>. En otras palabras, una mercancía, tal y como la examina Marx en *El Capital*, presupone el trabajo asalariado y, por tanto, el capital. Así, "el carácter peculiar de la producción de mercancías en general y de la producción de mercancías en su forma absoluta, general, es (...) la producción capitalista de mercancías"<sup>18</sup>.

Roman Rosdolsky ha señalado que en la crítica de la economía política de Marx se asume la existencia del capitalismo desde el principio mismo del despliegue de las categorías, cada categoría presuponiendo las que le siguen<sup>19</sup>. Discutiré más adelante la importancia de este modo de presentación, pero debo señalar aquí que si el análisis de la mercancía de Marx presupone la categoría de capital, sus definiciones de la primera categoría no resultan pertinentes para la mercancía *per se*, sino sólo para la mercancía como forma social general, es decir, tal y como existe en el capitalismo. Así, la mera existencia del intercambio, por ejemplo, no significa que la mercancía exista como una categoría social estructurante y que el trabajo social tenga un doble carácter. Únicamente en el capitalismo el trabajo social presenta un carácter dual<sup>20</sup> y el valor existe como una forma social específica de la actividad humana<sup>21</sup>.

Frecuentemente, el modo de presentación de Marx en los primeros capítulos de *El Capital* ha sido considerado histórico puesto que comienza con la categoría de mercancía y prosigue con la consideración del dinero y, finalmente, del capital. Sin embargo, esta progresión no debería interpretarse como el análisis de un desarrollo histórico inmanentemente lógico que lleva de la primera aparición de mercancías a un sistema capitalista completamente desarrollado. Marx afirma explícitamente que sus categorías expresan las formas sociales no como aparecieron históricamente por primera vez, sino como existen, completamente desarrolladas, en el capitalismo:

*Si en la teoría el concepto de valor precede al de capital "aunque para llegar a su desarrollo pleno deba suponerse un modo de producción fundado en el capital", lo mismo acontece en la práctica.*<sup>22</sup>

---

12 Marx, K., *Results of the Immediate Process of Production*, trad. Rodney Livingstone, en *El Capital*, vol. 1, pág. 949 [109].

13 *Ibíd.*, pág. 951 [111].

14 *Ibíd.*, pág. 951 [111-112].

15 *Ibíd.*, pág. 949 [109-110].

16 Marx, K., *Capital*, vol. 3, trad. David Fernbach, Harmondsworth, England, 1981, pág. 1019 [1116].

17 *Ibíd.*.

18 Marx, K., *Capital*, vol. 2, trad. David Fernbach, Londres, 1978, pág. 217 [166].

19 Roman Rosdolsky, *The Making of Marx's Capital*, trad. Pete Burgess, Londres, 1977, pág. 46.

20 Marx, K., *Capital*, vol. 1, pág. 166 [89-90].

21 Marx, K., *Theories of Surplus Value*, parte 1, trad. Emile Burns, Moscú, 1963, pág. 46 [38].

22 Marx, K., *Grundrisse*, pág. 251 [1: 190].



En consecuencia sería (...) erróneo alinear las categorías económicas en el orden en que fueron históricamente determinantes. Su orden de sucesión está, en cambio, determinado por las relaciones que existen entre ellas en la moderna sociedad burguesa, y que es exactamente el inverso del que (...) correspondería a su orden histórico.<sup>23</sup>

En la medida en que se presenta un desarrollo lógico histórico que conduce al capitalismo —como en el análisis de la forma valor en el primer capítulo de *El Capital*—<sup>24</sup> esta lógica debe entenderse como retrospectivamente aparente *más que* necesaria de modo *inmanente*. Este último tipo de lógica histórica existe, según Marx, pero, como veremos, es un atributo de la formación social capitalista únicamente. Las formas sociales categorialmente aprehendidas por la crítica de la economía política de Marx están, por tanto, históricamente *determinadas* y no pueden ser simplemente aplicadas a otras sociedades, al tiempo que son también históricamente *determinantes*. En el principio de su análisis categorial, Marx afirma explícitamente que debe entenderse como una investigación de la especificidad del capitalismo:

"La forma de valor asumida por el producto del trabajo es la forma más abstracta, pero también la más general, del modo de producción burgués, que de tal manera queda caracterizado como tipo particular de producción social y con esto, a la vez, como algo histórico"<sup>25</sup>.

En otras palabras, el análisis de la mercancía con el que Marx comienza su crítica es un análisis de una forma social históricamente específica. Prosigue tratando la mercancía como un tipo de práctica, estructurada y estructurante, que es la determinación primera y más general de las relaciones sociales de la formación social capitalista. Si la mercancía, como forma general y totalizante, es la "forma elemental" de la formación capitalista<sup>26</sup>, su investigación debería revelar las determinaciones esenciales del análisis del capitalismo de Marx y, en particular, las características específicas del trabajo que subyace a, y es determinado por, la forma mercancía.

#### *Especificidad histórica: valor y precio*

Como hemos visto, Marx analiza la mercancía como una forma social generalizada en el núcleo de la sociedad capitalista. No resultaría legítimo, entonces, según su propia auto-comprensión, asumir que la ley del valor, y por tanto la generalización de la forma mercancía, resultan pertinentes para una situación precapitalista. Aún así, Ronald Meek, por ejemplo, parte de la premisa de que la formulación inicial de Marx de la teoría del valor presupone un modelo de sociedad precapitalista en el que "aunque se asume que la producción de mercancías y la libre competencia reinaban más o menos de modo supremo, los trabajadores aún poseían el producto completo de su trabajo"<sup>27</sup>. A diferencia de Oskar Lange, cuya posición ya hemos comentado en el Capítulo 2, Meek no relega simplemente la validez de la ley del valor a esa sociedad. Tampoco mantiene, como lo hace Rudolf Schlesinger, que este punto de partida sea la fuente de un error fundamental en la medida en que Marx busca desarrollar leyes válidas para el capitalismo sobre la base de aquellas aplicables a un modo más simple e históricamente

---

23 *Ibid.*, pág. 107 [1: 28-29].

24 Marx, K., *Capital*, Vol. 1, pág. 138-163 [58-86]. La asimetría de la forma del valor (formas relativas y equivalentes), tan importante en el desarrollo del fetichismo de la mercancía de Marx, presupone el dinero e indica que el análisis de Marx del intercambio de mercancías no tiene que ver con el trueque inmediato de las mismas

25 *Ibid.*, pág. 174n34 [98-99 n32].

26 *Ibid.*, pág. 125 [43].

27 Ronald Meek, *Studies in the Labour Theory of Value*, 2.a ed., Nueva York y Londres, 1956, pág. 303.

anterior de sociedad<sup>28</sup>. En lugar de ello, Meek considera que la sociedad precapitalista que Marx, supuestamente, postula, no tendría la intención de ser una representación precisa de la realidad histórica nada más que en un sentido amplio. Este modelo —que Meek considera esencialmente similar a la sociedad "temprana y ruda" de Adam Smith habitada por cazadores de castores y ciervos— es, más bien, "claramente parte de un mecanismo analítico bastante complejo"<sup>29</sup>. Al analizar la manera en la que el capitalismo afecta a esta sociedad, "Marx creía colocarnos ante la buena pista para revelar la esencia real del modo de producción capitalista"<sup>30</sup>. En el Volumen 1 de *El Capital*, según Meek, Marx parte del modelo precapitalista que ha presupuesto<sup>31</sup>, un sistema de "producción simple de mercancías"<sup>32</sup>. En el Volumen 3 en cambio "trata la mercancía y las relaciones de valor que han sido 'capitalísticamente modificadas' en el sentido más amplio. Su punto de partida 'histórico' es aquí un sistema capitalista bastante bien desarrollado"<sup>33</sup>.

Sin embargo, el análisis del valor de Marx es mucho más históricamente específico que la interpretación que Meek admite. Marx intenta abordar el núcleo del capitalismo con las categorías de mercancía y valor. En el marco de la crítica de la economía política de Marx, la noción misma de un estadio precapitalista de circulación simple de mercancías es espuria, tal y como ha señalado Hans Georg Backhaus, esta idea proviene no de Marx sino de Engels<sup>34</sup>. Marx rechaza explícita y enfáticamente la idea de que la ley del valor fuera válida para, o derivada de, una sociedad precapitalista de propietarios de mercancías. Aunque Meek identifique la ley del valor que utiliza Adam Smith con la que utiliza Marx, este último critica a Smith, precisamente, por relegar la validez de la ley del valor a una sociedad precapitalista.

Por cierto que Adam Smith determina el valor de la mercancía por el tiempo de trabajo contenido en ella, pero luego vuelve a relegar el carácter real de esta determinación del valor a los tiempos pre-adámicos. En otras palabras, lo que le parece como verdadero desde el punto de vista de la mercancía simple, se le torna confuso en cuanto ocupan el lugar de ésta las formas superiores y más complejas del capital, el trabajo asalariado, la renta del suelo, etc. Esto lo expresa diciendo que el valor de las mercancías se medía por el tiempo de trabajo contenido en ellas en el paraíso perdido de la burguesía, en el cual los hombres aún no se hallaban enfrentados entre sí como capitalistas, asalariados, terratenientes, arrendatarios, usureros, etcétera, sino como simples productores e intercambiadores de mercancías<sup>35</sup>.

Según Marx, sin embargo, nunca ha existido una sociedad compuesta por productores independientes de mercancías:

---

28 Para este argumento véase Rudolf Schlesinger, *Marx: His Time and Ours*, London, 1950, págs 96-97. Georg Lichtheim sugiere una hipótesis similar: "Se puede argumentar que, en lo que respecta a una teoría del valor trabajo-coste derivada de las condiciones sociales primitivas de un modelo económico perteneciente a un estadio más alto, los clásicos son culpables de haber confundido niveles diferentes de abstracción" (*Marxism*, 2.<sup>a</sup> ed., Nueva York y Washington, 1963, págs. 174-175. En esta sección, Lichtheim no distingue entre "los clásicos" y Marx. Su propia presentación unifica diferentes interpretaciones opuestas de la relación entre los volúmenes 1 y 3 de *El Capital* sin sintetizarlas o superar sus diferencias. En este pasaje supone que la ley del valor en el volumen 1 está basada en un modelo precapitalista, aunque varias páginas después sigue el rastro de Maurice Dobb y describe el nivel de análisis como una "cualificación sensible de una primera aproximación teórica" (pág. 15).

29 Meek, R., *Studies in the Labour Theory...*, pág. 303.

30 *Ibíd.*

31 *Ibíd.*, pág. 305.

32 *Ibíd.*, pág. xv

33 *Ibíd.*, pág. 308.

34 Hans Georg Backhaus, "Materialien zur Rekonstruktion der Marxschen Werttheorie", *Gesellschaft: Beiträge zur Marxschen Theorie*, Frankfurt, núm. 1, 1974, pág. 53.

35 Marx, K., *A contribution to the Critique of Political Economy*, trad. S. W. Ryazanskaya, Moscú, 1970 [Siglo XXI], pág. 59 [44].

*La producción originaria se funda en entidades comunitarias primitivas, en cuyo ámbito el intercambio privado sólo se presenta como excepción por entero superficial y cumpliendo un papel totalmente secundario. Pero con la disolución histórica de esas entidades comunitarias hacen su aparición, de inmediato, relaciones de dominación y servidumbre, relaciones de violencia, que están en contradicción flagrante con la apacible circulación de mercancías y las relaciones correspondientes a la misma*<sup>36</sup>.

Marx ni postula esta sociedad como un constructo hipotético desde el que derivar la ley del valor, ni busca analizar el capitalismo investigando cómo éste "afectaría" a un modelo social en el que se supone que la ley del valor operaría de modo puro. Más bien, como indica claramente la crítica que Marx desarrolla de Robert Torrens y Adam Smith, considera que la ley del valor es válida sólo para el capitalismo:

*Torrens (...) retorna a Adam Smith (...) según el cual, si es cierto que "en el temprano período" en que los hombres se enfrentaban mutuamente como poseedores de mercancías que intercambiaban, el valor de la mercancía se determinaba por el tiempo de trabajo contenido en ella, esto dejó de suceder tan pronto como se instauraron el capital y la renta de la tierra. Esto significa (...) que la ley que rige para las mercancías en cuanto tales mercancías, deja de regir para ellas a partir del momento en que hay que considerarlas ya como capital o productos del capital (...) Por otra parte, es ahora cuando el producto cobra en todos sus aspectos la forma de mercancía (...) sólo llega a convertirse en mercancía bajo todos y cada uno de sus aspectos con el desarrollo y sobre la base de la producción capitalista. Es decir, que la ley de la mercancía debe regir en una producción que no engendra mercancías (o que sólo en parte las engendra) y no debe regir a base de una producción cuya base es la existencia del producto en cuanto mercancía*<sup>37</sup>.

Según Marx, la forma mercancía y, por tanto, la ley del valor, se encuentran desarrolladas por completo tan sólo en el capitalismo y constituyen definiciones fundamentales de esta formación social. Cuando se consideran válidas para otras sociedades el resultado es que "habría que relegar la verdad de la ley de apropiación de la sociedad burguesa a una época en que esta sociedad misma aún no existía"<sup>38</sup>.

Para Marx, entonces, la teoría del valor aborda la "verdad de la ley de apropiación" de la formación social capitalista y no es aplicable a otras sociedades. Está claro, por tanto, que las categorías iniciales de *El Capital* tienen una intencionalidad históricamente específica: abordar las formas sociales subyacentes al capitalismo. Una discusión completa de la especificidad histórica de estas categorías básicas debería, por supuesto, tomar en consideración por qué no parecen ser válidas "las formas superiores y más complejas del capital, el trabajo asalariado, la renta del suelo, etc."<sup>39</sup>. Comentaré a grandes rasgos el intento de Marx de abordar este problema analizando la relación de su investigación del valor en el Volumen 1 de *El Capital* con su análisis del precio y, por tanto, de estas "formas superiores y complejas" en el Volumen 3. A pesar de no poder analizar esta cuestión en su totalidad dentro de esta obra, sí resulta pertinente una discusión preliminar de los temas implicados.

---

36 Marx, K., "Fragment des Urtextes von *Zur Kritik der politischen Ökonomie*", en Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, 1953, pág. 904 [3: 165-66]

37 Marx, K., *Theories of Surplus Value*, 3.a parte, trad. Jack Cohen y S. W Ryazanskaya, Moscú, 1971 [Siglo XXI], pág. 74 [62] (la cursiva es mía).

38 Marx, K., "Fragment des Urtextes", pág. 904 [3: 165].

39 Marx, K., *A Contribution to the Critique* [Siglo XXI], pág. 59 [44].

El debate de la relación entre el Volumen 3 y el Volumen 1 fue iniciado por Eugen von Bohm-Bawerk en 1896<sup>40</sup>. Bohm-Bawerk señala que, al analizar en el Volumen 1 el capitalismo en términos basados en el valor, Marx dio por sentado que la "composición orgánica del capital" (la proporción entre trabajo vivo, expresado como "capital variable", y trabajo objetivado, expresado como "capital constante") se iguala en las diversas ramas de la producción. Este, sin embargo, no es el caso —como reconoció posteriormente el mismo Marx. Esto le obligó, en el Volumen 3, a admitir una divergencia de los precios y los valores que, según Bohm-Bawerk, contradice directamente la teoría original del valor trabajo e indica su inadecuación. Desde la crítica de Bohm-Bawerk se han producido considerables discusiones en torno al "problema de la transformación" (del valor en precios) en *El Capital*<sup>41</sup> que, en mi opinión, muchas de las cuales han tenido lugar, en gran medida, debido a la asunción de que Marx pretendía escribir una economía política crítica.

Con respecto al argumento de Bohm-Bawerk, deberían dejarse claros dos puntos de partida. Primero, contrariamente a la asunción de Bohm-Bawerk, Marx no completó inicialmente el Volumen 1 de *El Capital* y, sólo posteriormente, al escribir el Volumen 3, percibió que los precios divergían de los valores, socavando así su punto de partida. Marx escribió los manuscritos para el Volumen 3 entre 1863 y 1867, es decir, *antes* de que se publicara el Volumen 1<sup>42</sup>.

En segundo lugar, como se ha señalado en el Capítulo 2, lejos de mostrarse sorprendido o avergonzado por la divergencia entre precios y valores, en fecha tan temprana como 1859, Marx escribió en *Contribución a la crítica de la economía política* que, en un estado más avanzado de su análisis, se enfrentaría con las objeciones a su teoría del valor trabajo basadas en la divergencia entre los precios de las mercancías en el mercado y sus valores de intercambio<sup>43</sup>. De hecho, Marx no reconoció únicamente esta divergencia, sino que insistió en su centralidad para una comprensión del capitalismo y sus mistificaciones. Como le escribió a Engels: "Por lo que concierne a las modestas objeciones del señor Dühring en cuanto a la determinación del valor, le sorprenderá descubrir, en el segundo tomo cómo la determinación del valor tiene poca importancia 'de manera inmediata' en la sociedad burguesa"<sup>44</sup>.

Una dificultad relacionada con buena parte de la discusión del problema de la transformación señalada es que generalmente se asume que Marx intentó operacionalizar la ley del valor con el fin de explicar el funcionamiento del mercado. Sin embargo, parece claro que la intención de Marx era diferente<sup>45</sup>. Su tratamiento de la relación entre valor y precio no es, como lo explicaría Dobb, el de las "aproximaciones sucesivas" a la realidad del capitalismo<sup>46</sup>, sino parte de una estrategia argumentativa muy compleja para hacer plausible su análisis de la mercancía y el capital en tanto que constitutivos del núcleo fundamental de la sociedad capitalista, a la par que explicativos del hecho de que la categoría de valor no parece ser

---

40 Eugen von Böhm-Bawerk, "Karl Marx and the Close of His System", en Paul M. Sweezy (ed.), *Karl Marx and the Close of His system*, por Eugen Böhm-Bawerk, y "Böhm-Bawerk's Criticism of Marx" por Rudolf Hilferding, New York, 1949. El artículo apareció originalmente como *Zum Abschluss des Marxchen Systems*, en Otto von Boenigk (ed.), *Staatswissenschaftliche Arbeiten*, Berlin, 1986.

41 Véase el resumen de Sweezy de esta discusión en *The Theory of Capitalist Development*, Nueva York, 1969, págs. 109-133.

42 Véase la introducción de Engels al Volumen 3 de *Capital*, pág. 93 [5]; véase también *Ibíd.*, pág. 278 nota 27 [224].

43 Marx, K., *A Contribution to the Critique*, pág. 62 [153].

44 Marx a Engels, 8 de enero de 1868, en *Marx-Engels Werke* (en adelante *MEW*), vol. 32, Berlin, 1956-1968 [Marx/Engels, 1974], pág. 12 [153].

45 Joseph Schumpeter reconoce que criticar a Marx sobre la base de la desviación de los precios con respecto a los valores supone confundir a Marx con Ricardo: véase *History of Economic Analysis*, New York, 1954, págs. 596-597.

46 Dobb, M., *Political Economy and Capitalism*, London, 1940, pág. 69.

empíricamente válida para el capitalismo (que es la razón por la que Adam Smith relegó su validez a la sociedad precapitalista). En *El Capital*, Marx trata de resolver este problema mostrando que aquellos fenómenos (como precios, beneficios y rentas) que contradicen la validez de lo que había postulado como definiciones fundamentales de la formación social (valor y capital) son realmente determinaciones de estas definiciones —mostrar, en otras palabras, que las dos primeras expresan y ocultan la última. En este sentido, Marx presenta la relación entre lo que las categorías de valor y precio aprehenden como una relación entre la esencia y su modo de aparición. Una particularidad de la sociedad capitalista, que dificulta en gran medida su análisis, es que esta sociedad posee una esencia, objetivada como valor, que su propio modo de aparición vela.

El economista vulgar no sospecha siquiera que las relaciones reales del cambio cotidiano y las magnitudes de los valores no pueden *ser inmediatamente idénticos* (...) El economista vulgar cree realizar un gran descubrimiento cuando, encontrándose ante la revelación [del *nexo*] de la *conexión interna* de las cosas, se obstina en sostener que esas cosas, tal como se presentan, ofrecen un aspecto completamente distinto. De hecho, saca vanidad de su aferrarse a las apariencias que considera como la verdad última.<sup>47</sup>

Según el análisis de Marx, el nivel de la realidad social expresada por los precios representa un modo de aparición del valor que vela la esencia subyacente. La categoría de valor no es ni una primera aproximación general a la realidad capitalista, ni una categoría válida para las sociedades precapitalistas, sino la expresión del "[del *nexo*] de la *conexión interna*" (*inneren Zusammenhang*) de la formación social capitalista.

Por tanto, el desplazamiento de la presentación de Marx del Volumen 1 al Volumen 3 de *El Capital* no debería entenderse como un movimiento de aproximación a la "realidad" del capitalismo, sino como un movimiento de aproximación a sus múltiples modalidades de apariencia superficial. Marx no prologa el Volumen 3 con una afirmación de que vaya a examinar un sistema capitalista completamente desarrollado, ni afirma que vaya a introducir un nuevo conjunto de aproximaciones para abarcar más adecuadamente la realidad capitalista. Lo que afirma es que "las configuraciones del capital, tal y como las desarrollaremos en este libro, se aproximan por lo tanto paulatinamente a *la forma con la cual se manifiestan en la superficie de la sociedad*, en la acción recíproca de los diversos capitales entre sí, en la competencia, y en la conciencia habitual de los propios agentes de la producción"<sup>48</sup>. Mientras que el análisis del valor de Marx en el Volumen 1 es el análisis de la esencia del capitalismo, su análisis de los precios en el Volumen 3 lo es de cómo aparece dicha esencia en la "superficie de la sociedad".

Así pues, la divergencia entre precios y valores debería entenderse como intrínseca, en lugar de como una contradicción lógica interna, al análisis de Marx: su intención no es formular una teoría de los precios sino mostrar cómo el valor induce un nivel de apariencia que lo disfrazo. En el Volumen 3 de *El Capital*, Marx hace derivar categorías empíricas, como precio de coste y beneficio, de las categorías de valor y plusvalor, y muestra cómo la primera aparece para contradecir a la última. Así, en el Volumen 1, por ejemplo, sostiene que el plusvalor lo crea únicamente el trabajo. En el Volumen 3, sin embargo, muestra cómo la especificidad del valor como forma de la riqueza, y la especificidad del trabajo que la constituye, están veladas. Marx comienza señalando que el beneficio acumulado por una unidad de capital individual, no es, de hecho, idéntico al plusvalor generado por el trabajo que ordena. Intenta explicar esto afirmando que el plusvalor es una categoría del todo social que se distribuye entre capitales individuales

---

47 Marx a Kugelmann, 11 de julio de 1868, en *MEW*, vol. 32 [Marx/Engels, 1974], pág. 553 [181] (la segunda cursiva es mía).

48 Marx, K., *Capital*, vol. 3, pág. 117 [30] (la cursiva es mía).

de acuerdo a sus proporciones relativas del capital social total. Sin embargo, esto significa que, en el nivel de la experiencia inmediata, el beneficio de una unidad de capital individual está, de hecho, en función no sólo del trabajo ("capital variable"), sino del capital total adelantado<sup>49</sup>. Por tanto, en un nivel empírico inmediato, los únicos rasgos del valor como forma de riqueza y de mediación social constituida únicamente por el trabajo quedan ocultos.

La afirmación de Marx tiene muchas dimensiones. Ya he mencionado la primera, a saber, que las categorías que desarrolla en el Volumen 1 de *El Capital* "como mercancía, valor, capital y plusvalor" son categorías de la estructura profunda de la sociedad capitalista. Sobre la base de estas categorías, busca aclarar la naturaleza fundamental de esta sociedad y sus "leyes de movimiento", es decir, el proceso de constante transformación de la producción y todos los aspectos de la vida social en el capitalismo. Marx afirma que este nivel de realidad social no puede clarificarse por medio de categorías económicas "de superficie" como el precio y el beneficio. También despliega sus categorías de la estructura profunda del capitalismo de manera tal que indica el modo en que los fenómenos que contradicen estas categorías estructurales son, de hecho, las formas de su aparición. De este modo, Marx intenta validar su análisis de la estructura profunda y, al mismo tiempo, mostrar cómo las "leyes del movimiento" de la formación social quedan ocultas en el nivel de la realidad empírica inmediata.

La relación entre lo aprehendido por el nivel analítico del valor y el del precio puede más o menos entenderse como constitutiva de una teoría (nunca completa)<sup>50</sup> de la constitución mutua de las estructuras sociales profundas, la acción y el pensamiento cotidiano. Este proceso está mediado por las formas de aparición de estas estructuras profundas, que constituyen el contexto de dicha acción y pensamiento: el pensamiento y la acción cotidiana se asientan en las formas manifiestas de las estructuras profundas y, a su vez, reconstituyen estas estructuras profundas. Esta teoría intenta explicar el modo en que las "leyes de movimiento" del capitalismo son constituidas por individuos y predominan, incluso aunque su existencia pase desapercibida para estos individuos<sup>51</sup>.

Al desarrollar esto, Marx busca también indicar que las teorías de la economía política, igual que la "conciencia ordinaria" cotidiana, se mantienen ligadas al nivel de la apariencia, que los objetos de investigación de la economía política son los modos de aparición mistificados del valor y el capital. En otras palabras, es en el Volumen 3, donde Marx completa su crítica de Smith y de Ricardo, su crítica de la economía política en sentido estricto. Por ejemplo, Ricardo comienza su economía política como sigue:

La producción de la tierra "de todo lo que se deriva de su superficie por la aplicación combinada de trabajo, maquinaria y capital" se divide entre las tres clases de la comunidad: a saber, el propietario de la tierra, el dueño del stock de capital necesario para su cultivo y los trabajadores con cuya laboriosidad ha sido cultivada (...) [E]n diferentes estadios de la sociedad la porción de la totalidad de la producción del mundo asignada a cada una de estas clases

---

49 *Ibid.*, págs. 157-159 [76-77].

50 Engels editó para su publicación los manuscritos que luego fueron los volúmenes 2 y 3 de *El Capital*.

51 En este sentido, la teoría marxiana es similar al tipo de teoría de la práctica esbozada por Pierre Bourdieu (*Outline of a Theory of Practice*, trad. Richard Nice, Cambridge, 1977), que se enfrenta con "la relación dialéctica entre las estructuras objetivas y las estructuras cognitivas y motivadoras que producen y que tienden a reproducirlas" (pág. 83), e intenta "dar cuenta de una práctica gobernada objetivamente por reglas desconocidas para los agentes [de un modo que] no enmascara la cuestión de los mecanismos que producen esta conformidad en ausencia de la intención de conformar" (pág. 29). El intento de mediar la relación por medio de una teoría socio-histórica del conocimiento y un análisis de las formas de aparición de las "estructuras objetivas" está en consonancia, si bien no es idéntico, con la aproximación de Bourdieu.

bajo los nombres de renta, beneficio, salarios, será (...) diferente (...). [D]eterminar las leyes que regulan esa distribución es el principal problema de la Economía Política<sup>52</sup>.

El punto de partida de Ricardo, con su énfasis unilateral en la distribución y su identificación implícita de riqueza y valor, da por supuesta la naturaleza transhistórica de la riqueza y el trabajo. En el Volumen 3 de *El Capital*, Marx trata de explicar esta premisa mostrando cómo las formas estructurantes, social e históricamente específicas, de las relaciones sociales en el capitalismo aparecen en su superficie como formas naturalizadas y transhistóricas. Así, como hemos señalado, Marx afirma que el papel social e históricamente único del trabajo en el capitalismo permanece oculto en virtud del hecho de que el beneficio obtenido por cada unidad individual de capital no depende únicamente del trabajo, sino que está en función del capital total adelantado (los diversos "factores de producción", en otras palabras). Según Marx, el hecho de que el valor sea creado únicamente por el trabajo resulta, en última instancia, velado por la forma salario: los salarios parecen ser una compensación por el valor del trabajo más que por el valor de la fuerza de trabajo. Esto, a su vez, oculta la categoría de plusvalor como diferencia entre la cantidad de valor creada por el trabajo y el valor de la fuerza de trabajo. Consecuentemente, el beneficio no parece ser generado en último término por el trabajo. Marx continúa entonces mostrando cómo el capital, en la forma de interés, parece resultar autogenerado e independiente del trabajo. Finalmente, muestra de qué manera la renta, un tipo de ingreso en el que el plusvalor se redistribuye entre los terratenientes, parece estar intrínsecamente relacionada con la tierra. En otras palabras, las categorías empíricas en las que se basan las teorías de la economía política —beneficios, salarios, interés, renta y demás— son formas de aparición del valor y del trabajo productor de mercancías que desmienten la especificidad histórica y social de lo que representan. Hacia el final del Volumen 3, después de un largo y complicado análisis que comienza en el Volumen 1 con un examen de la "esencia" reificada del capitalismo y se desplaza hacia niveles de aparición cada vez más mistificados, Marx resume este análisis por medio del examen de lo que denomina la "fórmula de la trinidad":

En el capital-ganancia o, mejor aún, capital-interés, suelo-renta, trabajo-salario, en esta trinidad económica como conexión de los componentes del valor y de la riqueza en general con sus fuentes, está consumada la mistificación del modo capitalista de producción, la cosificación de las relaciones sociales, la amalgama directa de las relaciones materiales de producción con su determinación histórico-social.<sup>53</sup>

Así pues, la crítica de Marx termina volviendo al punto de partida de Ricardo. Consecuentemente a su enfoque inmanente, la técnica de Marx de criticar teorías como la de Ricardo deja de adoptar la forma de una refutación, imbuyendo más bien esas teorías en la suya propia, haciéndolas plausibles en términos de sus propias categorías analíticas. Dicho de otro modo, asienta en sus propias categorías las premisas fundamentales de Smith y Ricardo respecto del trabajo, la sociedad y la naturaleza de un modo que explica el carácter transhistórico de estas premisas. Y, más aún, muestra que los argumentos más específicos de estas teorías están basados en "datos" que son manifestaciones engañosas de una estructura más profunda e históricamente específica. Desplazándose desde la "esencia" a la "superficie" de la sociedad capitalista, Marx intenta mostrar el modo en que su propio análisis categorial puede dar cuenta tanto del problema como de la formulación que Ricardo hace de él, indicando

---

52 Ricardo, D., *Principles of Political Economy and Taxation*, P. Sraffa y M. Dobb (eds.), Cambridge, Inglaterra, 1951, pág. 5.

53 Marx, K., *Capital*, vol. 3, págs. 968-969 [1056].

así la inadecuación del último como intento de abordar la esencia de la totalidad social. Al mostrar como formas de aparición aquello que sirve de base a la teoría de Ricardo, Marx busca proporcionar la crítica adecuada a la economía política de Ricardo.

Según Marx, por tanto, la tendencia de algunos economistas políticos, como Smith y Torrens, a extender la validez de la ley del valor a modelos de sociedad precapitalista no es simplemente un resultado de un pensamiento erróneo. Está, más bien, fundado en una peculiaridad de la formación social capitalista: su esencia parece *no* ser válida para las "formas superiores y más complejas de capital, trabajo asalariado y renta". La incapacidad para penetrar teóricamente el nivel de las apariencias y determinar su relación con la esencia social históricamente específica de la formación capitalista puede conducir a una aplicación transhistórica del valor a otras sociedades, por un lado, y a un análisis del capitalismo tan sólo en términos de su "apariencia ilusoria", por otro.

Una consecuencia del giro de Marx hacia un enfoque reflexivo e históricamente específico, por tanto, es que la crítica de las teorías que establecen transhistóricamente lo que está históricamente determinado se vuelve central para sus investigaciones. Una vez que ha afirmado haber descubierto el núcleo históricamente específico del sistema capitalista, Marx tiene que explicar porqué esta determinación histórica no es evidente. Como veremos, el argumento de que las estructuras sociales específicas del capitalismo aparecen de modo "fetichizado", es decir, pareciendo resultar "objetivas" y transhistóricas, resulta central para esta dimensión epistemológica de su crítica. En la medida en que Marx muestra que las estructuras históricamente específicas que analiza se presentan ellas mismas de modo transhistórico, manifiesto, y que estas formas manifiestas sirven como objeto de varias teorías —especialmente las de Hegel y Ricardo— es capaz de dar cuenta de estas teorías y de criticarlas en términos sociales e históricos, como modalidades de pensamiento que expresan, pero que no aprehenden por completo, las formas sociales determinadas en el núcleo de su contexto (la sociedad capitalista). El carácter históricamente específico de la crítica social inmanente de Marx implica que lo que es "falso" es la modalidad temporalmente válida de pensamiento que, carente de autorreflexión, no consigue percibir su propio terreno históricamente específico, y por tanto se considera a sí misma como "la verdad", es decir, como transhistóricamente válida.

El despliegue del argumento de Marx en los tres volúmenes de *El Capital* debería entenderse, en un primer nivel, como una presentación de lo que él describe como el único método completamente adecuado para una teoría crítica materialista: "Es, en realidad, mucho más fácil hallar por el análisis el núcleo terrenal de las brumosas apariencias de la religión que, a la inversa, partiendo de las condiciones reales de vida imperantes en cada época, desarrollar las formas divinizadas correspondientes a esas condiciones. Este último es el único método materialista, y por consiguiente científico"<sup>54</sup>. Un aspecto importante del método de presentación de Marx es que desarrolla desde el valor y el capital —es decir, desde las categorías de "las relaciones dadas, reales, de la vida"—, las formas superficiales de aparición (coste, precio, beneficio, salarios, interés, renta, etc.) que los economistas políticos y los actores sociales han "deificado". Trata así de volver plausibles sus categorías estructurales profundas al tiempo que explica sus formas superficiales.

Al hacer derivar lógicamente el propio fenómeno que parece contradecir las categorías con las que analiza la esencia del capitalismo del despliegue de estas mismas categorías, y al demostrar que otras teorías (y la conciencia de la mayor parte de los actores sociales directamente involucrados) están vinculadas a las formas mistificadas de apariencia de esa esencia, Marx ofrece un despliegue extraordinario del rigor y la potencia de su análisis crítico.

---

54 Marx, K., *Capital*, vol. 1, pág. 494 nota 4. [453 nota 89]



### *Especificidad histórica y crítica immanente*

La especificidad histórica de las categorías resulta, pues, central para la teoría de madurez de Marx y asienta una distinción muy importante entre ella y sus primeros trabajos<sup>55</sup>. Este desplazamiento hacia la determinación histórica presenta implicaciones de largo alcance para la naturaleza de la teoría crítica de Marx —implicaciones que son inherentes al punto de partida de su crítica madura. En su introducción a su traducción de los *Grundrisse*, Martín Nicolaus llama la atención sobre este cambio afirmando que la introducción de Marx al manuscrito había demostrado ser un falso comienzo, puesto que las categorías utilizadas son simplemente traducciones directas de las categorías hegelianas en términos materialistas. Por ejemplo, donde Hegel da comienzo a su *Lógica* con el *Ser* puro e indeterminado, que inmediatamente llama a su opuesto, la *Nada*, Marx da comienzo a su introducción con la *producción material* (en general) que llama a su opuesto, *el consumo*. A lo largo de la introducción, Marx indica su insatisfacción con este punto de partida y, tras escribir el manuscrito, comienza de nuevo, en la sección titulada "Valor" (que añadió al final), pero con un punto de partida diferente que mantiene también en *Contribución a la crítica de la economía política* y en *El Capital*: la mercancía<sup>56</sup>. En el curso de la escritura de los *Grundrisse*, Marx descubre el elemento con el que entonces estructura su modo de presentación, el punto de partida desde el que despliega las categorías de la formación capitalista en *El Capital*. De un punto de partida transhistórico Marx se desplaza a otro históricamente determinado. La categoría "mercancía", en el análisis de Marx, no hace simplemente referencia a un objeto, sino a una forma de las relaciones sociales históricamente específica y "objetiva" —un tipo de práctica social estructurada y estructurante que constituye un tipo radicalmente nuevo de interdependencia social. Éste se caracteriza por una dualidad históricamente específica que se encuentra supuestamente en el núcleo del sistema social: el valor de uso y el valor, trabajo concreto y trabajo abstracto. Partiendo de la categoría de mercancía como esa forma dual, como esa unidad no idéntica, Marx busca desvelar la estructura global de la sociedad capitalista en tanto totalidad, la lógica intrínseca de su desarrollo histórico tanto como los elementos de la experiencia social inmediata que ocultan la estructura subyacente a esa sociedad. Es decir, en el marco de la crítica de la economía política de Marx, la mercancía es la categoría esencial en el núcleo del capital, desvelándola con el fin de iluminar la naturaleza del capital y su dinámica intrínseca.

Con este giro hacia la especificidad histórica, Marx historifica sus anteriores concepciones transhistóricas de la contradicción social y la existencia de una lógica histórica intrínseca. Las trata ahora como específicas del capitalismo y las asienta en la dualidad "inestable" de momentos materiales y sociales con los que caracteriza sus formas sociales básicas, como la mercancía y el capital. En mi análisis de *El Capital*, mostraré de qué modo esta dualidad, según Marx, se convierte en algo externalizado y da pie a una peculiar dialéctica histórica. Al describir su objeto de investigación en términos de una contradicción históricamente específica y asentar su dialéctica en el carácter dual de las formas sociales peculiares que subyacen a la formación social capitalista (el trabajo, la mercancía, el proceso de producción, etc.), Marx

---

55 No discutiré aquí por extenso las diferencias entre los escritos tempranos y otros posteriores de Marx. Sin embargo, mi tratamiento de su crítica madura de la economía política sugerirá que la mayor parte de los temas y conceptos explicitados en los escritos tempranos (como la crítica de la alienación, la preocupación por la posibilidad de formas de actividad humana que no estén definidas estrechamente en términos de trabajo [(concreto) *work*], juego u ocio, y la cuestión de las relaciones entre hombres y mujeres) siguen siendo centrales, aunque sea de manera implícita, en los escritos tardíos de Marx. Sin embargo, como discutiré en referencia al concepto de alienación, algunos de estos conceptos fueron completamente elaborados —y modificados— tan sólo cuando Marx desarrolló claramente una crítica social específica basada en un análisis de la especificidad del trabajo en el capitalismo.

56 Martín Nicolaus, Introducción, en *Grundrisse*, págs. 35-37.

rechaza implícitamente la idea de una lógica immanente de la historia humana y cualquier tipo de dialéctica transhistórica, ya incluya a la naturaleza o se restrinja a la historia. En las obras de madurez de Marx, la dialéctica histórica no es la resultante de una interacción del sujeto, el trabajo y la naturaleza, del funcionamiento reflexivo de las objetivaciones materiales del "trabajo" del Sujeto sobre sí mismo, sino que encuentra más bien su origen en el carácter contradictorio de las formas sociales capitalistas.

Una dialéctica transhistórica debe tener un fundamento ontológico, ya sea el Ser como tal (Engels) o el Ser social (Lukács). Sin embargo, a la luz del análisis históricamente específico de Marx, la idea de que la realidad o las relaciones sociales en general son esencialmente contradictorias y dialécticas se muestra ahora como una idea que no puede ser explicada ni fundamentada, sino tan sólo metafísicamente asumida<sup>57</sup>. En otras palabras, al analizar la dialéctica histórica en términos de las peculiaridades de las estructuras sociales fundamentales del capitalismo, Marx la saca del terreno de la filosofía de la historia y la sitúa en el terreno de una teoría social históricamente específica.

El desplazamiento de un punto de vista transhistórico a uno históricamente específico supone que no sólo las categorías, sino la forma misma de la teoría es históricamente específica. Dada la premisa de Marx de que el pensamiento se encuentra socialmente contextualizado, su desplazamiento hacia un análisis de la especificidad histórica de las categorías de la sociedad capitalista —su propio contexto social— supone un giro hacia la idea de la especificidad histórica de su propia teoría. La relativización histórica del objeto de investigación actúa reflexivamente para la propia teoría.

Esto supone la necesidad de un nuevo tipo, autorreflexivo, de crítica social. Su punto de vista no puede establecerse transhistórica o trascendentemente. En dicho marco conceptual, ninguna teoría —incluida la de Marx— adquiere validez absoluta y transhistórica. La misma forma de la teoría no puede tampoco afirmar implícitamente la posibilidad de un punto de vista teórico extrínseco o privilegiado. Por esta razón, Marx se siente ahora obligado a construir su presentación crítica de la sociedad capitalista de un modo rigurosamente immanente, analizando, por así decirlo, esta sociedad en sus propios términos. El punto de vista de la crítica es immanente a su objeto social, se fundamenta en el carácter contradictorio de la sociedad capitalista, que apunta a la posibilidad de su negación histórica.

Así pues, el modo de argumentación de Marx en *El Capital* debería entenderse como el intento de desarrollar un tipo de análisis crítico que esté en consonancia con la especificidad histórica tanto de su objeto de investigación —es decir, su propio contexto— como, reflexivamente, de sus conceptos. Como veremos, Marx intenta reconstruir la totalidad social de la civilización capitalista comenzando por un principio estructurante único —la mercancía— y desplegando dialécticamente a partir de él las categorías de dinero y capital. Esta modalidad de presentación, considerada desde el punto de vista de su nueva autocomprensión, expresa en sí misma las peculiaridades de las formas sociales que están siendo investigadas. Este método expresa en sí mismo, por ejemplo, que una característica peculiar del capitalismo es su existencia en tanto totalidad homogénea que puede ser desplegada a partir de un principio estructurante único. El carácter dialéctico de la presentación expresa, intencionadamente, que las formas sociales son constituidas únicamente de modo que fundamenten una dialéctica. *El Capital*, en otras palabras, es un intento de construir un argumento que no posee una forma lógica independiente del objeto que se investiga, cuando ese objeto es el contexto del argumento en sí. Marx describe este método de presentación del siguiente modo:

Ciertamente el modo de exposición debe distinguirse, en lo formal, del modo de investigación. La investigación debe apropiarse pormenorizadamente de su objeto, analizar sus

---

57 Véase M. Postone y H. Reinicke, "On Nicolaus", *Telos*, núm. 22, invierno de 1974-1975, págs. 135-136.

distintas formas de desarrollo y rastrear su nexo interno. Tan sólo después de consumada esa labor, puede exponerse adecuadamente el movimiento real. Si esto se logra y se llega a reflejar idealmente la vida de ese objeto, es posible que al observador le parezca estar ante una construcción apriorística.<sup>58</sup>

Lo que aparenta ser una "construcción *a priori*" es un modo argumental ideado para adecuarse a su propia especificidad histórica. No se supone, entonces, que la naturaleza del argumento marxiano deba ser la de la deducción lógica: no comienza con indudables principios iniciales de los que deba derivarse todo lo demás, puesto que la forma misma de este procedimiento implica un punto de vista transhistórico. Por contra, el argumento de Marx adquiere una forma reflexiva muy peculiar: el punto de partida, la mercancía —situada como el núcleo estructurante fundamental de la formación social— queda validado retroactivamente por el argumento que se despliega, por su habilidad para explicar las tendencias desarrollistas del capitalismo y por su habilidad para dar cuenta del fenómeno que, aparentemente, contradice la validez de las categorías iniciales. Es decir, la categoría de mercancía presupone la categoría de capital y queda validada por el poder y rigor del análisis del capitalismo para el que sirve como punto de partida. Marx describió brevemente este procedimiento como sigue:

Si en mi libro no hubiera el menor capítulo sobre el "valor", el análisis de las relaciones reales que yo hago contendría la prueba y la demostración de la relación de valor real. La palabrería sobre la necesidad de demostrar la noción de valor no descansa más que sobre una ignorancia total, no sólo de la cuestión que se trata, sino también del método científico (...) A la ciencia corresponde precisamente desarrollar cómo actúa esa ley del valor. Por tanto, si se tratara de comenzar "explicando" todos los fenómenos que en apariencia contradicen a las leyes, habría que poder presentar una ciencia *antes* de la ciencia<sup>59</sup>.

Bajo esta luz, el argumento real de Marx respecto al valor, la naturaleza y la historicidad de la sociedad capitalista, debería entenderse en términos del completo despliegue de las categorías de *El Capital*. De aquí se sigue que sus argumentos explícitos derivados de la existencia del valor en el primer capítulo de esta obra no tienen la intención —y no deberían entenderse como tal— de ser una "prueba" del concepto de valor<sup>60</sup>. *Marx presenta, más bien, estos argumentos como modalidades de pensamiento características de la sociedad cuyas formas sociales subyacentes están siendo críticamente analizadas*. Como mostraré en la próxima sección, estos argumentos —por ejemplo, las definiciones iniciales de "trabajo abstracto"— son transhistóricos, es decir, se presentan ya de manera mistificada. Lo mismo puede decirse respecto a la *forma* de los argumentos: representa una modalidad de pensamiento, tipificada por Descartes, que procede de una manera lógica deductiva y descontextualizada, descubriendo una "esencia verdadera" tras el cambiante mundo de las apariencias<sup>61</sup>. En otras palabras, estoy sugiriendo que los argumentos de Marx que deducen el valor deberían entenderse como parte de un meta-comentario continuo sobre las modalidades

---

58 Marx, K., "Postface to the Second Edition", *Capital*, vol. 1, pág. 102 [19].

59 Marx a L. Kugelmann, 11 de julio de 1968, en MEW, vol. 32 [Marx/Engels, 1974], págs. 552-553 [180].

60 Marx "deduce" el valor en el primer capítulo de *El Capital* afirmando que mercancías diversas deben tener en común un elemento no material. La forma de esta deducción está descontextualizada y esencializada: el valor se deduce como la expresión de una *sustancia* común a todas las mercancías (entendiendo "sustancia" en el sentido filosófico tradicional): véase *Capital*, vol. 1, págs. 126-128 [43-47].

61 John Patrick Murray ha destacado la similaridad entre la estructura del argumento de Marx que hace derivar el valor y la derivación de Descartes, en la *Segunda Meditación*, de la materia abstracta, primera cualidad, como la sustancia subyacente a la cambiante apariencia de un trozo de cera. Murray también considera esa similaridad como expresión de un argumento implícito en Marx: véase «"Enlightenment Roots of Habermas" Critique of Marx», *The Modern Schoolman*, 57, núm. 1, noviembre 1979, pág. 13ss.

de pensamiento características de la sociedad capitalista (por ejemplo, la de la tradición de la filosofía moderna y de la economía política). La presentación de este "comentario" es inmanente al despliegue de las categorías, y pone por tanto implícitamente en relación esas modalidades de pensamiento con las formas sociales de la sociedad que constituyen su contexto. En la medida en que el modo de presentación de Marx se concibe como inmanente a su objeto, las categorías se presentan "en sus propios términos" —en este caso como descontextualizadas. El análisis, por tanto, pretende no adoptar un punto de vista exterior a su contexto. La crítica sólo emerge por completo en el curso de la propia presentación que, al desplegar las formas estructurantes básicas de su objeto de investigación, muestra la historicidad de tal objeto.

El inconveniente de esta presentación es que el enfoque reflexivo e inmanente de Marx se presta fácilmente a ser malinterpretado. Si *El Capital* se considera cualquier otra cosa que una crítica inmanente, la interpretación resultante será que Marx afirma precisamente lo que intenta criticar (por ejemplo, la función históricamente determinada del trabajo como socialmente constituyente).

El modo dialéctico de presentación, entonces, se concibe como un modo de presentación adecuado y expresivo de su objeto. Como crítica inmanente, el análisis marxiano afirma ser dialéctico puesto que muestra que su objeto lo es. Esta supuesta adecuación del concepto a su objeto implica un rechazo tanto de una dialéctica transhistórica de la historia como de una idea de la dialéctica como método universalmente válido aplicable a diversos problemas particulares. De hecho, como hemos visto, *El Capital* constituye un intento de ofrecer una crítica de estas concepciones de métodos descontextualizados y no reflexivos —ya sean dialécticos (Hegel) o no (economía política clásica).

El giro de Marx hacia la especificidad histórica transforma también el carácter de la conciencia crítica expresado por la crítica dialéctica. El punto de partida de una crítica dialéctica presupone su resultado. Como ya hemos mencionado, para Hegel, el Ser del comienzo del proceso dialéctico es el Absoluto, que, desplegado, es resultado de su desarrollo. Consecuentemente, la conciencia crítica que se obtiene cuando la teoría es consciente de su propio punto de vista, debe ser, necesariamente, el conocimiento absoluto<sup>62</sup>. La mercancía, como punto de partida de la crítica marxiana, presupone también el despliegue completo de la totalidad, aunque su carácter históricamente determinado implica la finitud de esa totalidad en despliegue. La indicación de la historicidad del objeto, las formas sociales esenciales del capitalismo, implica la historicidad de la conciencia crítica que lo aborda, la superación histórica del capitalismo también supondría la negación de su crítica dialéctica. El giro hacia la especificidad histórica de las formas sociales básicas estructurantes del capitalismo, por tanto, significa la especificidad histórica autorreflexiva de la teoría crítica de Marx —y de aquí que libere a la crítica inmanente de los últimos vestigios de afirmación del conocimiento absoluto, al tiempo que permite su autorreflexión crítica.

Hacer específico el carácter contradictorio de su propio universo social, permite a Marx desarrollar una crítica epistemológica consistente y, finalmente, desplazarse más allá del dilema de los materialismos previos que señala en la tercera tesis sobre Feuerbach<sup>63</sup>: una teoría crítica de la sociedad que asume que los seres humanos y, por tanto, sus modos de conciencia, están socialmente constituidos, debe ser capaz de dar cuenta de la posibilidad misma de su

---

62 En *Knowledge and Human Interests* (trad. Jeremy Shapiro, Boston, 1971), Habermas critica la identificación de Hegel de conciencia crítica y conocimiento absoluto por su socavación de la autorreflexión crítica. Habermas atribuye esta identificación a la presuposición de Hegel de la identidad absoluta de sujeto y objeto, incluida la naturaleza. Sin embargo, no llega a considerar las implicaciones negativas para la autorreflexión epistemológica de cualquier dialéctica transhistórica, incluso cuando la naturaleza está excluida. Véase pág. 19ss.

63 Marx, K., "Theses on Feuerbach", en Karl Marx y Frederick Engels, *Collected Works*, vol. 5, *Marx and Engels: 1845-1847*, Nueva York, 1976, pág. 4 [666].

propia existencia. La crítica marxiana asienta esta posibilidad en el carácter contradictorio de sus categorías, que supuestamente expresan las estructuras relacionales esenciales de su universo social y, simultáneamente, abarcan las formas del ser social y de la conciencia. La crítica es, pues, inmanente en otro sentido: mostrar el carácter no unitario de su propio contexto permite a la crítica dar cuenta de sí misma como una posibilidad inmanente a aquello que analiza.

Uno de los aspectos más poderosos de la crítica de la economía política de Marx es el modo en que se sitúa como un aspecto históricamente determinado de lo que examina más que como una ciencia positiva transhistóricamente válida que constituye una excepción histórica única (por tanto espuria), situada por encima de la interacción de las formas sociales y las modalidades de conciencia que analiza. Esta crítica no adopta un punto de vista externo a su objeto y es, por tanto, autorreflexiva y epistemológicamente consistente.

### **Trabajo abstracto**

La afirmación de que el análisis del carácter históricamente específico del trabajo en el capitalismo se encuentra en el núcleo de la teoría crítica de Marx resulta central para la interpretación que aquí estoy presentando. He mostrado que la crítica marxiana parte de un examen de la mercancía como forma social dual, y que fundamenta el dualismo de las formas sociales estructurantes fundamentales de la sociedad capitalista en el propio carácter dual del trabajo productor de mercancías. En este punto, este carácter dual, en especial la dimensión que Marx denomina "trabajo abstracto", debe someterse a análisis. La diferencia que Marx establece entre trabajo concreto, útil, que produce valores de uso; y trabajo humano abstracto, que constituye el valor, no hace referencia a dos tipos distintos de trabajo, sino a dos aspectos del mismo trabajo en una sociedad determinada por la mercancía: "de lo expuesto hasta aquí se desprende que en la mercancía no se encierran, por cierto, dos tipos diferentes de trabajo, sino que el *mismo trabajo* está determinado de manera diferente, e incluso contrapuesta, según se lo refiera al *valor de uso* de la mercancía como *producto* suyo o al *valor de la mercancía* como expresión suya meramente *objetiva*"<sup>64</sup>. Sin embargo, el modo inmanente de presentación de Marx al discutir este carácter dual del trabajo productor de mercancías dificulta la comprensión de la importancia que atribuye explícitamente a esta distinción para su análisis crítico del capitalismo. Más aún, las definiciones que ofrece del trabajo humano abstracto en *El Capital* (Capítulo 1), resultan bastante problemáticas. Parecen indicar que se trata de un residuo biológico que ha de ser interpretado como gasto de energía fisiológica humana. Por ejemplo:

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.<sup>65</sup>

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 del cerebro, músculo, nervio, mano, etc., humanos, y en este sentido

---

64 Marx, K., *Das Kapital*, vol. 1, 1.a ed., 1867, en Iring Fetscher (ed.), *Marx-Engels Studienausgabe*, vol. 2, Frankfurt, 1966 [Libro I, Vol. 3, Siglo XXI], pág. 224 [983].

65 Marx, K., *Capital*, vol. 1, pág. 137 [57].

uno y otro son trabajo humano. Son nada más que dos formas distintas de gastar la fuerza humana de trabajo.<sup>66</sup>

Aún así, Marx afirma claramente al mismo tiempo que estamos tratando con una categoría *social*. Se refiere al trabajo humano abstracto, que constituye la dimensión de valor de las mercancías, como su "*sustancia social*, que les es común a todos"<sup>67</sup>. Consecuentemente, aunque las mercancías como valores de uso son materiales, como valor son objetos puramente sociales:

En contradicción directa con la objetividad sensorialmente grosera del cuerpo de las mercancías, ni un solo átomo de sustancia natural forma parte de su objetividad en cuanto valores (...) Si recordamos, empero, que las mercancías sólo poseen objetividad como valores en la medida en que son expresiones de la misma unidad social, del trabajo humano; que su objetividad en cuanto valores, por tanto, es de naturaleza puramente social.<sup>68</sup>

Es más, Marx enfatiza explícitamente en que esta categoría social ha de ser interpretada como históricamente determinada —como indica el siguiente pasaje, anteriormente citado: "La forma de valor asumida por el producto del trabajo es la forma más abstracta, pero también la más general, del modo de producción burgués, que de tal manera queda caracterizado como un tipo particular de producción social y con esto, a la vez, como algo histórico"<sup>69</sup>.

No obstante, si la categoría de trabajo humano abstracto es una determinación social no puede tratarse de una categoría fisiológica. Más aún, como indicaba en mi interpretación de los *Grundrisse* en el Capítulo 1, interpretación que este pasaje confirma, resulta central para el análisis de Marx que el valor se entienda como una forma históricamente específica de la riqueza social. Siendo así, su "*sustancia social*" no podría ser un residuo natural, transhistórico, común al trabajo humano en todas las formaciones sociales. Como afirma Isaak I. Rubin:

Una de las dos cosas es posible: si el trabajo abstracto es un gasto de energía humana en forma fisiológica, entonces el valor tiene también un carácter material reificado. O el valor es un fenómeno social, y entonces el trabajo abstracto también debe entenderse como un fenómeno social conectado con una forma social de producción determinada. No es posible reconciliar un concepto fisiológico del trabajo abstracto con el carácter histórico del valor que él mismo crea.<sup>70</sup>

El problema, por tanto, es desplazarse más allá de la definición fisiológica de trabajo humano abstracto ofrecida por Marx y analizar su significado social e histórico subyacente. Más aún, un análisis adecuado no debería únicamente mostrar que *ese* trabajo humano abstracto posee un carácter social, debería también investigar las relaciones sociales históricamente específicas que subyacen al valor con el fin de explicar *porqué* aparecen estas relaciones y, por tanto, Marx las presenta como fisiológicas —naturales, transhistóricas y, con ello, históricamente vacías. En otras palabras, esta aproximación examinaría la categoría de trabajo humano abstracto como la definición principal e inicial que subyace al "fetichismo de la mercancía" en el análisis de Marx —que las relaciones sociales en el capitalismo aparecen como relaciones entre objetos y, por tanto, parecen ser transhistóricas. Este análisis mostraría

---

66 *Ibíd.*, págs. 134-135 [54].

67 *Ibíd.*, pág. i2S [47] (la cursiva es mía).

68 *Ibíd.*, págs. 13S-139 [5S].

69 *Ibíd.*, pág. 174n34 [9S n32].

70 Isaak Illich Rubin, *Essays on Marx's Theory of Value*, trad. Milos Samardzija y Fredy Perlman, Detroit, 1972, pág. 135.

que, para Marx, incluso las categorías de la "esencia" de la formación social capitalista como "valor" y "trabajo humano abstracto" están reificadas —y no únicamente sus formas categoriales de aparición como valor de cambio y, a un nivel más manifiesto, el precio y el beneficio. Esto es extremadamente importante puesto que demostraría que las categorías del análisis de Marx de las formas esenciales subyacentes a las diversas formas categoriales de aparición no se conciben como categorías ontológica y transhistóricamente válidas, sino que intentan abordar formas sociales que son, ellas mismas, históricamente específicas. Sin embargo, a causa de su carácter peculiar, estas formas sociales parecen ser ontológicas. La tarea a la que nos enfrentamos, pues, es descubrir una forma históricamente específica de realidad social "detrás" del trabajo humano abstracto como categoría esencial. Debemos, pues, explicar porqué esta realidad específica existe de esta forma particular que parece estar ontológicamente fundada y, por tanto, no ser específica históricamente hablando.

En su ensayo "Bernstein y el marxismo de la Segunda Internacional", Lucio Colletti también se ocupa de la centralidad de la categoría de trabajo abstracto para comprender la crítica de Marx<sup>71</sup>. Colletti afirma que las condiciones contemporáneas han revelado lo inadecuado de la interpretación de la teoría del valor trabajo llevada a cabo en origen por los teóricos marxistas de la Segunda Internacional. Esta interpretación, que según Colletti aún prevalece, reduce la teoría del valor de Marx a la de Ricardo y conduce a una interpretación restringida al ámbito económico<sup>72</sup>. Como Rubin, Colletti sostiene que lo que raramente se ha entendido es que la teoría del valor de Marx es idéntica a su teoría del fetichismo. Lo que debe ser explicado es por qué el producto del trabajo adopta la forma de la mercancía y por qué, por tanto, el trabajo humano aparece como valor de las cosas<sup>73</sup>. El concepto de trabajo abstracto resulta crucial para esta explicación, aún así, según Colletti, la mayoría de los marxistas —incluidos Karl Kautsky, Rosa Luxemburg, Rudolf Hilferding y Paul Sweezy— nunca clarificaron esta categoría. El trabajo abstracto ha sido implícitamente tratado como una generalización mental de varios tipos distintos de trabajo concreto más que como una expresión de algo real<sup>74</sup>. Sin embargo, si tal fuera el caso, el valor sería también una construcción puramente mental y Bohm-Bawerk habría tenido razón al afirmar que el valor es valor de uso en general y no, como afirmó Marx, una categoría cualitativamente distinta<sup>75</sup>.

Para mostrar que el trabajo abstracto expresa de hecho algo real, Colletti examina el origen y el significado de la abstracción del trabajo. Al hacerlo se concentra en el proceso de intercambio: afirma que, para intercambiar sus productos, las personas deben equipararlos, lo que supone, a su vez, una abstracción de las diferencias físico-naturales entre los diversos productos y, por tanto, de las diferencias entre los diversos trabajos. Este proceso, que constituye el trabajo abstracto, es un proceso de alienación: este trabajo, separado de los individuos, se convierte en una fuerza en sí mismo. Según Colletti, el valor no es únicamente independiente de las personas, sino que también los domina<sup>76</sup>.

El argumento de Colletti discurre en paralelo, en varios aspectos, con algunos de los que en esta obra se desarrollan. Como Georg Lukács, Isaak Rubin, Bertell Ollman y Derek Sayer, considera que valor y trabajo abstracto son categorías históricamente específicas, y entiende que el análisis de Marx se centra en los tipos de relaciones sociales y modos de dominación que

---

71 Lucio Colletti, "Bernstein and the Marxism of the Second International", en *From Rousseau to Lenin*, trad. John Merrington y Judith White, Londres, 1972, págs. 45-110.

72 *Ibid.*, pág. 77.

73 *Ibid.*, págs. 77-78.

74 *Ibid.*, págs. 78-80. Sweezy, por ejemplo, define la categoría como sigue: "El trabajo abstracto, resumiendo, es, como lo atestigua claramente la propia utilización de Marx, equivalente al "trabajo en general", es lo que resulta común a toda actividad humana productiva" (*The Theory of Capitalist development*, pág. 30).

75 Colletti, L., "Bernstein and the Marxism of the Second International", pág. 81.

76 *Ibid.*, págs. 82-87.

caracterizan al capitalismo. Sin embargo, no fundamenta realmente su descripción del trabajo alienado y no desarrolla las implicaciones de su propia interpretación. Colletti no parte de un examen del trabajo abstracto para llegar a una crítica más fundamental de la interpretación marxista tradicional y, por tanto, no desarrolla una crítica de la forma de producir y de la centralidad del trabajo en el capitalismo. Esto habría requerido repensar la concepción marxista tradicional del trabajo y entender que el análisis del trabajo en el capitalismo de Marx es el análisis de una clase históricamente específica de mediación social. Sólo desarrollando una crítica centrada en el papel históricamente único del trabajo en el capitalismo podría Colletti —y otros teóricos que han afirmado la especificidad histórica del valor y el trabajo abstracto— haber llevado a cabo una ruptura teórica básica con el marxismo tradicional. Sin embargo, Colletti se mantiene dentro de los límites de una crítica social desde el punto de vista del "trabajo": la función de la crítica social, afirma, es "desfetichizar" el mundo de las mercancías y, por tanto, ayudar al trabajo asalariado a reconocer que la esencia del valor y el capital es una objetivación de sí mismo<sup>77</sup>. Aunque Colletti comienza esta sección de su ensayo con una crítica del concepto de trabajo abstracto de Sweezy, concluye esta sección, sin embargo, citando elogiosamente la oposición absoluta e históricamente abstracta establecida por Sweezy entre el valor como principio del capitalismo y la planificación como principio del socialismo<sup>78</sup>. Es decir, la reconsideración de Colletti del problema del trabajo abstracto no altera significativamente las conclusiones a las que llega: el problema del trabajo abstracto queda, efectivamente, reducido a un problema interpretativo de detalle. A pesar de su afirmación de que la mayor parte de las interpretaciones marxistas de la teoría del valor trabajo han sido ricardianas, y su insistencia en la centralidad del trabajo abstracto como trabajo alienado en el análisis de Marx, Colletti acaba por reproducir, de un modo más sofisticado, la posición que anteriormente ha criticado. Su crítica sigue siendo una crítica del modo de distribución.

Así pues, el problema teórico que se nos plantea consiste en reconsiderar la categoría de trabajo abstracto de manera que podamos ofrecer una base para la crítica del modo de producción —una crítica, en otras palabras, que *difiere* radicalmente del marxismo de la Segunda Internacional, ya sea históricamente específico o transhistórico.

### **Trabajo abstracto y mediación social**

Podemos empezar a comprender las categorías interrelacionadas de mercancía, valor y trabajo abstracto de Marx, enfocándolas como categorías de un determinado tipo de interdependencia social. (Al no empezar con ciertas preguntas comunes —por ejemplo, si el intercambio mercantil está regulado por cantidades relativas de trabajo objetivado, por consideraciones de utilidad, u otros factores— esta aproximación evita tratar a las categorías de Marx de manera demasiado estrecha, como categorías económico-políticas que presuponen lo que, de hecho, están intentando explicar.)<sup>79</sup> Una sociedad en la que la mercancía sea la forma

---

77 *Ibíd.*, págs. 89-91.

78 *Ibíd.*, pág. 92.

79 La teoría de Marx debería, en un primer nivel, considerarse como un intento de analizar las bases estructurales de una sociedad caracterizada por la intercambiabilidad universal de los productos —es decir, una sociedad en la que los bienes y las relaciones de las personas con los bienes se han hecho "seculares" en el sentido de que, al contrario que en muchas sociedades "tradicionales", todos los bienes son considerados "objetos", pudiendo las personas teóricamente elegir entre todos los bienes. Esta teoría difiere de manera radical de las teorías del intercambio de mercado —tanto las teorías del valor trabajo, como las teorías utilitarias de la equivalencia— que presuponen como condición de contexto, precisamente, lo que el análisis de la mercancía de Marx busca explicar. Más aún, como veremos, el análisis de la mercancía de Marx tiene la intención de proveer las bases para una aclaración de la naturaleza del capital —es decir, su teoría intenta explicar la dinámica histórica de la sociedad capitalista. Como más tarde explicaré, esta dinámica, según Marx, está basada en la dialéctica entre trabajo concreto y abstracto, y no puede ser abarcada por teorías que se centran únicamente en el intercambio del



general del producto, y por tanto el valor sea la forma general de la riqueza, se caracteriza por un único tipo de interdependencia social —las personas no consumen lo que producen, sino que producen e intercambian mercancías con el fin de adquirir otras mercancías:

Para convertirse en mercancía, el producto no ha de ser producido como medio directo de subsistencia para el productor mismo. Si hubiéramos proseguido nuestra investigación y averiguado bajo qué circunstancias todos los productos o la mayor parte de ellos adoptan la forma de la mercancía, habríamos encontrado que ello no ocurre sino sobre la base de un modo de producción absolutamente específico, el modo de producción capitalista.<sup>80</sup>

Nos enfrentamos con un nuevo tipo de interdependencia que emerge históricamente de manera lenta, espontánea y contingente. No obstante, una vez la formación social basada en este nuevo tipo de interdependencia ha alcanzado su pleno desarrollo (cosa que ocurrió en el momento en que la propia fuerza de trabajo se convirtió en una mercancía<sup>81</sup>) adquiere un carácter necesario y sistemático, socavando, incorporando y desbancando crecientemente a otras formas sociales a medida que se desarrollan a escala global. Mi interés reside en analizar la naturaleza de esta interdependencia y su principio constituyente. Al examinar este modo peculiar de interdependencia y el papel específico que juega el trabajo en su constitución, aclararé las definiciones más abstractas de Marx sobre la sociedad capitalista. Partir de las definiciones iniciales de Marx de la forma de la riqueza, el trabajo y las relaciones sociales que caracterizan al capitalismo, me permitirá clarificar su concepto de dominación social abstracta al analizar cómo se enfrentan estas formas a los individuos de un modo cuasi-objetivo, y cómo dan pie a un modo particular de producción y a una dinámica histórica intrínseca.<sup>82</sup>

En una sociedad determinada por la mercancía, las objetivaciones del trabajo propio son medios por los que se adquieren los bienes que otros producen, se trabaja con el fin de adquirir otros productos. Lo que uno produce, por tanto, a otro le sirve como un bien, un valor de uso, al tiempo que le sirve al productor como un medio para adquirir los productos del trabajo de otros. En este sentido, un producto es una mercancía: es simultáneamente un valor de uso para el otro y un medio de intercambio para el productor. Esto significa que el trabajo propio tiene una función dual: por un lado, es un tipo particular de trabajo que produce bienes particulares para otros y, aún así, por otro lado, el trabajo, independientemente de su contenido específico, le sirve al productor como medio por el cual adquiere los productos de los demás. El trabajo, en otras palabras, se convierte en un modo peculiar de adquirir bienes en una sociedad determinada por la mercancía: la especificidad del trabajo del productor se *abstrae* de los productos que se adquieren con su trabajo. No existe relación intrínseca entre la naturaleza específica del trabajo gastado y la naturaleza específica del producto que se adquiere por medio de ese trabajo.

Esto es bien diferente de las formaciones sociales en las que la producción y el intercambio de mercancías no predominan, en las que la distribución social del trabajo y sus productos se lleva a cabo mediante una amplia variedad de costumbres, lazos tradicionales, relaciones

---

mercado.

80 Marx, K., *Capital*, vol 1. pág. 273 [206].

81 *Ibid.*, pág. 274 [207].

82 Diane Elson ha afirmado también que el objeto de la teoría del valor de Marx es el trabajo y que, con su categoría de trabajo abstracto, Marx intenta analizar los fundamentos de una formación social en la que es el proceso de producción el que gobierna a las personas, más que lo contrario. Sobre la base de este enfoque, sin embargo, no cuestiona la concepción tradicional de las relaciones básicas del capitalismo. Véase "The Value Theory of labour", en Elson (ed.), *Value: The Representation of Labour in Capitalism*, Londres, 1979, págs. 115-180.

abiertas de poder o, posiblemente, decisiones conscientes<sup>83</sup>. En las sociedades no capitalistas el trabajo se distribuye mediante relaciones sociales manifiestas. En una sociedad caracterizada por la universalidad de la forma mercancía, sin embargo, un individuo no adquiere los bienes producidos por otros por medio de relaciones sociales manifiestas. En lugar de ello, el trabajo mismo —tanto directamente como expresado en sus productos— reemplaza esas relaciones sirviendo de medio "objetivo" por el que se adquieren los productos de otros. *El trabajo mismo constituye una mediación social en lugar de las relaciones sociales abiertas*. Esto es, cobra vida un nuevo tipo de interdependencia: nadie consume lo que produce pero, sin embargo, el trabajo propio, o los productos de ese trabajo, funcionan como medio necesario para la obtención de los productos de los demás. Así, al servir como este medio, el trabajo y sus productos se adelantan, en esa función, a las relaciones sociales manifiestas. De ahí que más que estar mediado por relaciones sociales abiertas o "reconocibles", el trabajo determinado por la mercancía aparece mediado por un conjunto de estructuras que —como veremos— él mismo constituye. En el capitalismo, el trabajo y sus productos se median a sí mismos, están socialmente auto-mediándose. Esta clase de mediación social es única: en el marco de la aproximación de Marx, es suficiente para diferenciar la sociedad capitalista de cualquier otro tipo existente de vida social, de modo que, en relación con la primera, estas últimas puedan considerarse poseedoras de características comunes —pueden ser vistas como "no capitalistas", sin importar la medida en la que difieran unas de otras.

Al producir valores de uso, el trabajo en el capitalismo puede considerarse como una actividad intencional que transforma la materia de un modo determinado —lo que Marx denomina "trabajo concreto". Lo que llama "trabajo abstracto" es la *función* del trabajo como actividad de mediación social. En todas las sociedades existen diversos tipos de lo que consideraríamos trabajo (aunque no sea en la forma general "secularizada" que implica la categoría de trabajo concreto), pero el trabajo abstracto es específico del capitalismo y por tanto requiere un análisis más minucioso. Debería haber quedado claro ya que la categoría de trabajo abstracto no se refiere a un tipo particular de trabajo, ni al trabajo concreto en general, sino que expresa, en cambio, una función social particular y única del trabajo en el capitalismo además de su función social "normal" como actividad productiva.

En todas las formaciones sociales, el trabajo, por supuesto, tiene un carácter social pero, como se señaló en el Capítulo 2, este carácter social no puede ser abordado adecuadamente teniendo sólo en cuenta el que resulte "directo" o "indirecto". En las sociedades no capitalistas, las actividades laborales son sociales en virtud de la matriz de relaciones sociales abiertas en la que están insertas. Esta matriz es el principio constituyente de tales sociedades, distintos trabajos adquieren su carácter social a través de estas relaciones sociales<sup>84</sup>. Desde el punto de vista de la sociedad capitalista, las relaciones en las formaciones precapitalistas pueden describirse como personales, abiertamente sociales y cualitativamente particulares

---

83 Karl Polanyi también pone el énfasis en la exclusividad histórica de la sociedad capitalista moderna: en otras sociedades la economía se inscribe en las relaciones sociales, pero en el capitalismo moderno las relaciones sociales se encuentran inscritas en el sistema económico. Véase *The Great Transformation*, Nueva York y Toronto, 1944, pág. 57. Sin embargo, Polanyi se centra casi exclusivamente en el mercado y afirma que el capitalismo totalmente desarrollado se define por estar basado en una ficción: se trata al trabajo humano, la tierra y el dinero como si fuesen mercancías, cosa que no son (pág. 72). Con ello da a entender que la existencia de los productos del trabajo como mercancías es, en cierto modo, socialmente "natural". Esta idea, muy extendida, difiere de la de Marx, para el cual nada es una mercancía "por naturaleza" y para el cual la categoría de mercancía hace referencia a una forma históricamente específica de las relaciones sociales, más que a las cosas, las personas, la tierra o el dinero. De hecho, esta forma de las relaciones sociales refiere primero y, principalmente, a una forma históricamente determinada del trabajo social. El enfoque de Polanyi, con su ontología social implícita y su exclusiva atención en el mercado, desvía la atención de la consideración de la forma "objetiva" de las relaciones sociales y de la dinámica histórica intrínseca que caracteriza al capitalismo.

84 Marx, K, *Capital*, Vol. 1, págs. 170-171 [94-95].

(diferenciadas en función de agrupación, estatus social, etc.). Así, las actividades laborales se definen como abiertamente sociales y cualitativamente particulares, las relaciones sociales que constituyen su contexto imbuyen de significado a los diversos trabajos.

En el capitalismo, el propio trabajo constituye una mediación social en lugar de dicha matriz de relaciones. Esto significa que las relaciones sociales abiertas *no* otorgan al trabajo un carácter social. En cambio, puesto que el trabajo se media a sí mismo, constituye al mismo tiempo una estructura social que sustituye sistemas de relaciones sociales abiertas y se otorga a sí mismo su carácter social. La dimensión reflexiva determina la naturaleza específica del carácter social de auto-mediación del trabajo y el de las relaciones sociales estructuradas por esta mediación social. La dimensión auto-fundacional del trabajo en el capitalismo imprime, como mostraré, un carácter "objetivo" al trabajo, a sus productos y a las relaciones sociales que constituye. El carácter de las relaciones sociales y el carácter social del trabajo en el capitalismo llegan a estar determinados por una función social del trabajo que sustituye a aquella que cumplían previamente las relaciones sociales abiertas. En otras palabras, el trabajo basa su propio carácter social en el capitalismo en virtud de su función históricamente específica como actividad socialmente mediadora, *convirtiéndose el trabajo en el capitalismo en su propio fundamento social*.

Al ser una mediación social auto-fundada, el trabajo constituye una especie determinada de conjunto social, una totalidad. Podemos clarificar la categoría de totalidad y del tipo de universalidad que se le asocia mediante la consideración de la clase de generalidad vinculada a la forma mercancía. Cada productor produce mercancías que son valores de uso particulares y que, a la vez, funcionan como mediaciones sociales. La función de una mercancía como mediación social es independiente de su forma material particular y es verdadera (válida) para todas las mercancías. Un par de zapatos es, en este sentido, idéntico a un saco de patatas. Así, cada mercancía es a la vez particular, en tanto valor de uso, y general, en tanto mediación social. Como mediación social, la mercancía es un valor. Puesto que el trabajo y sus productos no están mediados, ni sus caracteres y significados sociales otorgados por relaciones sociales directas, adquieren dos dimensiones: son cualitativamente particulares y, no obstante, poseen además una dimensión general subyacente. Esta dualidad se corresponde con la circunstancia de que el trabajo (o su producto) es adquirido por su especificidad cualitativa, pero se vende como un medio general. Consecuentemente, el trabajo productor de mercancías es simultáneamente particular —como trabajo concreto, una actividad determinada que crea valores de uso específicos— y socialmente general, en tanto trabajo abstracto, como medio de adquisición de los bienes de otros.

Esta determinación inicial del carácter dual del trabajo en el capitalismo no debería entenderse de manera descontextualizada, como si simplemente implicara que los distintos tipos de trabajo concreto representasen formas del trabajo en general. Tal afirmación es analíticamente inútil en la medida en que podría aplicarse a las actividades laborales de todas las sociedades, incluso de aquellas en las que la producción de mercancías sólo tiene una significación marginal. Después de todo, todos los tipos de trabajo tienen en común que son trabajo. Pero una interpretación tan indeterminada no puede contribuir, y de hecho no lo hace, a una comprensión del capitalismo, precisamente porque trabajo abstracto y valor, según Marx, son específicos de esa formación social. Lo que generaliza al trabajo en el capitalismo no es simplemente la obviedad de que constituye el denominador común de los diferentes tipos específicos de trabajo, sino *la función social que desempeña*. Como actividad de mediación social, el trabajo se abstrae de la especificidad de su producto y, por tanto, de la especificidad de su forma concreta misma. En el análisis de Marx, la categoría de trabajo abstracto expresa este proceso real de abstracción, estando basado simplemente en un proceso conceptual de abstracción. El trabajo es trabajo en general en tanto que práctica que constituye una mediación social. Más aún, estamos tratando con una sociedad en la que la forma mercancía está

generalizada y, por consiguiente, resulta socialmente determinante: el trabajo de *todos* los productores sirve como medio por el que pueden ser obtenidos los productos de los demás. Por ende, el "trabajo en general" funciona de manera socialmente generalizada como una actividad mediadora. Con todo, el trabajo en tanto trabajo abstracto, no sólo es socialmente general, en el sentido de que constituye una mediación entre todos los productores, sino que el *carácter* de la mediación es, del mismo modo, socialmente general.

Esto requiere una mayor explicación. El trabajo de todos los productores de mercancías, tomado en conjunto, es una colección de diversos trabajos concretos, cada uno es la parte particular de un todo. Asimismo, sus productos aparecen como un "enorme cúmulo de mercancías"<sup>85</sup> en la forma de valores de uso. Al mismo tiempo, todos estos trabajos constituyen mediaciones sociales, pero, puesto que cada trabajo individual funciona de la *misma* manera socialmente mediadora que lo hacen todos los demás, sus trabajos abstractos tomados en conjunto *no* constituyen una inmensa colección de diversos trabajos abstractos sino una mediación social *general* —en otras palabras, trabajo abstracto socialmente total. Sus productos constituyen así una *mediación socialmente total: el valor*. La mediación es general no porque conecte a todos los productores exclusivamente, sino porque, además, tiene carácter general —abstraída de cualquier especificidad material tanto como de cualquier particularidad abiertamente social. La mediación presenta, en consecuencia, la misma cualidad general a nivel individual y a nivel de la sociedad como un todo. Visto desde la perspectiva de la sociedad como un todo, el trabajo concreto del individuo es particular y una *parte* de un *todo* cualitativamente heterogéneo; como trabajo abstracto, sin embargo, se trata de un *momento* individualizado de una mediación social general cualitativamente homogénea que constituye una *totalidad social*<sup>86</sup>. Esta dualidad de lo concreto y lo abstracto caracteriza a la formación social capitalista.

Habiendo establecido la diferencia entre trabajo concreto y trabajo abstracto, puedo ahora modificar lo que dije anteriormente acerca del trabajo en general, y señalar que la constitución de la dualidad de lo concreto y lo abstracto por la forma mercancía de las relaciones sociales conlleva la constitución de dos tipos diferentes de generalidad. He perfilado la naturaleza de la dimensión general abstracta, basada en la dimensión del trabajo como una actividad de mediación social: todos los tipos de trabajo y todos los productos del mismo se convierten en equivalentes. Esta dimensión social del trabajo, sin embargo, establece también otro tipo de relación entre las modalidades particulares de trabajo y los productos del trabajo —supone su clasificación de facto como trabajo y productos del trabajo. Puesto que cualquier clase particular de trabajo puede funcionar como trabajo abstracto y cualquier producto del trabajo puede servir como mercancía, actividades y productos que en otras sociedades no podrían ser clasificados como similares, en el capitalismo lo *son*, en tanto variedades de trabajo (concreto) o como valores de uso particulares. En otras palabras, la generalidad abstracta históricamente constituida por el trabajo abstracto también establece el "trabajo concreto" y el "valor de uso" como categorías generales, si bien esta generalidad es la de un conjunto heterogéneo compuesto de particularidades, más que la de una totalidad homogénea. Al considerar la dialéctica entre las modalidades históricamente constituidas de la generalidad y la

---

85 *Ibíd.*, pág. 125 [43].

86 Debería señalarse que esta interpretación —en tanto que opuesta, por ejemplo, a la de Sartre— no presupone ontológicamente los conceptos de "momento" y "totalidad", no afirma que, en general, la totalidad debiera ser abordada como estando presente en sus partes: véase Jean Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, Londres, 1976, pág. 45. Al contrario que Althusser, sin embargo, esta interpretación no rechaza ontológicamente estos conceptos: véase Louis Althusser, *For Marx*, Nueva York, 1970, págs. 202-204. En lugar de ello, trata la relación de momento y totalidad como históricamente constituidas, una función de las propiedades peculiares de las formas sociales analizadas por Marx en sus categorías de valor, trabajo abstracto, mercancía y capital.

particularidad en la sociedad capitalista, debe tenerse en cuenta esta distinción entre estos dos tipos de generalidad: la totalidad y el conjunto.

La sociedad no es simplemente una colección de individuos, está construida a partir de relaciones sociales. El argumento de que las relaciones que caracterizan a la sociedad capitalista son muy distintas del tipo de relaciones sociales abiertas —como las relaciones de parentesco o relaciones de dominación personal o directa— que caracterizan a las sociedades no capitalistas, es central para el análisis de Marx. Este último tipo de relaciones no sólo son manifiestamente sociales, sino también cualitativamente particulares; no hay ninguna clase de relación singular, abstracta y homogénea que atravesase cada aspecto de la vida social.

Sin embargo, según Marx, el del capitalismo es un caso diferente. Las relaciones abiertas y directas continúan existiendo, pero la sociedad capitalista está estructurada, en última instancia, por un nuevo nivel subyacente de interrelación social que no puede abordarse adecuadamente en términos de relaciones sociales abiertas entre personas o grupos —incluidas las clases<sup>87</sup>. La teoría marxiana incluye, por supuesto, un análisis de la explotación y dominación de clase, pero va más allá de la preocupación por la desigual distribución de la riqueza y el poder en el capitalismo, para aprehender la naturaleza misma de su tejido social, su forma particular de riqueza y su modo intrínseco de dominación.

Para Marx, lo que hace tan peculiar a ese tejido de la estructura social subyacente, es que está constituido por el trabajo, por la cualidad históricamente específica del trabajo en el capitalismo. De aquí que las relaciones sociales específicas y características del capitalismo existan sólo por medio del trabajo. Puesto que el trabajo es una actividad que se objetiva necesariamente a sí misma en productos, la función del trabajo determinado por la mercancía como una actividad de mediación social está inextricablemente entretejida con el acto de su objetivación: el trabajo productor de mercancías, en el proceso de objetivarse a sí mismo como trabajo concreto en valores de uso particulares, también se objetiva a sí mismo como trabajo abstracto en relaciones sociales.

Según Marx, por tanto, una característica de la sociedad moderna o capitalista es que, puesto que las relaciones sociales que caracterizan básicamente a esta sociedad están constituidas por el trabajo, existen tan sólo de manera objetivada. Tienen un peculiar carácter objetivo y formal, no son abiertamente sociales y están caracterizadas por la totalizadora dualidad antinómica de lo concreto y lo abstracto, lo particular y lo homogéneamente general. Las relaciones sociales constituidas por el trabajo determinado por la mercancía no vinculan a las personas unas a otras de una manera abiertamente social, sino que, por el contrario, el trabajo constituye un ámbito de relaciones sociales objetivadas que tiene un carácter aparentemente no social y objetivo y, como veremos, separado y opuesto a la agregación social de individuos y sus relaciones inmediatas<sup>88</sup>. Puesto que el ámbito social que caracteriza a la formación capitalista está objetivado, no puede ser adecuadamente abordado en términos de relaciones sociales concretas.

De manera análoga a las dos clases de trabajo objetivado en la mercancía, existen dos clases de riqueza social: el valor y la riqueza material. La riqueza material está en función de los productos producidos, de su cantidad y cualidad. Como forma de la riqueza expresa la objetivación de varios tipos de trabajo, la relación activa de la humanidad con la naturaleza. No obstante, tomada en sí misma, ni constituye relaciones entre la gente ni determina su propia

---

87 Si bien el análisis de clase sigue siendo básico para el proyecto crítico marxiano, el análisis del valor, el plusvalor y el capital como formas sociales no puede ser abarcado por completo en términos de categorías de clase. Un análisis marxista que se limite a consideraciones de clase conlleva una seria reducción sociológica de la crítica marxiana.

88 Marx, K., *Grundrisse*, págs. 157-162 [1: 84-90].

distribución. La existencia de la riqueza material como forma dominante de la riqueza social implica, por tanto, la existencia de clases abiertas de relaciones sociales mediándola.

El valor, por otro lado, es la objetivación del trabajo abstracto. En el análisis de Marx, consiste en una forma auto-distribuida de riqueza: la distribución de las mercancías se lleva a efecto según aquello que parece inherente a las mismas, el valor. El valor es, pues, una categoría de la mediación: es al mismo tiempo una forma de la riqueza autodistribuida e históricamente determinada, y un tipo de relación social objetivado y automediado. Su medida, como veremos, es muy distinta de la de la riqueza material. Más aún, como se ha señalado, el valor es una categoría de la totalidad social: el valor de una mercancía es un momento individualizado de una mediación social general objetivada. Puesto que existe de manera objetivada, esta mediación social tiene un carácter objetivo, no es abiertamente social, está abstraída de toda particularidad y es independiente de las relaciones personales directas. Un vínculo social resulta de esa función del trabajo como mediación social que, a causa de estas cualidades, no depende ya de interacciones sociales inmediatas, sino que puede funcionar a distancia, tanto espacial como temporal. En tanto que forma objetivada de trabajo abstracto, el valor es una categoría esencial de las relaciones capitalistas de producción.

La mercancía, que Marx analizó a la par como valor de uso y como valor, constituye, así, la objetivación material del carácter dual del trabajo en el capitalismo —como trabajo concreto y como actividad de mediación social. Es el principio estructurante fundamental del capitalismo, la forma objetivada tanto de las relaciones de las personas con la naturaleza como de sus relaciones entre sí. La mercancía es tanto un producto como una mediación social. No se trata de un valor de uso que *tiene* valor sino, en tanto objetivación materializada de trabajo concreto y abstracto, es un valor de uso que *es* valor y, por tanto, tiene un valor de cambio. Esta simultaneidad de las dimensiones sustancial y abstracta en la forma del trabajo y sus productos está en la base de las diversas oposiciones antinómicas del capitalismo y, como mostraré, subyace tras su carácter dialéctico y, en última instancia, contradictorio. La mercancía, en su aspecto dicotómico, concreta y abstracta, cualitativamente particular y cualitativamente general-homogénea, es la expresión más elemental del carácter fundamental del capitalismo. Como objeto, la mercancía *tiene* una forma material; como mediación social *es* una forma social.

Tras haber considerado las primeras determinaciones de las categorías críticas de Marx, debería señalarse aquí que su análisis de la mercancía, el valor, el capital y el plusvalor en el Volumen 1 de *El Capital* no distinguen de manera tajante unos niveles de investigación "macro" y "micro", sino que analizan tipos estructurados de práctica a escala de la sociedad como un todo. Este nivel de análisis social, de tipos de mediación social fundamentales que caracterizan al capitalismo, posibilita también una teoría socio-histórica de las modalidades de subjetividad. Esta teoría no es funcionalista y no intenta fundamentar el pensamiento en una mera referencia a una posición social y a intereses sociales. Analiza, más bien, el pensamiento o, de manera más amplia, la subjetividad, en términos de clases de mediación social históricamente específicas, es decir, en términos de determinados tipos estructurados de prácticas cotidianas que constituyen el mundo social<sup>89</sup>. Incluso una modalidad de pensamiento

---

89 En esta obra esbozaré algunos aspectos de la dimensión subjetiva de la teoría de Marx de la constitución de la vida social moderna por determinadas formas estructuradas de práctica social, pero no abordaré los temas del posible papel del lenguaje en la constitución social de la subjetividad —ya sea en la forma de la hipótesis de la relatividad lingüística (Sapir-Whorf), por ejemplo, o de la teoría del discurso. Para algunos intentos de poner en relación formas culturales específicas de pensamiento con formas lingüísticas, véase Edward Sapir, *Language* (Nueva York, 1921) y Benjamin L. Whorf, *Language Thought, and Reality* (Cambridge, Mass., 1956). La idea de que el lenguaje no vehicula simplemente ideas preexistentes sino que codetermina la subjetividad puede unirse a los análisis sociales e históricos únicamente sobre la base de teorías del lenguaje y la sociedad que permitan esta

como la filosofía, que parece tan distante de la vida social inmediata, puede, en este marco, analizarse como una forma social y culturalmente constituida, en el sentido de que este mismo tipo de pensamiento puede entenderse en referencia a formas sociales históricamente determinadas.

Como he sugerido anteriormente, el despliegue de las categorías críticas de Marx puede interpretarse como un meta-comentario inmanente sobre la constitución social del pensamiento filosófico en general y de la filosofía de Hegel en particular. Para Hegel, el Absoluto, la totalidad de las categorías subjetivo-objetivas, se fundamenta a sí mismo. Como si la "sustancia" automotriz que es el "Sujeto" fuese tanto la verdadera *causa sui*, como el punto final de su propio desarrollo. En *El Capital*, Marx presenta las formas subyacentes de una sociedad determinada por la mercancía como constituyentes del contexto social para nociones tales como la diferencia entre esencia y apariencia, el concepto filosófico de sustancia, la dicotomía de sujeto y objeto, la noción de totalidad y, en el nivel lógico de la categoría de capital, la dialéctica desplegada del sujeto-objeto idéntico<sup>90</sup>. Su análisis del carácter dual del trabajo en el capitalismo, como actividad productiva y como mediación social, le permite concebir este trabajo como "*causa sui*" no metafísica e históricamente específica. Debido a que este trabajo se media a sí mismo, se fundamenta (socialmente) a sí mismo y, por tanto, tiene los atributos de una "sustancia" en sentido filosófico. Hemos visto que Marx hace explícitamente referencia a la categoría de trabajo humano abstracto con el término filosófico "sustancia", y que expresa la constitución de una totalidad social por el trabajo. La forma social es una totalidad no porque sea una colección de diversas particularidades sino porque se encuentra, más bien, constituida por una "sustancia" general y homogénea que es su propio fundamento. Puesto que la totalidad está auto-fundamentada, automediada y objetivada, existe de manera cuasi-independiente. Como mostraré, en el nivel lógico de la categoría de capital, esta totalidad

---

mediación en el modo en que conciben sus objetos. Mi intención aquí es explicar primero una aproximación socio-teórica que se centre en la clase de mediación social más que en los grupos sociales, intereses materiales, etc. Este enfoque podría servir como punto de partida para considerar la relación de sociedad y cultura en el mundo moderno de modo que se desplace lejos de la oposición clásica entre materialismo e idealismo —una oposición que se ha recapitulado entre las teorías economicistas o sociologicistas de la sociedad y las teorías idealistas del discurso y el lenguaje. Una teoría social resultante podría ser intrínsecamente más capaz de abordar las cuestiones suscitadas por las teorías de inspiración lingüística. Requieren también de teorías de la relación entre lenguaje y subjetividad que reconozcan y sean intrínsecamente capaces de abordar las cuestiones de la especificidad histórica y las transformaciones sociales continuas a gran escala que las aproximaciones "materialistas" más convencionales.

<sup>90</sup> El surgimiento de la filosofía en Grecia se ha puesto en relación, por Alfred Sohn-Rethel entre otros, con el desarrollo de la acuñación y la extensión de la forma mercancía en los siglos V y VI a. C.: véase Alfred Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit*, Frankfurt, 1972; George Thompson, *The First Philosophers*, Londres, 1955; y R. W. Müller, *Geld und Geist*, Frankfurt, 1977. Una versión revisada del libro de Sohn-Rethel apareció en inglés como *Intellectual and Manual Labor: A Critique of Epistemology*, trad. De Martin Sohn-Rethel, Atlantic Highlands, N. J., 1978. Sin embargo, Sohn-Rethel no distingue entre una situación como la existente en el Ática del siglo V, en la que la producción de mercancías estaba extendida pero no era de ningún modo el tipo dominante de producción, y el capitalismo, una situación en la que la forma mercancía es totalizadora. Es, por tanto, incapaz de fundamentar socialmente la diferencia, enfatizada por Géorg Lukács, entre la filosofía griega y el racionalismo moderno. La primera, según Lukács, «no era extraña a ciertos aspectos de la reificación [pero no los experimentaba] como formas universales de existencia, tenía un pie en el mundo de la reificación mientras el otro se mantenía en la sociedad "natural"». El racionalismo moderno se caracterizaba por "su creciente insistencia en la afirmación de que había descubierto el principio que conecta todos los fenómenos que en la naturaleza y la sociedad se encuentran enfrentados a la humanidad" (*History and Class Consciousness*, trad. Rodney Livingstone, Londres, 1972, págs. 111, 113). No obstante, a causa de estos supuestos respecto del "trabajo" y, por tanto, de su afirmación de la totalidad, el mismo Lukács no es suficientemente histórico en lo que respecta a la época capitalista: no puede analizar la idea de Hegel de la dialéctica que se despliega a partir del *Weltgeist* como una expresión de la época capitalista y la interpreta, en lugar de ello, como una versión idealista de una modalidad de pensamiento que *trasciende* al capitalismo.

se vuelve concreta y automotriz. El capitalismo, tal como lo analiza Marx, es un modo de vida social con atributos metafísicos, los del Sujeto absoluto.

Esto no significa que Marx trate las categorías sociales de un modo filosófico, sino que trata las categorías filosóficas en función de los atributos peculiares de las formas sociales que analiza. Según este enfoque, los atributos de las categorías sociales se expresan de modo hipostasiado como categorías filosóficas. Su análisis del carácter dual del trabajo en el capitalismo, por ejemplo, trata implícitamente la autoconstitución como atributo de una forma social históricamente específica más que como atributo de un Absoluto. Esto sugiere una interpretación histórica de la tradición del pensamiento filosófico que exige principios primeros autofundados como su punto de partida. Las categorías marxianas, como las categorías de Hegel, aprehenden la constitución de sujeto y objeto en referencia al despliegue de un sujeto-objeto idéntico. Según la aproximación de Marx, sin embargo, el último se define en función de las formas categoriales de las relaciones sociales en el capitalismo, basadas en la dualidad del trabajo determinado por la mercancía. Según Marx, lo que Hegel pretendía abordar con este concepto de totalidad no es ni absoluto ni eterno, sino históricamente determinado. De hecho, existe una *causa sui* pero ésta es social y no el verdadero punto final de su propio desarrollo. Es decir, no existe punto final: la superación del capitalismo supondría la abolición —no la realización— de la "sustancia", del papel del trabajo como constituyente de una mediación social y, por tanto, la abolición de la totalidad.

Resumiendo: en los trabajos de madurez de Marx, la idea de que el trabajo está en el núcleo de la vida social no remite únicamente al hecho de que la producción material sea siempre una precondition de la vida social. Tampoco implica que la producción sea la esfera específica determinante de la civilización capitalista, si la producción se entiende tan sólo como producción de bienes. En general, el ámbito de la producción en el capitalismo no debería entenderse tan sólo en función de las interacciones materiales de los seres humanos con la naturaleza. Si bien es evidentemente cierto que las interacciones "metabólicas" con la naturaleza llevadas a cabo mediante el trabajo son una precondition para la existencia en cualquier sociedad, lo que determina una sociedad es también la naturaleza de sus relaciones sociales. El capitalismo, según Marx, se caracteriza por el hecho de que sus relaciones sociales fundamentales están constituidas por el trabajo. El trabajo en el capitalismo se objetiva a sí mismo no únicamente en productos materiales —como es el caso en todas las formaciones sociales— sino también en relaciones sociales objetivadas. En virtud de su carácter dual, constituye, como totalidad, un ámbito societal objetivo, cuasi-natural, que no puede ser reducido a una suma de relaciones sociales directas y que, como veremos, es lo opuesto a la agregación de individuos y grupos como un Otro abstracto. En otras palabras, el carácter dual del trabajo determinado por la mercancía hace que la esfera del trabajo en el capitalismo medie relaciones que, en otras formaciones, existen como ámbitos de interacciones sociales abiertas y, por tanto, constituye un ámbito social cuasi-objetivo. Su carácter dual significa que el trabajo en el capitalismo adquiere un carácter socialmente sintético que en otras formaciones no posee<sup>91</sup>. El trabajo como tal *no* constituye la sociedad *per se*, sin embargo, el trabajo en el capitalismo *constituye* esa sociedad.

---

91 Como explicaré más en profundidad, el análisis del carácter dual del trabajo productor de mercancía muestra que *ambas* posiciones del debate iniciado por el *Knowledge and Human Interests* de Habermas (trad. Jeremy Saphiro, Boston, 1971) —es decir, si el trabajo es una categoría social lo suficientemente sintética para contener todo cuanto Marx exigía de ella, o si la esfera del trabajo debe verse complementada conceptualmente por una esfera de la interacción—, tratan al trabajo como "trabajo" de un modo transhistórico indiferenciado, más que como la estructura sintética, específica e históricamente única del trabajo en el capitalismo, tal y como se analiza en la crítica de la economía política.



## Trabajo abstracto y alienación

Hemos visto que, según Marx, la cualidad general y objetiva de las relaciones sociales esenciales del capitalismo es que constituyen una totalidad que puede desplegarse a partir de una forma estructurante única, la mercancía. Esta afirmación es una dimensión importante de la presentación de Marx en *El Capital*, donde pretende reconstruir teóricamente los rasgos centrales de la sociedad capitalista a partir de esta forma básica. Partiendo de la categoría de mercancía y de la definición inicial del trabajo como mediación social, Marx desarrolla las definiciones ulteriores de la totalidad capitalista desplegando las categorías de dinero y capital. En el proceso, muestra que la forma de las relaciones sociales mediadas por el trabajo característica del capitalismo no constituye, simplemente una matriz social en la que los individuos se ubican y relacionan entre sí, sino que la mediación, analizada inicialmente como un medio (para la adquisición de los productos de otros) adquiere vida propia, independiente, por así decirlo, de los individuos para los que media. Se desarrolla en una especie de sistema objetivo por encima y en contra de los individuos y determina de manera creciente los objetivos y los medios de la actividad humana<sup>92</sup>.

Es importante señalar que el análisis de Marx no presupone de manera ontológica la existencia de este "sistema" social de una manera conceptualmente reificada. Por el contrario, como he señalado, fundamenta la cualidad sistémica de las estructuras fundamentales de la vida moderna en determinados tipos de práctica social. Las relaciones sociales que definen básicamente al capitalismo tienen carácter "objetivo" e integran un "sistema" debido a que están constituidas por el trabajo como actividad de mediación social históricamente específica, es decir, por una práctica abstracta, homogénea y objetivante. La acción social se encuentra condicionada, a su vez, por los modos de aparición de esas estructuras fundamentales, por las formas en las que estas relaciones sociales se manifiestan, moldeando la experiencia inmediata. En otras palabras, la teoría crítica de Marx encierra un complejo análisis de la constitución recíproca de sistema y acción en la sociedad capitalista que no establece la existencia transhistórica de la propia oposición —entre sistema y acción— sino que la fundamenta, a la propia contradicción y a cada uno de sus términos, en determinados tipos de vida social moderna.

El sistema constituido por el trabajo abstracto encarna un nuevo modo de dominación social. Ejerce un modo de coacción social cuyo carácter impersonal, abstracto y objetivo es históricamente nuevo. La determinación inicial de esta coacción social abstracta es que los individuos están obligados a producir e intercambiar mercancías para sobrevivir, no como resultado de la dominación social directa, como es el caso, por ejemplo, de la esclavitud o el trabajo servil. Dicha coacción está, más bien, en función de estructuras sociales "abstractas" y "objetivas", y representa un modo de *dominación impersonal abstracto*. En última instancia, este modo de dominación no está basado en ninguna persona, clase o institución. Su *locus* último son las formas sociales estructurantes generalizadas de la sociedad capitalista constituidas por determinados tipos de práctica social<sup>93</sup>. La sociedad, como un Otro cuasi-independiente, abstracto y universal que se opone a los individuos y ejerce una coacción impersonal sobre ellos, se constituye como una estructura alienada por el carácter dual del

---

92 No abordaré en esta obra la cuestión de las relaciones entre la constitución de la sociedad capitalista como totalidad social con una dinámica histórica intrínseca y la creciente diferenciación de diversas esferas de la vida social que caracteriza esa sociedad. Para una aproximación a este problema véase George Lukács, "The Changing Function of Historical Materialism", en *History and Class Consciousness*, en especial pág. 229ss.

93 Este análisis del modo de dominación que encierran las formas sociales de la mercancía y el capital en la teoría de Marx ofrece una aproximación diferente al tipo impersonal, intrínseco y persuasivo de poder que Michel Foucault considera característico de las sociedades occidentales modernas. Véase *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trad. Alan Sheridan, Nueva York, 1977.

trabajo en el capitalismo. La categoría de valor, como categoría básica de las relaciones capitalistas de producción, es también la definición inicial de las estructuras sociales alienadas. Las relaciones sociales capitalistas y las estructuras alienadas son idénticas<sup>94</sup>.

Es bien sabido que, en sus primeros escritos, Marx sostiene que el trabajo que se objetiva a sí mismo en productos no es necesariamente alienante, y critica a Hegel por no distinguir entre alienación y objetivación<sup>95</sup>. Aún así, el modo como se conceptualice la relación entre alienación y objetivación depende de cómo se entienda el trabajo. Si se parte de una idea transhistórica del "trabajo", la diferencia entre objetivación y alienación debe estar necesariamente basada en factores *extrínsecos* a la actividad objetivadora —por ejemplo, en las relaciones de propiedad—, es decir, en si los productores inmediatos pueden disponer de su propio trabajo y de sus productos, o si la clase capitalista se apropia de ellos. Esta idea de trabajo alienado no da cuenta adecuadamente del tipo de necesidad abstracta socialmente constituida que estoy analizando. Sin embargo, en escritos posteriores de Marx la alienación se fundamenta en el carácter dual del trabajo determinado por la mercancía y, como tal, es *intrínseca* al carácter mismo de este trabajo. Su función en tanto que actividad social mediadora se externaliza como un ámbito social abstracto independiente que ejerce una coacción impersonal sobre las personas que lo constituyen. El trabajo en el capitalismo da pie a una estructura social que lo domina. Este modo de dominación reflexiva auto-generada es la alienación.

Este análisis de la alienación implica otra concepción de la diferencia entre objetivación y alienación. En los trabajos de madurez de Marx, esta diferencia no depende de lo que le suceda al trabajo concreto y a sus productos. Por el contrario, su análisis muestra que *la objetivación es de hecho alienación* —si lo que el trabajo objetiva son las relaciones sociales. Sin embargo, esta identidad se encuentra históricamente determinada: está en función de la naturaleza específica del trabajo en el capitalismo. Por tanto, existe la posibilidad de su superación.

Queda claro pues, una vez más, que, por medio del análisis de la especificidad del trabajo en el capitalismo, la crítica madura de Marx consigue abarcar el "núcleo racional" de la posición de Hegel —en este caso, que la objetivación *es* alienación—. Anteriormente señalé que la "transformación materialista" del pensamiento de Hegel sobre la base de una noción históricamente indiferenciada de "trabajo", puede dar cuenta socialmente de la concepción del Sujeto histórico de Hegel tan sólo en términos de una agrupación social, pero no en los de una estructura supra-humana de relaciones sociales. Ahora vemos que tampoco consigue abordar la relación intrínseca (aunque históricamente determinada) entre alienación y objetivación. En ambos casos, el análisis del carácter dual del trabajo en el capitalismo de Marx permite una apropiación social más adecuada del pensamiento de Hegel<sup>96</sup>.

El trabajo alienado, por tanto, constituye una estructura social de dominación abstracta, pero este trabajo no debería equipararse necesariamente con el esfuerzo, la opresión o la explotación. El trabajo de un siervo, una parte del cual "pertenece" al señor feudal, no está, en y por sí mismo, alienado: la dominación y explotación de este trabajo no es intrínseca al trabajo

---

94 En su extenso y sofisticado estudio del concepto de alienación como principio estructural central de la crítica de Marx, Bertell Ollman ha interpretado también que la categoría de valor abarca las relaciones sociales capitalistas como relaciones de alienación. Véase *Alienation*, 2.a ed., Cambridge, 1976, págs. 157, 176.

95 Marx, M., *Economic and Philosophic manuscripts of 1844*, en Karl Marx y Frederick Engels, *Collected Works*, vol. 3, *Marx and Engels: 1843-1844*, Nueva York, 1975, págs. 329-335, 338-346 [415-420, 423-428].

96 La discusión de Marx del trabajo alienado en los *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* indica que aún no han desarrollado por completo las bases de su propio análisis. Por un lado, afirma explícitamente que el trabajo alienado se encuentra en el centro del capitalismo y no está basado en la propiedad privada, sino que, por el contrario, la propiedad privada es producto del trabajo alienado (págs. 279-280 [OME 5: 370]). Por otro lado, aún no ha desarrollado con claridad una concepción de la especificidad del trabajo en el capitalismo y, por tanto, no puede fundamentar verdaderamente ese argumento: su argumentación respecto de la alienación sólo se desarrollará por completo más adelante, sobre la base de su idea del carácter dual del trabajo en el capitalismo. Esta concepción, a su vez, modificará su noción misma de alienación.

mismo. Precisamente por esta razón, la expropiación en esta situación *estaba y tenía que estar* basada en la coacción directa. El trabajo no alienado, en las sociedades en las que el excedente existe y es expropiado por las clases no trabajadoras, está necesariamente vinculado a la dominación social directa. En contraste, la explotación y la dominación son momentos intrínsecos al trabajo determinado por la mercancía<sup>97</sup>. Incluso el trabajo de un productor de mercancías independiente está alienado, si bien no en el mismo grado que el del obrero industrial, debido a que la coacción social se ejerce de manera abstracta, como resultado de las relaciones sociales objetivadas por el trabajo cuando funciona como una actividad socialmente mediadora. La dominación abstracta y la explotación laboral característica del capitalismo se basan, en última instancia, no en la apropiación del excedente por las clases no trabajadoras, sino en la forma del trabajo en el capitalismo.

La estructura de dominación abstracta constituida por el trabajo que actúa como actividad de mediación social no parece estar socialmente constituida, sino que aparece, más bien, naturalizada. Su especificidad social e histórica queda velada por distintos factores. El tipo de necesidad social que se aplica —de la que únicamente he sometido a discusión su primera determinación— existe en ausencia de cualquier dominación directa, personal y social. Debido a que la coacción que se ejerce es impersonal y "objetiva", no parece ser social en absoluto, sino "natural", condicionando, como más tarde explicaré, las concepciones sociales de la realidad natural. Esta estructura hace que sean las necesidades propias, más que la amenaza del ejercicio de la fuerza u otras sanciones sociales, las que aparecen como origen de esta necesidad.

Esta naturalización de la dominación abstracta se ve reforzada por la superposición de dos tipos de necesidad muy diferentes asociados al trabajo social. Algunos tipos de trabajo son una precondition necesaria —una *necesidad social* transhistórica o "*natural*"— de la existencia social humana en sí misma. Esta necesidad puede ocultar la especificidad del trabajo productor de mercancías: el hecho de que, aunque cada uno no consuma lo que produce, el trabajo propio es, sin embargo, el medio social necesario para la obtención de los productos de consumo. La segunda necesidad es una *necesidad social históricamente determinada*. (Como se aclarará, la distinción entre estos dos tipos de necesidad es importante para entender el concepto de libertad de Marx en la sociedad post-capitalista.) Como consecuencia de que el papel específico de mediación social que desempeña el trabajo productor de mercancías está oculto, y este trabajo aparece como trabajo *per se*, estos dos tipos de necesidad se encuentran combinados en una necesidad transhistórica aparentemente válida: uno debe trabajar para sobrevivir. De aquí que un tipo de necesidad social específico del capitalismo aparezca como el "orden natural de las cosas". Esta necesidad aparentemente transhistórica —que el trabajo individual es el medio necesario para el consumo propio (o familiar)— constituye la base de una ideología legitimadora fundamental de la formación social capitalista como un todo, a través de sus diversas fases. Como afirmación de la estructura básica del capitalismo, esta ideología de legitimación resulta más fundamental que aquellas que se encuentran más estrechamente vinculadas a fases específicas del capitalismo —por ejemplo, las relacionadas con el intercambio de equivalentes mediado por el mercado.

---

97 Giddens señala que en las sociedades precapitalistas "con división de clases", las clases dominadas no necesitan de las clases dominantes para desarrollar el proceso de producción, pero que en el capitalismo el trabajador necesita un empleador para ganarse la vida: véase *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Londres y Basingstoke, 1981, pág. 130. Giddens describe así una dimensión importantísima de la especificidad de la dominación del trabajo en el capitalismo. Mi intención en esta obra, sin embargo, es esbozar otra dimensión de esta especificidad, la de la dominación del trabajo *por* el trabajo. Este modo de dominación puede pasarse por alto si uno se centra tan sólo en la propiedad de los medios de producción.

El análisis de la especificidad del trabajo en el capitalismo de Marx presenta implicaciones de mayor alcance para su concepción de la alienación. El significado de la alienación varía considerablemente dependiendo de si se considera en el contexto de una teoría basada en la idea de "trabajo" o en el contexto de un análisis de la dualidad del trabajo en el capitalismo. En el primero de los casos, la alienación se convierte en un concepto de una antropología filosófica referente a la externalización de una esencia humana preexistente. En otro orden de cosas, hace referencia a una situación en la que los capitalistas poseen el poder de disponer del trabajo y de los productos, de los trabajadores. En el marco de esta crítica, la alienación queda como un proceso inequívocamente negativo —aunque esté basado en circunstancias que pueden ser superadas.

En la interpretación aquí presentada, la alienación es el proceso de objetivación del trabajo abstracto. No supone la externalización de una esencia humana preexistente; por el contrario, implica el nacimiento de un modo alienado de existencia de las capacidades humanas. En otras palabras, la alienación hace referencia al proceso de constitución histórica de las capacidades humanas generado por la auto-objetivación del trabajo como actividad de mediación social. A través de este proceso emerge un ámbito social abstracto y objetivo que adquiere vida propia y existe como estructura de dominación abstracta por encima y en contra de los individuos. Marx, al aclarar y fundamentar aspectos centrales de la sociedad capitalista en función de este proceso, valora su resultado como dual, más que como inequívocamente negativo. Así, por ejemplo, en *El Capital* analiza la constitución por parte del trabajo alienado de una forma social universal que es, a la par, una estructura en la que se crean históricamente capacidades humanas y una estructura de dominación abstracta. Esta forma alienada induce a una rápida acumulación de la riqueza social y del poder productivo de la humanidad y conlleva la reglamentación formal del tiempo y la destrucción de la naturaleza, además de la creciente fragmentación del trabajo. Las estructuras de dominación abstracta constituidas por determinados tipos de práctica social dan pie a procesos sociales que escapan al control humano, y aún así, según el análisis de Marx, también amparan la posibilidad histórica de que las personas puedan controlar lo que socialmente han constituido de manera alienada.

Esta dualidad del proceso de alienación como proceso de constitución social puede verse también en el tratamiento que Marx hace de la universalidad y la igualdad. Como ya señalé, se ha asumido comúnmente que la crítica de la sociedad capitalista de Marx contrasta los valores articulados en las revoluciones burguesas del siglo XVII y XVIII con la realidad particular y no equitativa que es la base de la sociedad capitalista, o que critica las formas universalistas de la sociedad civil burguesa por servir al enmascaramiento de los intereses particulares de la burguesía<sup>98</sup>. Sin embargo, la teoría marxiana no opone simple y afirmativamente lo universal a lo particular, ni descarta la primera como una mera impostura. Por el contrario, como teoría de la constitución social, examina críticamente y fundamenta socialmente el carácter de la universalidad e igualdad modernas. Según el análisis de Marx, lo universal no es una idea trascendental sino históricamente constituida con el desarrollo y consolidación de la forma de las relaciones sociales determinada por la mercancía. Lo que emerge históricamente no es, sin embargo, lo universal *per se* sino una clase específica de universal relacionada con las formas sociales de las que es parte. Así, por ejemplo, en *El Capital* Marx describe la extensión y generalización de las relaciones capitalistas como un proceso que, a partir de las especificidades concretas, hace abstracción de los distintos trabajos y, al mismo tiempo, los reduce a su común denominador como trabajo humano<sup>99</sup>. Según Marx, este proceso de universalización constituye la precondition socio-histórica para la emergencia del popular

---

98 Véase, por ejemplo, Jean Cohen, *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory*, Amherst, Mass., 1982, págs. 145-146.

99 Marx, K., *Capital*, Vol. 1, pág. 159-160 [82].

concepto de igualdad humana sobre el cual, a su vez, se basan las teorías modernas de la economía política<sup>100</sup>. En otras palabras, la idea moderna de igualdad está basada en un tipo social de igualdad que ha surgido históricamente correlativamente al desarrollo de la forma mercancía —es decir, al proceso de alienación.

Este tipo de igualdad históricamente constituido tiene un carácter doble. Por un lado es universal: establece la comunidad entre las personas, pero de manera tal que la abstrae de la especificidad cualitativa de individuos o de grupos particulares. Emerge una oposición entre universal y particular basada en un proceso histórico de alienación. La universalidad e igualdad así constituidas han tenido consecuencias políticas y sociales positivas, pero, puesto que suponen una negación de la especificidad, también han tenido resultados negativos. Existen abundantes ejemplos de las ambiguas consecuencias de esta oposición. Por ejemplo, la historia de los judíos en la Europa posterior a la Revolución Francesa puede, en cierto sentido, interpretarse como la de un grupo atrapado entre un universalismo abstracto, que permite la emancipación de las personas tan sólo en tanto que individuos abstractos, y su antítesis concreta y anti-universalista, donde las personas y grupos son identificados y juzgados de manera particular —por ejemplo, excluyente, maniquea o jerárquicamente.

La oposición entre la universalidad abstracta de la Ilustración y la especificidad particular no debería entenderse de modo descontextualizado. Es una oposición históricamente constituida, basada en formas sociales determinadas: las formas sociales del capitalismo. Considerar la universalidad abstracta, en su oposición a la especificidad concreta, como un ideal que únicamente puede realizarse en una sociedad post-capitalista, es mantenerse atado en el marco de una oposición característica de esta sociedad.

El modo de dominación relacionado con esta forma abstracta de lo universal no es únicamente una relación de clase oculta tras una fachada universalista. Por el contrario, la dominación que Marx analiza e intenta abordar con sus categorías de valor y capital, es la de un tipo específico e históricamente constituido de universalismo. El marco social que analiza se caracteriza, pues, también por la oposición, históricamente constituida, entre el ámbito social abstracto y los individuos. En una sociedad determinada por la mercancía, el individuo moderno está históricamente constituido —una persona independiente de relaciones personales de dominación, obligación y dependencia, que ya no está abiertamente inserta en posiciones sociales fijadas de modo cuasi-natural lo que, en cierto sentido, resulta autodeterminante. Aún así, este individuo "libre" se enfrenta a un universo social de coacciones abstractas, objetivas, que funcionan de un modo cuasi-legal. Por expresarlo en palabras de Marx, de un contexto precapitalista marcado por relaciones de dependencia personal, emergió uno nuevo caracterizado por la libertad individual personal en un marco social de "dependencias objetivas"<sup>101</sup>. Según el análisis de Marx, la oposición moderna entre el individuo libre y autodeterminado y la esfera extrínseca de necesidad objetiva es una oposición "real" históricamente constituida con el nacimiento y expansión de la forma determinada por la mercancía de las relaciones sociales, y está relacionada con la oposición más general constituida entre un mundo de sujetos y un mundo de objetos. Esta oposición, sin embargo, no se establece únicamente entre los individuos y sus contextos sociales alienados: también puede considerarse como una oposición entre los propios individuos o, mejor, definiciones diferentes del individuo en la sociedad moderna. Estos individuos no son sólo "sujetos" autodeterminados que actúan en base a su voluntad, sino que se encuentran también sujetos a un sistema de coacciones y obligaciones objetivas que opera con independencia de sus voluntades —y, en

---

100 *Ibíd.*, pág. 152 [73-74].

101 Marx, K., *Grundrisse*, pág. 158 [1 : 85].

este sentido, son también "objetos". Al igual que la mercancía, el individuo constituido en la sociedad capitalista adquiere un carácter dual<sup>102</sup>.

Por lo tanto, la crítica marxiana no "expone" simplemente los valores y las instituciones de la sociedad civil moderna como una fachada que enmascara las relaciones de clase, sino que las fundamenta en relación con las formas sociales categorialmente abordadas. La crítica no exige ni la implementación, ni la abolición de los ideales de la sociedad burguesa<sup>103</sup>; al tiempo que no apunta ni a la realización de la universalidad abstracta y homogénea de la formación existente, ni a la abolición de la universalidad. En lugar de ello, clarifica la oposición entre universalismo abstracto y especificidad particularista como fundamentada socialmente, en términos de determinados tipos de relaciones sociales, apuntando su desarrollo, como veremos, a la posibilidad de otro tipo de universalismo no basado en una abstracción de la especificidad concreta. Con la superación del capitalismo, la unidad de la sociedad ya constituida de manera alienada podría llevarse a cabo de un modo diferente, mediante prácticas políticas que no necesiten negar la especificidad cualitativa.

(A la luz de este enfoque, resultaría posible interpretar ciertas tensiones en los movimientos sociales recientes —particularmente entre los movimientos de mujeres y de diversas minorías— como esfuerzos por ir más allá de la antinomia asociada con la forma social de la mercancía, de un universalismo abstracto y homogéneo y un tipo de particularismo que excluye la universalidad. Pos supuesto, el análisis adecuado de estos movimientos debería ser histórico y capaz de relacionarlos con los desarrollos de las formas sociales subyacentes, de modo que diera cuenta de la emergencia histórica de estos intentos de superar la antinomia que caracteriza al capitalismo.)

Existe un paralelismo conceptual entre la crítica implícita de la universalidad abstracta históricamente constituida de Marx y su análisis de la producción industrial como intrínsecamente capitalista. Como he señalado en la discusión de los *Grundrisse*, para Marx la superación del capitalismo no conllevaría ni un nuevo modo de distribución basado en el mismo modelo industrial de producción, ni la abolición del potencial productivo desarrollado a lo largo de los siglos pasados. Tanto la forma como el objetivo de la producción serían diferentes en el socialismo. En este análisis tanto de la universalidad como del proceso de producción, la crítica marxiana elude la hipóstasis de la forma existente y su establecimiento como la condición *sine qua non* de una sociedad futura libre, evitando a su vez la idea de que lo que se constituye en el capitalismo sería, en el socialismo, completamente abolido. La doble cualidad del proceso de alienación significa, en otras palabras, que su superación conlleva la apropiación por las personas —más que su simple abolición— de lo que ha sido constituido socialmente de manera alienada. En este sentido, la crítica marxiana difiere tanto de la crítica abstracta racionalista, como de la romántica.

Así pues, en los trabajos posteriores de Marx, el proceso de alienación resulta intrínseco a un proceso por el cual tipos estructurados de práctica constituyen históricamente las modalidades sociales básicas del pensamiento y los valores culturales de la sociedad capitalista. Por supuesto, la noción de que los valores están históricamente constituidos no debería interpretarse como un argumento de que, debido a que no son eternos, son una impostura o una mera convención sin validez. Una teoría autorreflexiva de los modos en los que se constituyen los modos de la vida social debe ir más allá de esta oposición de enfoques

---

102 El marco marxiano, pues, implica una aproximación al problema de la naturaleza sujeto/objeto del individuo en la sociedad moderna diferente de la desarrollada por Michel Foucault en su extensa discusión del "Hombre" moderno como un *doublet* [doblete] empírico-trascendental. Véase *The Order of Things*, Nueva York, 1973, pág. 318ss.

103 Marx, K., *Grundrisse*, págs. 248-249 [1: 187-88].

abstractos absolutistas y relativistas que sugieren que los seres humanos pueden, de algún modo, actuar y pensar externamente a sus universos sociales.

Según la teoría de la sociedad capitalista de Marx, el hecho de que las relaciones sociales constituidas de manera alienada por el trabajo socaven y transformen las formas sociales anteriores, indica que éstas están también constituidas. Sin embargo, deberíamos diferenciar entre los tipos de constitución social involucrados. Las personas constituyen en el capitalismo sus relaciones y su historia social por medio del trabajo. Aunque también se encuentran controlados por lo que ellos han constituido, "construyen" estas relaciones y esa historia en un sentido diferente y más categórico del que se "construyen" las relaciones precapitalistas (que Marx caracteriza como surgidas espontánea y cuasi-naturalmente [*naturwüchsig*]). Si hubiera que poner en relación la teoría crítica de Marx y la afirmación de Vico de que las personas pueden conocer la historia que han hecho mejor de lo que pueden conocer la naturaleza, que ellos no han construido<sup>104</sup>, deberíamos hacerlo de modo tal que se diferencie entre "construir" la sociedad capitalista y las sociedades precapitalistas. El modo de constitución social alienado y mediado por el trabajo no debilita únicamente las formas sociales tradicionales, sino que lo hace de tal manera que introduce un nuevo contexto social caracterizado por un tipo de distancia entre los individuos y la sociedad que permite —y quizás induce— la reflexión social sobre, y el análisis de, la sociedad como un todo<sup>105</sup>. Más aún, a causa de la lógica dinámica intrínseca al capitalismo, esta reflexión no necesita seguir siendo retrospectiva una vez que la forma capital se ha desarrollado por completo. Al sustituir formas sociales tradicionales "cuasi-naturales" por una estructura alienada y dinámica de relaciones "construidas", el capitalismo permite la posibilidad objetiva y subjetiva de que se establezca una forma aún más novedosa de relaciones "construidas", una forma no constituida "automáticamente" por el trabajo.

### Trabajo abstracto y fetichismo

Debemos abordar ahora la cuestión de por qué, en su análisis inmanente, Marx presenta el trabajo abstracto como trabajo fisiológico. Hemos visto que el trabajo, en su dimensión históricamente determinada como actividad de mediación social, es la "sustancia del valor", la escena determinante de la formación social. Hablar de la esencia de una formación social no es en absoluto evidente. La categoría de esencia presupone la categoría de modo de aparición. No resulta significativo hablar de una esencia donde no existe diferencia entre lo que es y su modo de aparición. Lo que caracteriza una esencia, pues, es que ni aparece directamente ni puede hacerlo, pero, sin embargo, debe encontrar su expresión en una forma distinta de aparición. Esto implica una relación *necesaria* entre esencia y apariencia, la esencia debe tener la cualidad de aparecer necesariamente en la forma manifiesta en la que lo hace. El análisis de Marx de la relación entre valor y precio, por ejemplo, se centra en cómo el último expresa y vela al primero. Mi interés, aquí, se centra en un nivel lógico anterior, el del trabajo y el valor.

Hemos visto que en el capitalismo el trabajo constituye las relaciones sociales. El trabajo, no obstante, es una actividad social objetivadora que media entre naturaleza y los seres humanos. Es pues, necesariamente, en tanto que tal actividad objetivadora como el trabajo desempeña su función en el capitalismo como actividad de mediación social. Por tanto, el papel social específico del trabajo en el capitalismo debe expresarse *necesariamente* en modalidades de

---

104 Véase, por ejemplo, Martin Jay, *Marxism and Totality*, Berkeley y Los Ángeles, 1984, págs. 32-37.

105 En este sentido, se podría afirmar que el surgimiento y extensión de la forma mercancía está relacionado con la transformación y la supresión parcial de lo que Bourdieu llama "el campo de la doxa", que caracteriza como "una correspondencia casi perfecta entre el orden objetivo y los principios subjetivos de la organización (como en las sociedades antiguas) [en las que] el mundo social y natural aparece como auto-evidente" (*Outline of a Theory of Practice*, pág. 164).

aparición que son objetivaciones del trabajo como actividad productiva. Sin embargo, la dimensión social históricamente específica del trabajo está a la vez expresada y velada por su dimensión "material" aparentemente transhistórica. Estas formas manifiestas son modos necesarios de aparición de la función única del trabajo en el capitalismo. En otras sociedades las actividades laborales se encuentran insertas dentro de una matriz social manifiesta y de ahí que no sean ni "esencias", ni "formas de aparición". Es el papel específico del trabajo en el capitalismo el que lo constituye de ambas formas, como esencia y como modo de aparición. En otras palabras, puesto que las relaciones sociales que caracterizan al capitalismo se encuentran mediadas por el trabajo, el hecho de que presenten una esencia resulta una particularidad de esta formación social.

"Esencia" es una determinación ontológica. Sin embargo, la esencia que yo estoy tomando en consideración aquí es histórica —una función social del trabajo históricamente específica. Aún así esta especificidad histórica no es aparente. Hemos visto que las relaciones sociales mediadas por el trabajo resultan autofundamentadas, tienen una esencia y no aparecen en absoluto como relaciones sociales, sino como relaciones objetivas y transhistóricas. En otras palabras, parecen ser ontológicas. El análisis inmanente de Marx *no* es una crítica desde el punto de vista de una ontología social, por el contrario, proporciona una crítica de esta posición indicando que lo que parece ser ontológico es en realidad históricamente específico del capitalismo.

En páginas anteriores he examinado críticamente aquellas posiciones que interpretan que la especificidad del trabajo en el capitalismo es su carácter indirecto y que formulan una crítica social desde el punto de vista del "trabajo". Ahora queda claro que estas posiciones adoptan la apariencia ontológica de las formas sociales básicas del capitalismo como un "valor aparente", pues el trabajo es una esencia social tan sólo en el capitalismo. Este orden social no puede ser históricamente superado sin abolir su propia esencia, es decir, la función y forma históricamente específica del trabajo. Una sociedad no capitalista no estaría constituida únicamente por el trabajo.

Las posiciones que no abordan la función particular del trabajo en el capitalismo atribuyen al trabajo como tal un carácter socialmente sintético: lo tratan como la esencia transhistórica de la vida social. La razón por la que el trabajo, en tanto que "trabajo", debería constituir las relaciones sociales no puede, sin embargo, ser explicada. Más aún, la relación que acabamos de examinar entre apariencia y esencia no puede aclararse a partir de estas críticas formuladas desde el punto de vista del "trabajo". Como hemos visto, tales interpretaciones postulan una separación entre formas de aparición que son variables históricamente (el valor como categoría de mercado) y una esencia históricamente invariable (el "trabajo"). Según estas posiciones, si bien todas las sociedades están constituidas por el "trabajo", es de suponer que una sociedad no capitalista lo estaría directa y abiertamente. En el Capítulo 2 afirmé que las relaciones sociales *nunca* pueden ser directas, inmediatas. En este punto puedo complementar esta crítica señalando que las relaciones sociales constituidas por el trabajo nunca pueden ser abiertamente sociales, sino que deben existir necesariamente de manera objetivada. Al hipostasiar la esencia del capitalismo como esencia de la sociedad humana, las posiciones tradicionales no pueden explicar la relación intrínseca de la esencia con sus formas de aparición y, por tanto, no pueden considerar que el hecho de tener una esencia sea una marca característica del capitalismo.

La interpretación incorrecta que acabamos de perfilar es ciertamente comprensible, puesto que es una posibilidad inmanente a la forma que estamos considerando. Acabamos de ver que el valor es una objetivación no del trabajo *per se*, sino de una función históricamente específica del trabajo. El trabajo no desempeña ese papel en otras formaciones sociales, o lo hace únicamente de manera marginal. De aquí se sigue, por tanto, que la función del trabajo al constituir una mediación social no es un atributo intrínseco al trabajo mismo, no se fundamenta en ninguna característica del trabajo humano como tal. El problema, sin embargo, es que



cuando el análisis parte de un examen de las mercancías con el fin de descubrir lo que constituye su valor, puede encontrarse con el trabajo, pero no con su función mediadora. Esta función específica no aparece, ni puede hacerlo, como un atributo del trabajo. Tampoco puede ser desvelada por medio del examen del trabajo como actividad productiva porque lo que denominamos trabajo es una actividad productiva en todas las formaciones sociales. La única función social del trabajo en el capitalismo no puede aparecer directamente como un atributo del trabajo, porque el trabajo, en y por sí mismo, no es una actividad de mediación social, tan sólo una relación social abierta puede aparecer como tal. La función históricamente específica del trabajo puede aparecer tan sólo objetivada como valor en sus distintas formas (mercancía, dinero, capital)<sup>106</sup>. Resulta, por tanto, imposible descubrir la forma manifiesta del trabajo como actividad de mediación social mirando *detrás de* la forma —valor— en la que está *necesariamente* objetivado, una forma que, en sí misma, sólo puede aparecer materializada como mercancía, dinero, etcétera. El trabajo, por supuesto, aparece, pero la forma de su aparición no es en tanto que mediación social, sino simplemente como "trabajo" en sí mismo.

No se puede descubrir la función del trabajo, como constituyendo un medio de relaciones sociales, examinando el propio trabajo; debemos investigar sus objetivaciones. Por esto Marx no empezaba su presentación con el trabajo sino con la mercancía, la objetivación más básica de las relaciones sociales capitalistas<sup>107</sup>. Sin embargo, incluso en la investigación de la mercancía como mediación social, las apariencias son engañosas. Como hemos visto, una mercancía es un bien y una mediación social objetivada. Como valor de uso, o como bien, la mercancía es particular, la objetivación de un trabajo concreto particular; como valor la mercancía es general, la objetivación del trabajo abstracto. Las mercancías, sin embargo, *no pueden* cumplir simultáneamente ambas determinaciones: no pueden funcionar como bienes particulares y como mediación general al mismo tiempo.

Esto implica que el carácter general de cada mercancía como mediación social debe tener una forma de expresión separada del carácter particular de cada mercancía. Éste es el punto de partida del análisis de la forma del valor de Marx, que conduce a su análisis del dinero<sup>108</sup>. La existencia de cada mercancía como mediación general adquiere una forma independiente materializada como equivalente entre las mercancías. La dimensión valor de todas las mercancías se externaliza en la forma de una mercancía —dinero— que actúa como equivalente universal entre todas las demás mercancías: aparece como mediación universal. Así, la dualidad de la mercancía como valor de uso y como valor se externaliza y aparece en la forma de mercancía, por un lado, y de dinero, por el otro. Como resultado de esta externalización, sin embargo, la mercancía no parece ser una mediación social en sí misma. En lugar de ello, aparece como un objeto puramente "cosificado", un bien mediado socialmente por el dinero. Por la misma razón, el dinero no aparece como externalización materializada de la dimensión abstracta y general de la mercancía (y del trabajo) —es decir, como expresión de una determinada clase de mediación social—, sino como una mediación universal en y por sí misma, una mediación externa a las relaciones sociales. Así pues, su forma manifiesta como mediación externalizada (dinero) entre objetos expresa y oculta el carácter, mediado por el objeto, de las relaciones sociales en el capitalismo. La existencia de esta mediación puede tomarse pues como el resultado de una convención<sup>109</sup>.

---

106 Según el análisis del precio y el beneficio de Marx, incluso al nivel del valor las apariencias objetivadas están revestidas de un nivel más superficial de apariencias.

107 Marx, K., "Marginal Notes on Adolf Wagner's *Lehrbuch der politischen Ökonomie*", en Karl Marx y Frederick Engels, *Collected Works*, vol. 24, *Marx y Engels: 1874-1883*, Nueva York, 1975 [Pasado y Presente], págs. 544-545 [48].

108 Marx, K., *Capital*, vol. 1, págs. 138-163 [58-87].

109 *Ibíd.*, págs. 188-243 [115-177].

La apariencia de la mercancía simplemente como un bien o producto condiciona, a su vez, los conceptos de valor y de trabajo creador de valor. Es decir, la mercancía parece no *ser* un valor, una mediación social, sino un valor de uso que *tiene* valor de cambio. Deja de ser evidente que el valor sea una forma particular de la riqueza, una mediación social objetivada que se materializa en la mercancía. Del mismo modo en que la mercancía parece ser un bien mediado por el dinero, el valor, pues, parece ser una riqueza (transhistórica) que, en el capitalismo, es distribuida por el mercado. Ello desplaza el problema analítico de la naturaleza de la mediación social en el capitalismo a la definición de las proporciones del intercambio. Se podría discutir, entonces, si las proporciones de intercambio están, en última instancia, determinadas por factores extrínsecos a la mercancía, o si están intrínsecamente determinadas, por ejemplo, por la cantidad relativa de trabajo invertido en su producción. Sin embargo, en ambos casos, la especificidad de la forma social —que el valor es una mediación social objetivada— habría quedado difuminada.

Si consideramos el valor como riqueza mediada por el mercado, y asumimos que es el trabajo quien genera esa riqueza, entonces el trabajo creador de valor parece ser simplemente trabajo generador de riqueza en una situación en la que sus productos son intercambiados. En otras palabras, si, como resultado de sus formas manifiestas, no se aprehende la naturaleza específica de las formas sociales básicas del capitalismo, entonces, aún cuando se entienda el valor como una propiedad de la mercancía, no lo será de la mercancía como mediación social, sino de la mercancía como producto. Consecuentemente, el valor parece crearse por el trabajo en tanto que actividad productiva —trabajo en tanto que productor de bienes y riqueza material— más que por el trabajo en tanto actividad de mediación social. Puesto que el trabajo genera valor de manera aparentemente independiente de su especificidad concreta, parece hacerlo simplemente en virtud de su capacidad como actividad productiva en general. Así, el valor parece estar constituido por el gasto de trabajo *per se*. En la medida en que el valor es considerado como históricamente específico lo es en tanto que modo de distribución en el cual resulta constituido por el gasto de "trabajo".

Por lo tanto, la peculiar función social del trabajo que convierte su gasto indeterminado en constitutivo de valor no puede desvelarse directamente. Como ya he afirmado, esta función no puede ser revelada buscándola bajo la forma en la que está necesariamente objetivada. En lugar de ello, lo que se descubre es que el valor parece estar constituido por el simple gasto de trabajo, sin referencia a la función del trabajo que lo convierte en constitutivo de valor. La diferencia entre la riqueza material y el valor, que está basada en la diferencia entre el trabajo mediado por las relaciones sociales en las sociedades no capitalistas y el trabajo mediado por el trabajo mismo en el capitalismo, se vuelve indistinta. En otras palabras, cuando la mercancía parece ser un bien con valor de cambio y, por tanto, el valor parece ser la riqueza mediada por el mercado, el trabajo creador de valor no parece ser una actividad de mediación social, sino trabajo creador de riqueza en general. De aquí que el trabajo parezca generar valor simplemente en virtud de su gasto. Así, el trabajo abstracto aparece en el análisis inmanente de Marx como aquello que "subyace" tras todos los tipos de trabajo humano en todas las sociedades: el gasto de músculos, nervios, etc.

He mostrado cómo la "esencia" social del capitalismo está en la función históricamente específica del trabajo como mediador de las relaciones sociales. No obstante, en el marco del modo de presentación de Marx —que es ya inmanente para las formas categoriales y parte de la mercancía para examinar la fuente de su valor— la categoría de trabajo abstracto aparece como una expresión del trabajo *per se*, del trabajo concreto en general. La "esencia" históricamente específica del capitalismo aparece en el análisis inmanente como una esencia fisiológica y ontológica, una forma común a todas las sociedades: el "trabajo". Así, la categoría de trabajo abstracto presentada por Marx es una definición inicial de lo que explica con su concepto de fetiche: puesto que las relaciones subyacentes del capitalismo resultan mediadas por el trabajo,

luego objetivadas, no aparecen como históricamente específicas y sociales, sino como formas transhistóricamente válidas y ontológicamente fundadas. La apariencia del carácter mediador del trabajo en el capitalismo como trabajo fisiológico es el núcleo fundamental del fetichismo capitalista.

La apariencia fetichizada del papel mediador del trabajo como trabajo en general, tomado por valor aparente, es el punto inicial de las diversas críticas sociales, fundamentadas desde el punto de vista del "trabajo", que he denominado "marxismo tradicional". La posibilidad de que el objeto de la crítica de Marx pueda ser transformado en aquello que el marxismo tradicional afirma con su "paradigma de la producción", se basa en la circunstancia de que el núcleo del capitalismo, según Marx, tiene necesariamente una forma de aparición hipostasiada como la esencia de la vida social. En este sentido, la teoría marxiana apunta hacia una crítica del paradigma de la producción que sea capaz de abordar su "núcleo racional" histórico en las formas sociales específicas del capitalismo.

Este análisis de la categoría de trabajo humano abstracto es una elaboración específica de la naturaleza inmanente de la crítica de Marx. Su definición fisiológica de esta categoría forma parte de un análisis del capitalismo *en sus propios términos*, es decir, tal y como las propias formas se nos presentan. La crítica no adopta un punto de vista exterior al objeto, en lugar de ello descansa en el despliegue total de las categorías y en sus contradicciones. En términos de la auto-comprensión de la crítica marxiana, las categorías que abordan las clases de relación social son al mismo tiempo categorías de la objetividad y la subjetividad sociales y, en sí mismas, expresiones de esta realidad social. No son descriptivas, es decir, externas a su objeto, y por tanto, no existen en una relación contingente con él. Precisamente, a causa de este carácter inmanente, la crítica marxiana puede ser malinterpretada, pudiendo las citas y conceptos sacados de contexto ser así fácilmente utilizados para construir una "ciencia" positiva<sup>110</sup>. La interpretación tradicional de Marx y una comprensión fetichizada del capitalismo corren en paralelo y están interrelacionadas.

En la crítica "materialista" de Marx, pues, la *materia* es social, las formas de las relaciones sociales. La dimensión social característica del capitalismo, mediada por el trabajo, puede aparecer *tan sólo* de manera objetivada. Al descubrir el contenido histórico y social de las formas reificadas, el análisis marxiano hace también una crítica de aquellas variedades de materialismo que hipostasían estas formas del trabajo y sus objetos. Su análisis ofrece una crítica tanto del idealismo como del materialismo al fundamentar ambos en relaciones sociales históricamente específicas, reificadas y alienadas.

## **Relaciones sociales, trabajo y naturaleza**

Las formas de las relaciones sociales que caracterizan al capitalismo no son manifiestamente sociales y no parecen, por tanto, ser sociales en absoluto, sino "naturales", implicando una idea muy específica de naturaleza. Las formas de aparición de las relaciones sociales capitalistas no condicionan únicamente la concepción del mundo social sino, como sugiere la aproximación que aquí se presenta, también del mundo natural. Con el fin de hacer extensiva la discusión de la teoría sociohistórica de la subjetividad marxiana que se ha introducido anteriormente y de sugerir un enfoque para el problema de la relación entre las

---

110 Cornelius Castoriadis, por ejemplo, pasa por alto la naturaleza inmanente de la crítica de Marx cuando da por supuesto que resulta metafísica y que implica una ontologización del trabajo: véase "From Marx to Aristotle", *Social Research* 45, núm. 4, invierno de 1978, en especial págs. 669-684. Castoriadis lee implícitamente la crítica negativa de Marx como una ciencia positiva y la crítica entonces sobre esta base. No considera la relación entre el análisis categorial de Marx y su idea del fetichismo de la mercancía, e imputa un nivel no plausible de inconsistencia a Marx. Sugiere implícitamente que, en el mismo capítulo de *El Capital*, Marx mantiene la misma posición cuasi-natural y no histórica que analiza críticamente en su discusión del fetichismo.

concepciones de la naturaleza y sus contextos sociales —que sólo podré tratar aquí muy brevemente— examinaré ahora con mayor detalle el carácter cuasi-objetivo de las relaciones capitalistas considerando brevemente la cuestión del significado acordado al trabajo y sus objetos.

Con propósitos heurísticos, partiré de la comparación, altamente simplificada, entre las relaciones sociales tradicionales y las capitalistas con la que he comenzado. Como se ha señalado, en las sociedades tradicionales, las actividades laborales y sus productos están insertos y mediados por relaciones sociales manifiestas; mientras en el capitalismo, el trabajo y sus productos se median a sí mismos. En una sociedad en la que el trabajo y sus productos se encuentran inmersos en una matriz de relaciones sociales, dichas relaciones los conforman y les otorgan su carácter social —y aún así, el carácter social que se otorga a varios trabajos parece ser intrínseco a ellos. En esta situación, la actividad productiva no existe como un puro medio y ni las herramientas, ni los productos aparecen como meros objetos. En lugar de ello, conformados por relaciones sociales, están imbuidos de sentidos y significados —ya sea de manera manifiesta o casi sagrada— que parecen resultarles intrínsecos<sup>111</sup>.

Esto encierra una inversión significativa. Una actividad, instrumento u objeto que se encuentre *determinado* de manera no consciente por relaciones sociales, a causa de su carácter simbólico resultante, aparenta poseer un carácter socialmente *determinante*. En un marco social tradicional rígido, por ejemplo, el objeto o actividad parece encarnar y determinar la posición social y la definición del género<sup>112</sup>. Las actividades laborales en las sociedades tradicionales no aparecen simplemente como trabajo, sino que cada tipo de trabajo está inserto socialmente y aparece como una definición particular de la existencia social. Estos tipos de trabajo son muy diferentes del trabajo en el capitalismo: no pueden entenderse adecuadamente como acción instrumental. Más aún, el carácter social de este trabajo no debería confundirse con lo que he descrito como el carácter social específico del trabajo en el capitalismo. El trabajo en las sociedades no capitalistas no constituye la sociedad, ya que no posee el peculiar carácter sintético que caracteriza al trabajo determinado por la mercancía. Aunque es social, no constituye las relaciones sociales, sino que es constituido por ellas. El carácter social del trabajo en las sociedades tradicionales se considera, por supuesto, "natural". Sin embargo, este concepto de lo natural —y por tanto de la naturaleza también— es muy distinto del que existe en una sociedad en la que prevalece la forma mercancía. La naturaleza en las sociedades tradicionales está dotada de un carácter "en esencia" diverso, personalizado y no racional como las relaciones sociales que caracterizan a la sociedad<sup>113</sup>.

Como hemos visto, el trabajo en el capitalismo no está mediado por relaciones sociales, sino que, más bien, él mismo constituye una mediación social. *Si, en las sociedades tradicionales, las relaciones sociales transmiten su sentido y significado al trabajo, en el capitalismo el trabajo se transmite un carácter "objetivo" a sí mismo y a las relaciones sociales.* Este carácter objetivo está históricamente constituido cuando el trabajo, al que en otras sociedades las relaciones sociales explícitas otorgan diversos significados específicos, se media a sí mismo y por tanto niega esos significados. En este sentido, la objetividad puede considerarse como el "significado" socialmente no explícito que surge históricamente cuando la actividad social

---

111 Véase la excelente discusión de György Márkus sobre la relación de las normas directas explícitas, las estructuras sociales y los objetos y herramientas de las sociedades precapitalistas en "Die Welt menschlicher Objekte: Zum Problem der Konstitution im Marxismus", en Axel Honneth y Urs Jaeggi (eds.), *Arbeit, Handlung, Normativität*, Frankfurt, 1980, en especial págs. 24-38.

112 Márkus, por ejemplo, menciona sociedades en las que los objetos que pertenecen a un grupo no pueden ser siquiera tocados por los miembros del otro grupo —por ejemplo, mujeres y niños no pueden tocar las armas de los hombres (ibíd., pág.31).

113 Lukács ha sugerido esta aproximación a las concepciones de la naturaleza: véase "Reification and the Consciousness of proletariat", en *History and Class Consciousness*, pág. 128.

objetivadora se determina a sí misma socialmente de manera reflexiva. En el marco de esta aproximación, las relaciones sociales en las sociedades tradicionales definen los trabajos, las herramientas y objetos que, inversamente, parecen poseer un carácter socialmente determinante. En el capitalismo, el trabajo y sus productos crean un ámbito de relaciones sociales objetivas: son, de hecho, socialmente determinantes pero no aparecen como tales. Parecen, en cambio, ser puramente "materiales".

Esta última inversión merece un examen en profundidad. He mostrado que el papel específico del trabajo en el capitalismo en tanto que mediación aparece necesariamente de manera objetivada y no de modo directo, como un atributo del trabajo. En cambio, puesto que el trabajo en el capitalismo se otorga a sí mismo su carácter social, se constituye simplemente como trabajo en general, despojado del aura de significación social que se les otorga a los diversos trabajos en sociedades más tradicionales. Paradójicamente, dado precisamente que la dimensión social del trabajo en el capitalismo está reflexivamente constituida y no es un atributo que se le otorga mediante relaciones sociales explícitas, este trabajo no parece ser la actividad mediadora que de hecho es en esta formación social. Actúa, en cambio, únicamente como una de sus dimensiones, como trabajo concreto, una actividad técnica que puede ser aplicada y regulada socialmente de un modo instrumental.

Este proceso de "objetivación" del trabajo en la sociedad capitalista es también, paradójicamente, un proceso de "secularización" de la mercancía como objeto social. Aunque la mercancía como objeto no adquiere su carácter social como resultado de relaciones sociales, sino que constituye, más bien, un objeto social intrínsecamente (en el sentido de ser una mediación social materializada), dicha mercancía parece ser una simple cosa. Como se ha señalado, aunque la mercancía es, simultáneamente, valor de uso y valor, esta última dimensión social se externaliza en la forma de un equivalente universal, el dinero. Como resultado de este "desdoblamiento" de la mercancía en mercancía y dinero, este último aparece como una objetivación de la dimensión abstracta, mientras que la primera parece ser simplemente una cosa. En otras palabras, el hecho de que la mercancía sea ella misma una mediación social materializada implica la ausencia de relaciones sociales abiertas que imbuyan a los objetos de una significación "supra-objetual" (social o sagrada). Como mediación, la mercancía es, en sí misma, una cosa "supra-objetual". La externalización de su dimensión mediadora concluye, por tanto, con la aparición de la mercancía como un objeto *puramente* material<sup>114</sup>.

Esta "secularización" del trabajo y sus productos representa un momento del proceso histórico de disolución y transformación de los lazos sociales tradicionales por una mediación social con un carácter dual —concreto-material y abstracto-social. La precipitación de la primera dimensión se desarrolla rápidamente con la construcción de la segunda. Por tanto, como hemos visto, el supuesto de que con la superación de las determinaciones y límites asociados a relaciones sociales y modos de dominación abiertos, los seres humanos pueden ahora disponer libremente de su trabajo, es tan sólo aparente. Debido a que el trabajo en el capitalismo no está realmente libre de determinaciones sociales no conscientes, sino que él

---

114 En este nivel de análisis abstracto no abordaré la cuestión del significado que se otorga a los valores de uso en el capitalismo, salvo para sugerir que cualquier examen de esta cuestión debería dar cuenta de las diferentes relaciones entre objetos (y trabajo), y de las relaciones sociales en las sociedades capitalistas y no capitalistas. Parece que los objetos gozan de importancia en el capitalismo en un sentido distinto que en las sociedades tradicionales. Su significado no se considera intrínseco a ellos, un atributo "esencial"; por el contrario, son objetos "cosificados" que *tienen* significados —son como signos en el sentido de que no existe relación necesaria entre el significado y el significante. Podrían intentar ponerse en relación las diferencias entre los atributos "intrínsecos" y los "contingentes" y "supra-objetuales" de los objetos, tanto como el desarrollo histórico de la importancia social de los juicios del gusto en el desarrollo de la mercancía como forma social totalizante de la sociedad capitalista. Este tema, sin embargo, no puede ser tratado en esta obra.

mismo se ha convertido en el medio de tal determinación, las personas se encuentran enfrentadas a una nueva obligación basada precisamente en aquello que sustituyó los lazos impuestos de las formas sociales tradicionales: las relaciones sociales alienadas y abstractas mediadas por el trabajo. Estas relaciones constituyen un marco de constreñimientos "objetivos" y aparentemente no sociales en los que los individuos autodeterminados persiguen sus intereses —donde "individuo" e "intereses" parecen estar ontológicamente dados más que socialmente constituidos. Es decir, se constituye un nuevo contexto social que parece no ser social ni tampoco contextual. Dicho simplemente, la forma de la contextualización característica del capitalismo tiene una apariencia descontextualizada.

(Así pues, la superación de la obligación social no consciente en una sociedad emancipada conllevaría la "liberación" del trabajo secularizado de su papel como mediación social. Las personas podrían disponer entonces del trabajo y sus productos de maneras liberadas tanto de los límites sociales tradicionales, como de las obligaciones sociales objetivas alienadas. Por otro lado, el trabajo, aunque sea secular, podría una vez más estar imbuido de significados —no como resultado de una tradición no consciente, sino a causa de su importancia social reconocida tanto como de la satisfacción y el significado sustancial que podría suponer para los individuos.)

Con ello, según el análisis del capitalismo de Marx, el carácter dual del trabajo determinado por la mercancía constituye un universo social caracterizado por dimensiones concretas y abstractas. La primera aparece como la superficie diversa de la experiencia sensual inmediata, y la segunda existe como general, homogénea y abstraída de toda particularidad, otorgando la cualidad automediadora del trabajo en el capitalismo un carácter objetivo a ambas dimensiones. La dimensión concreta se constituye como objetiva en el sentido de ser como un objeto, "material" o "cosificado". La dimensión abstracta también tiene una cualidad objetiva, en el sentido de ser un ámbito general, cualitativamente homogéneo, de necesidad abstracta que funciona independiente de la voluntad, como si de leyes se tratase. La estructura de las relaciones sociales que caracterizan al capitalismo toma la forma de una oposición cuasi-natural entre la naturaleza "cosificada" y las leyes naturales abstractas, universales y "objetivas", una oposición en la que lo social y lo histórico se desvanecen. Así pues, la relación de estos dos mundos de objetividad puede ser construida como la relación entre la esencia y la apariencia, o como una relación de oposición (como se ha expresado históricamente, por ejemplo, en la oposición entre las modalidades de pensamiento romántico y racional-positivo)<sup>115</sup>.

Existen muchas similitudes entre las características de estas formas sociales, como se han analizado hasta aquí, y las que consideran la naturaleza al modo de la ciencia natural del siglo XVI, por ejemplo. Sugieren que cuando la mercancía, como tipo estructurado de praxis social, se hace extensiva, condiciona la manera en la que el mundo —tanto natural como social— es concebido.

En el mundo de las mercancías los objetos y las acciones ya no están imbuidos de significados sagrados. Es un mundo secular de objetos "cosificados" ligados unos a otros por, y girando en torno a, la brillante abstracción del dinero. Es decir, por usar la frase de Weber, es

---

115 Véase M. Postone, "Anti-Semitism and nacional Socialism", en A. Rabinbach y J. Zipes (eds.), *Germans and Jews Since the Holocaust*, New York y Londres, 1986, págs. 302-314, donde analizo el antisemitismo moderno en referencia a esta oposición cuasi-natural en la sociedad capitalista entre un ámbito "natural", concreto, de la vida social y un ámbito abstracto, universal. La oposición de sus dimensiones abstractas y las concretas permite que el capitalismo sea percibido y entendido en términos únicamente de su dimensión abstracta. Su dimensión concreta puede ser, por tanto, aprehendida como no capitalista. Cabe concebir el antisemitismo moderno como un tipo unilateral y fetichizado de anticapitalismo que da cuenta del capitalismo en términos únicamente de su dimensión abstracta y que identifica biológicamente esta dimensión con los judíos y la dimensión concreta del capitalismo con los "arios".

un mundo desencantado. Se podría plantear razonablemente la hipótesis de que las prácticas que constituyen y son constituidas por este mundo social podrían también generar una concepción de la naturaleza como inanimada, secularizada y "cosificada", cuyas ulteriores características, además, pueden relacionarse con el carácter particular de la mercancía, en tanto objeto concreto y mediación abstracta. Tratar con las mercancías a un nivel cotidiano establece un parentesco social entre los bienes en tanto "cosas" e implica, del mismo modo, un continuo acto de abstracción. Cada mercancía no posee únicamente sus cualidades concretas específicas, medidas en cantidades materiales concretas, sino que todas las mercancías comparten el valor en común, una cualidad abstracta no manifiesta con (como veremos) una magnitud temporalmente determinada. La magnitud de su valor está en función de una medida abstracta más que de una cantidad material concreta. Como forma social, la mercancía es completamente independiente de su contenido material. Esta no es, en otras palabras, la forma de los objetos cualitativamente específicos, es abstracta y puede abordarse matemáticamente. Posee características "formales". Las mercancías son tanto objetos sensuales particulares (y como tales les valora el comprador) y valores, momentos de una sustancia abstractamente homogénea que es matemáticamente divisible y medible (por ejemplo, en términos de tiempo y dinero).

De manera similar, en la ciencia natural clásica moderna, tras el mundo concreto de múltiples apariencias cualitativas, existe un mundo consistente en una sustancia común en movimiento que posee cualidades "formales" y puede ser abordado matemáticamente. Ambos niveles se encuentran "secularizados". El de la esencia subyacente de la realidad es un terreno "objetivo" en el sentido de que es independiente de la subjetividad y opera según leyes que pueden ser abordadas por la razón. De la misma manera que el valor de la mercancía se abstrae de sus cualidades como valor de uso, la verdadera naturaleza, según Descartes, por ejemplo, consiste en sus "cualidades primarias", la materia en movimiento, que sólo puede ser abordada abstrayéndola del nivel de las apariencias de la particularidad cualitativa ("cualidades secundarias"). El último nivel está en función de los órganos sensoriales, "el ojo del observador". La objetividad y la subjetividad, la mente y la materia, la forma y el contenido, se constituyen como sustancialmente distintos y opuestos. Su posible correspondencia se convierte ahora en problemática, deben ser mediadas<sup>116</sup>.

Se podrían describir y analizar en mayor detalle los puntos de identidad entre la mercancía como forma de las relaciones sociales y las concepciones europeas modernas de la naturaleza (tales como su modo de funcionamiento impersonal y sometido a leyes). Sobre esta base se podría plantear la hipótesis de que no sólo los paradigmas de la física clásica, sino también la emergencia de un tipo y un concepto específico de Razón en los siglos XVII y XVIII, se encuentran en relación con las estructuras alienadas de la forma mercancía. Se podría incluso intentar relacionar los cambios en las modalidades de pensamiento del siglo XIX con el carácter dinámico de la forma capital plenamente desarrollada. Sin embargo, no es mi intención proseguir la investigación en esta dirección. Este breve esbozo tenía simplemente el propósito de sugerir que las concepciones de la naturaleza y los paradigmas de la ciencia natural pueden fundamentarse social e históricamente. Aunque al discutir el problema del tiempo abstracto continuaré examinando ciertas implicaciones epistemológicas de las categorías, no puedo investigar más extensamente en esta obra la relación de los conceptos de naturaleza con sus contextos sociales. No obstante, debería quedar claro que lo que he perfilado aquí tiene muy poco en común con los intentos de examinar las influencias sociales en la ciencia en los cuales lo social se entiende en un sentido inmediato —intereses de grupo o clase,

---

116 A este respecto, resulta notable, tal y como se ha mencionado anteriormente, que la forma de la "derivación" inicial de Marx del valor en oposición al valor de uso corra en paralelo a la derivación de Descartes de las cualidades primarias en oposición a las cualidades secundarias.

"prioridades", etc. Aunque estas consideraciones son de gran importancia para el examen de la aplicación de la ciencia, no pueden dar cuenta de los conceptos de naturaleza o de los propios paradigmas científicos.

La teoría sociohistórica no funcionalista del conocimiento sugerida por la crítica marxiana sostiene que los modos en los que las personas perciben y conciben el mundo en la sociedad capitalista están conformados por la forma de sus relaciones sociales, entendidas éstas como prácticas sociales cotidianas estructuradas. Tiene muy poco en común con la teoría del conocimiento "del reflejo". El énfasis en la *forma* de las relaciones sociales como categoría epistemológica distingue también el enfoque que aquí se ha sugerido de los intentos de una explicación materialista de las ciencias naturales como los de Franz Borkenau y Henryk Grossmann. Según Borkenau, el auge de la ciencia moderna, de "el pensamiento matemático-mecanicista", estaba estrechamente relacionado con la emergencia del sistema de la manufactura —la destrucción del sistema artesanal y la concentración del trabajo bajo un solo techo<sup>117</sup>. Borkenau no intenta explicar la relación que postula entre ciencias naturales y manufacturas en términos de utilidad; en cambio, señala que la ciencia jugó un papel insignificante en el proceso de producción a lo largo del período de la manufactura, es decir, hasta la emergencia de la producción industrial a gran escala. La relación entre producción y ciencia que Borkenau postula era indirecta: afirma que el proceso de trabajo desarrollado como manufactura a principios del siglo XVII sirvió como modelo de realidad para los filósofos naturales. Este proceso de trabajo estaba caracterizado por una extrema y detallada división del trabajo en actividades relativamente no cualificadas, dando pie a un sustrato subyacente de trabajo homogéneo en general. Esto, a su vez, permitió el desarrollo de una concepción del trabajo social y, por tanto, de la comparación cuantitativa de unidades de tiempo de trabajo. El pensamiento mecanicista, según Borkenau, surgió de la experiencia de una organización mecanicista de la producción.

Dejando aparte el intento de Borkenau de hacer derivar la categoría de trabajo abstracto directamente de la organización del trabajo concreto, no queda claro en ningún caso por qué las personas debían haber comenzado a concebir el mundo en términos similares a la organización de la producción en las manufacturas. Al describir los conflictos sociales del siglo XVII, Borkenau señala que el nuevo punto de vista resultaba ventajoso a aquellos sectores asociados con, y que luchaban por, el nuevo orden social, económico y político emergente. Su *función* ideológica, sin embargo, apenas puede explicar el *fundamento* de esta modalidad de pensamiento. La consideración de la estructura del trabajo concreto, complementada con la del conflicto social, no se basta como base para una epistemología sociohistórica.

Henryk Grossmann critica la interpretación de Borkenau, pero sus críticas se restringen al nivel empírico<sup>118</sup>. Grossmann afirma que la organización de la producción que Borkenau atribuye al período de las manufacturas en realidad vio la luz únicamente con la producción industrial. En general, la manufactura no suponía la quiebra y homogeneización del trabajo, sino que la unión de los artesanos cualificados en una fábrica sin transformar de manera apreciable su tipo de trabajo. Además, afirma que la emergencia del pensamiento mecanicista no debería buscarse en el siglo XVII, sino con anterioridad, con Leonardo da Vinci. Grossmann sugiere entonces una explicación diferente para los orígenes de este pensamiento: emergió de la actividad práctica de los artesanos cualificados para inventar y producir nuevos dispositivos mecánicos.

---

117 Para el resumen siguiente véase Franz Borkenau, "Zur Soziologie des mechanistischen Weltbildes", *Zeitschrift für Sozialforschung* 1, 1932, págs. 311-335.

118 Véase Henryk Grossmann, "Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur", *Zeitschrift für Sozialforschung*, 4, 1935, págs. 161-229.



Lo que la hipótesis de Grossman tiene en común con la de Borkeu es que intenta hacer derivar directamente una modalidad de pensamiento de una consideración del trabajo como actividad productiva. Aún así, Alfred Sohn-Rethel señala, en *Geistige und körperliche Arbeit*, que el enfoque de Grossmann resulta inadecuado porque, en su ensayo, los dispositivos que supuestamente dan pie al pensamiento mecanicista están de antemano entendidos y explicados en términos de la lógica de este pensamiento<sup>119</sup>. Según Sohn-Rethel, los orígenes de modalidades particulares de pensamiento deben buscarse en un nivel más profundo. Del mismo modo que la interpretación perfilada en esta obra, su enfoque analiza las estructuras subyacentes del pensamiento —por ejemplo, las que Kant estableció ahistóricamente como categorías trascendentales *a priori*— en términos de su constitución por formas de síntesis social. Sin embargo, el modo en que Sohn-Rethel entiende la constitución social difiere de la presentada en esta obra: no analiza la especificidad del trabajo en el capitalismo como socialmente constituido sino que, por el contrario, establece dos tipos de síntesis social: uno, el llevado a efecto por los medios de intercambio, y el otro por los medios de trabajo. Argumenta que el tipo de abstracción y el tipo de síntesis social que encierra la forma valor no es una abstracción del trabajo, sino una abstracción del intercambio<sup>120</sup>. Según Sohn-Rethel, existe una abstracción del trabajo en el capitalismo pero se produce en el proceso de producción más que en el proceso de intercambio<sup>121</sup>. Sohn-Rethel, sin embargo, no relaciona la idea de abstracción del trabajo con la creación de estructuras sociales alienadas. En lugar de ello evalúa positivamente el modelo de síntesis social llevado a cabo supuestamente por el trabajo en la producción industrial como no capitalista y lo opone al modelo de socialización llevado a cabo por el intercambio, que evalúa negativamente<sup>122</sup>. Según Sohn-Rethel, únicamente el último tipo de síntesis social constituye la esencia del capitalismo. Esta versión de una interpretación tradicional de las contradicciones del capitalismo conduce a Sohn-Rethel a afirmar que una sociedad es potencialmente una sociedad sin clases cuando adquiere la forma de su síntesis directamente a través del proceso de producción y no a través de la apropiación mediada por el intercambio<sup>123</sup>. Lo cual debilita también su sofisticado intento de desarrollar una lectura epistemológica de las categorías de Marx.

En el marco de esta obra, la síntesis de la socialización nunca está en función del "trabajo", sino de la forma de las relaciones sociales en las que se realiza la producción. El trabajo sólo desempeña esta función en el capitalismo, como resultado de la cualidad históricamente específica que hemos descubierto al examinar la forma mercancía. Sin embargo, Sohn-Rethel interpreta la forma mercancía como extrínseca al trabajo determinado por la mercancía y atribuye después a la producción como tal un papel en la socialización que no posee. Esto le impide abordar adecuadamente el carácter de estas estructuras sociales alienadas creadas por la socialización mediada por el trabajo y la especificidad del proceso de

En el Capítulo 5 examinaré la obligación social ejercida por el tiempo abstracto como una definición básica ulterior de las estructuras sociales alienadas abordadas con la categoría de capital. Sin embargo, son precisamente estas estructuras las que Sohn-Rethel evalúa positivamente como no capitalistas: "la necesidad funcional de una organización unitaria del tiempo, que caracteriza al moderno proceso de trabajo continuo, contiene los elementos de una nueva síntesis para la socialización"<sup>124</sup>. Esta evaluación resulta consistente con una aproximación que entiende la abstracción como un fenómeno de mercado, extrínseco por completo al trabajo en el capitalismo y que, por tanto, considera implícitamente al trabajo en el

---

119 Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit*, pág. S5n20.

120 *Ibid.*, págs. 77-7S.

121 *Ibid.*

122 *Ibid.*, págs. 123, 1S6.

123 *Ibid.*, págs. 123.

124 *Ibid.*, pág. 186.

capitalismo como "trabajo". El tipo de síntesis social alienada que, de hecho, el trabajo lleva a efecto en el capitalismo es, por tanto, evaluado positivamente como un modo no capitalista de socialización llevado a cabo por el trabajo *per se*.

Esta posición impide también a Sohn-Rethel enfrentarse a las modalidades de pensamiento del siglo XIX y XX en las que la propia forma de la producción determinada por el capital adopta una forma fetichizada. Su énfasis en el intercambio, que excluye un examen de las implicaciones de la forma mercancía para el trabajo, restringe su epistemología social a una consideración de modalidades de pensamiento estático, abstracto y mecánico. Esto excluye necesariamente de la perspectiva de su epistemología social crítica muchos tipos de pensamiento moderno. El fracaso a la hora de considerar el papel mediador del trabajo en el capitalismo indica que la comprensión de Sohn-Rethel de la síntesis difiere de la de la forma de las relaciones sociales que he desarrollado aquí. Aunque, en ciertos aspectos, mi interpretación es similar al intento de Sohn-Rethel de poner en relación la emergencia histórica del pensamiento abstracto, la filosofía y la ciencia natural con las formas sociales abstractas, se encuentra, no obstante, basada en una concepción distinta del carácter y la constitución de aquellas formas.

Sin embargo, una teoría de las formas sociales resulta de importancia central para una teoría crítica. Una teoría basada en un análisis de la forma mercancía de las relaciones sociales puede, a mi entender, dar cuenta a un nivel más elevado de abstracción lógica de las condiciones bajo las cuales, con el auge de la civilización capitalista, el pensamiento científico cambió de un interés por la calidad (valor de uso) y las cuestiones concernientes al "qué" y al "porqué" sustantivos, a una preocupación por la cantidad (valor) y las cuestiones referentes al más instrumental "cómo".

### **Trabajo y acción instrumental**

He afirmado que la forma de las relaciones sociales capitalistas tiene una importancia "cultural": condiciona la comprensión de la naturaleza y del mundo social. Una característica básica de la ciencia natural moderna es su carácter instrumental —su preocupación por las cuestiones de cómo funciona la naturaleza y la exclusión de las cuestiones del significado, su carácter "no valorativo" en relación con objetivos sustantivos. Aunque en este momento no continuaré desarrollando directamente la cuestión de la fundamentación social de esta ciencia natural, dicha cuestión puede ser indirectamente aclarada abordando el problema de si el trabajo debería concebirse una actividad instrumental, y por medio de la consideración de la relación entre esta actividad y el modo de constitución social que caracteriza al capitalismo.

En *El eclipse de la razón*, Max Horkheimer pone en relación valor y razón instrumental, que él caracteriza como el tipo restringido de razón que se ha vuelto dominante con la industrialización. Según Horkheimer, la razón instrumental está únicamente interesada en la cuestión de los medios correctos o más eficientes para un fin dado. Está relacionada con la idea de Weber de una racionalidad formal opuesta a una sustantiva. Los objetivos en sí mismos no se consideran como comprobables por medio de la razón<sup>125</sup>.

La idea de que la propia razón es significativamente válida tan sólo en relación con los instrumentos o que ella misma es un instrumento, está estrechamente ligada con la deificación positivista de las ciencias naturales como el único modelo de conocimiento<sup>126</sup>. Esta idea concluye con un completo relativismo en lo relativo a los objetivos y sistemas de moral,

---

125 Horkheimer, M., *Eclipse of Reason*, New York, 1974, págs. 3-6.

126 *Ibíd.*, págs. 59ss., 195.

política y economía sustantivos<sup>127</sup>. Horkheimer pone esta instrumentalización de la razón en relación con el desarrollo de métodos de producción crecientemente complejos:

La misma transformación completa del mundo en un mundo de medios más que de fines es la consecuencia del desarrollo histórico de los métodos de producción. Como la producción material y la organización social se hacen más complicadas y reificadas, el reconocimiento de los medios como tales se hace más y más difícil puesto que adquieren la apariencia de entidades autónomas.<sup>128</sup>

Horkheimer afirma que este proceso de instrumentalización creciente no está en función de la producción *per se*, sino de su contexto social<sup>129</sup>. Sin embargo, como ya he afirmado, Horkheimer, a pesar de algunas equivocaciones, identifica el trabajo en y por sí mismo con la acción instrumental. Si bien estoy de acuerdo en que existe una conexión entre la acción instrumental y la razón instrumental, no estoy conforme con esta identificación de la primera con el trabajo como tal. La explicación de Horkheimer del creciente carácter instrumental del mundo en términos de la progresiva complejidad de la producción es menos que convincente.

Puede que el trabajo sea siempre un medio técnico, pragmático, para la consecución de objetivos particulares, al margen de cualesquiera significados que se le asignen, pero esto difícilmente puede explicar el creciente carácter instrumental del mundo —la dominación creciente de los medios "no valorativos" sobre valores y objetivos sustantivos, la transformación del mundo en uno de esos medios. Tan sólo a primera vista el trabajo parece ser el ejemplo por excelencia de la acción instrumental. Tanto György Márkus como Cornelius Castoriadis, por ejemplo, han argumentado convincentemente que el trabajo social nunca es simplemente acción instrumental<sup>130</sup>. En términos del argumento que he desarrollado aquí, esta proposición puede ser modificada: el trabajo social como tal *no* es acción instrumental; el trabajo en el capitalismo, sin embargo, *es* acción instrumental.

La transformación del mundo en un medio más que un fin, proceso que se extiende incluso a las personas<sup>131</sup>, está relacionada con el carácter particular del trabajo determinado por la mercancía como medio. Aunque el trabajo social siempre es un medio para un fin, esto por sí solo no lo vuelve instrumental. Como se ha señalado, en las sociedades precapitalistas, por ejemplo, al trabajo se le concede una importancia mediante relaciones sociales explícitas, siendo conformado por la tradición. Puesto que el trabajo productor de mercancías no está mediado por estas relaciones es, en cierto sentido, des-significado, "secularizado". Este desarrollo puede ser una condición necesaria para la creciente instrumentalización del mundo, pero no es una condición suficiente para el carácter instrumental del trabajo —para que exista como puro medio. Este carácter está en función del tipo de medio que es el trabajo en el capitalismo.

Como hemos visto, el trabajo determinado por la mercancía es, en tanto que trabajo concreto, un medio para producir un producto particular; además, de manera más esencial, como trabajo abstracto, resulta auto-mediado, es un *medio social* para adquirir los productos de otros. Por tanto, para los productores, el trabajo se abstrae de su producto concreto: sirve como puro medio, un instrumento para adquirir productos que no tienen relación intrínseca con el carácter sustantivo de la actividad productiva por medio de la cual son adquiridos<sup>132</sup>.

---

127 *Ibíd.*, pág. 31.

128 *Ibíd.*, pág. 102.

129 *Ibíd.*, págs. 153-154.

130 Cornelius Castoriadis, *Crossroads in the Labyrinth*, trad. Kate Soper y Martin H. Ryle, Cambridge, Mass., 1984, págs. 244-249; György Márkus, "Die Welt menschlicher Objekte", pág. 24ss.

131 Horkheimer, M., *Eclipse of reason*, pág. 151.

132 Este análisis del trabajo abstracto proporciona una determinación lógica abstracta e inicial para el desarrollo

El objetivo de la producción en el capitalismo no son ni los bienes materiales producidos, ni los efectos reflexivos de la actividad laboral en el productor, sino el valor, o más precisamente, el plusvalor. Sin embargo, el valor es un objetivo puramente cuantitativo, no existe diferencia cualitativa alguna entre el valor del trigo y el de las armas. El valor es puramente cuantitativo porque como forma de la riqueza es un medio objetivado, es la objetivación del trabajo abstracto, del trabajo como medio objetivo de adquisición de bienes que no ha producido. Así, la producción por el (plus) valor es una producción en la que el objetivo mismo es un medio<sup>133</sup>. De ahí que la producción en el capitalismo esté necesariamente orientada de modo cuantitativo hacia cantidades siempre crecientes de plusvalor. Ésta es la base del análisis de Marx de la producción capitalista en tanto que producción por la producción<sup>134</sup>. En este marco, la instrumentalización del mundo, en este marco, está en función de la definición de la producción y de las relaciones sociales por este tipo históricamente específico de mediación social —y no en función de la creciente complejidad de la producción material como tal. La producción por la producción significa que ésta deja de ser un medio para un fin sustantivo, para convertirse en un medio dirigido a un fin que es en sí mismo un medio, un momento en una cadena de expansión infinita. *La producción en el capitalismo se convierte en un medio dirigido hacia un medio.*

La emergencia de un objetivo de la producción social que es en realidad un medio subyace tras la creciente dominación de medios sobre fines señalada por Horkheimer. No está basada en el carácter de trabajo concreto como medio material determinado de creación de un producto específico, sino que, por el contrario, está basada en el carácter del trabajo en el capitalismo como medio social que es casi objetivo y suplanta las relaciones sociales abiertas. En efecto, Horkheimer atribuye una consecuencia del carácter específico del trabajo en el capitalismo al trabajo en general.

Aunque el proceso de instrumentalización está lógicamente implícito en el carácter dual del trabajo en el capitalismo, este proceso se ve fuertemente intensificado por la transformación de los seres humanos en medios. Como comentaré extensamente posteriormente, la primera etapa de esta transformación es la mercantilización del trabajo mismo como fuerza de trabajo (lo que Marx llama la "subsunción formal del trabajo en el capital"), que no transforma necesariamente la forma material de la producción. La segunda etapa es cuando el proceso de producción de plusvalor moldea el proceso de trabajo a su imagen (la "subsunción real del trabajo en el capital")<sup>135</sup>. Con la subsunción real, el objetivo de la producción capitalista —que es, realmente, un medio— moldea los medios materiales de su realización. La relación de la forma material de la producción y su objetivo (el valor) dejan de ser contingentes. Por el contrario, el trabajo abstracto empieza a cuantificar y conformar el trabajo concreto a su imagen; la dominación abstracta del valor empieza a materializarse en el proceso de trabajo mismo. Según Marx, una característica de la subsunción real es que, a pesar de las apariencias, las materias primas del proceso de producción no son los materiales físicos que son transformados en productos

---

en el siglo XX de la autoconcepción de los trabajadores, señalada por André Gorz y Daniel Bell entre otros, como trabajadores/consumidores más que como trabajadores/productores. Véase André Gorz, *Critique of Economic Reason*, trad. Gillian Handyside y Chris Turner, Londres y Nueva York, 1989, pág. 44ss.; y Daniel Bell, "The cultural Contradictions of capitalism", en *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Nueva York, 1978, págs. 6572.

133 El surgimiento del formalismo social y político, además del teórico, puede investigarse en referencia a este proceso de separación de forma y contenido donde el primero domina al segundo. A otro nivel, Giddens ha sugerido que el proceso de mercantilización, puesto que destruye a la vez los valores y modos de vida tradicionales y conlleva esta separación de forma y contenido, induciría sentimientos muy extendidos de pérdida de sentido. Véase, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, págs. 152-153.

134 Marx, K., *Capital*, vol. 1, pág. 742 [735]; *Results of the Immediate Process of Production*, págs. 1037-1038 [75-77].

135 Marx, K., *Results of the Immediate Process of Production*, pág. 1034ss. [72 ss.].

materiales, sino los *trabajadores* cuyo tiempo de trabajo objetivado constituye la savia vital de la totalidad<sup>136</sup>. Con la subsunción real esta definición del proceso de valorización se materializa: la persona, casi literalmente, se convierte en un medio.

El objetivo de la producción en el capitalismo ejerce un tipo de necesidad sobre los productores. Los objetivos del trabajo —ya estén definidos en términos de productos o de efectos del trabajo en los productores— no están dados por una tradición social, ni decididos conscientemente. Por el contrario, *el objetivo ha escapado al control humano*: las personas no pueden decidir sobre el valor (o el plusvalor) como objetivo, puesto que este objetivo se confronta a ellos como una necesidad externa. Pueden decidir tan sólo qué productos es más probable que maximicen el (plus) valor obtenido. La elección de productos materiales como objetivos no está en función ni de sus cualidades sustantivas, ni de las necesidades que han de ser satisfechas. Aún así, la "batalla de los dioses" —tomando prestado el término de Weber— que reina, de hecho, entre los objetivos sustantivos *parece* tan sólo ser puro relativismo. El relativismo que impide juzgar sobre terreno sustantivo alguno los méritos de un objetivo de la producción en comparación con otro, resulta del hecho de que, en una sociedad determinada por el capital, *todos* los productos encarnan el mismo objetivo subyacente de la producción, el valor. Sin embargo, este objetivo real no es él mismo sustantivo, de ahí la aparición del relativismo puro. El objetivo de la producción en el capitalismo es un absoluto dado que, paradójicamente, es tan sólo un medio, pero un medio que no tiene otro fin que él mismo.

Como la dualidad de trabajo concreto e interacción mediada por el trabajo, el trabajo en el capitalismo tiene un carácter social constitutivo. Esto nos coloca frente a la conclusión siguiente, sólo en apariencia paradójica: es precisamente a causa de su carácter de mediación social como el trabajo en el capitalismo resulta acción instrumental. Puesto que la cualidad mediadora del trabajo en el capitalismo no puede aparecer directamente, la instrumentalidad aparece como un atributo objetivo del trabajo como tal.

El carácter instrumental del trabajo que se automecia es, al mismo tiempo, el carácter instrumental de las relaciones sociales mediadas por el trabajo. El trabajo en el capitalismo constituye la mediación social característica de esta sociedad y como tal se trata de una actividad "práctica". Nos enfrentamos entonces a una paradoja de mayor alcance: el trabajo en el capitalismo es una acción instrumental precisamente por su carácter "práctico" históricamente determinado. Recíprocamente, la "esfera" práctica, la de la interacción social, se funde con la del trabajo y posee un carácter instrumental. En el capitalismo, pues, el carácter instrumental, tanto del trabajo como de las relaciones sociales, está basado en el papel social específico que juega el trabajo en esta formación. La instrumentalidad se fundamenta en el modo (mediado por el trabajo) de constitución social en el capitalismo.

Este análisis no tiene, sin embargo, porqué implicar el pesimismo necesario de la Teoría Crítica que hemos discutido en el Capítulo 3. Puesto que el carácter instrumental que he investigado está en función del carácter dual del trabajo en el capitalismo —y no del trabajo *per se*—, dicho carácter instrumental puede analizarse como el atributo de una forma internamente contradictoria. El creciente carácter instrumental del mundo no necesita ser entendido como un proceso lineal e interminable ligado al desarrollo de la producción. La forma social puede considerarse como una forma que no sólo se otorga a sí misma un carácter instrumental sino que, por la misma dualidad, da pie a la posibilidad de su crítica radical y a su propia abolición. En otras palabras, la concepción dual del carácter del trabajo ofrece el punto de partida para una reconsideración del significado de la contradicción fundamental de la sociedad capitalista.

---

136 Marx, K., *Capital*, vol. 1, págs. 296-297, 303, 425, 548-549 [229-31, 237, 376, 515-16].

## Totalidad abstracta y sustantiva

He analizado el valor como categoría que expresa la autodominación del trabajo, es decir, la dominación de los productores por parte de la dimensión mediadora históricamente específica de su propio trabajo. Exceptuando la breve discusión, en la sección anterior, sobre la subsunción del trabajo en el capital, mi análisis ha versado hasta este punto acerca de la totalidad social alienada constituida por el trabajo en el capitalismo en tanto que totalidad formal más que sustantiva —el vínculo social externalizado entre los individuos resultante de la definición simultánea del trabajo como actividad productiva y como actividad socialmente mediadora. Si la investigación hubiera de detenerse aquí parecería que lo que he analizado como vínculo social alienado en el capitalismo no difiere fundamentalmente —dado su carácter formal— del mercado. El análisis de la alienación presentado hasta aquí podría ser apropiado y reinterpretado por una teoría que se centrara en el dinero como medio de intercambio, más que en el trabajo como actividad mediadora.

Sin embargo, al continuar con esta investigación y examinar la categoría de plusvalor de Marx y, por tanto, también la categoría de capital, veremos que, en su análisis, el vínculo social alienado en el capitalismo no se mantiene formal y estático, sino que tiene un carácter direccionalmente dinámico. Según el análisis marxiano, el hecho de que el capitalismo esté caracterizado por una dinámica histórica inmanente se debe al modo de dominación abstracto intrínseco a la forma valor de la riqueza y de la mediación social. Como se ha señalado, una característica esencial de esta dinámica es un proceso de producción por la producción en aceleración constante. Lo que caracteriza al capitalismo es que, en un nivel sistémico más profundo, la producción no es para el consumo, sino que está dirigida en última instancia por un sistema de obligaciones abstractas constituidas por el carácter dual del trabajo en el capitalismo que establece la producción como su propio objetivo. En otras palabras, la "cultura" que media en último término la producción en el capitalismo es radicalmente distinta de la de otras sociedades en la medida en que ella misma está constituida por el trabajo<sup>137</sup>. Lo que diferencia la teoría crítica basada en la idea de trabajo como actividad de mediación social, de los enfoques que se centran en el mercado o en el dinero, es el análisis anterior sobre el capital —su habilidad para abordar la dinámica y trayectoria direccionales de la producción en la sociedad moderna.

Al analizar la categoría de capital de Marx quedará claro que la totalidad social adquiere su carácter dinámico mediante la incorporación de una dimensión social sustantiva del trabajo. Hasta aquí, he considerado la dimensión específica, abstracta y social del trabajo en el capitalismo como una actividad de mediación social. Esta dimensión no debe confundirse con

---

137 En este sentido, la crítica de que Marx elude incorporar en su teoría y análisis la especificidad cultural e histórica de los valores de uso en el capitalismo —o, de modo más general, un análisis de la cultura en la producción mediada— se centra en un nivel lógico diferente de la vida social en el capitalismo del que Marx trata de aclarar en su crítica madura. Más aún, esta crítica pasa por alto el hecho de que Marx considera la característica esencial y la fuerza conductora de la formación social capitalista como un tipo históricamente único de mediación social que concluye en la producción como objetivo de la producción, más que el consumo. Este análisis, como veremos, aborda la categoría de valor de uso, aunque ésta no se identifica únicamente con el consumo. Sin embargo, afirma que las teorías de la producción dirigida hacia el consumo no pueden dar cuenta del necesario dinamismo de la producción capitalista. (La interpretación que presento en este trabajo pone en duda las recientes tendencias en teoría social que identifican al consumo como *locus* de la cultura y la subjetividad —lo que implica que la producción debe considerarse esencialmente como técnica y "objetiva" y, más fundamentalmente, siembra la duda sobre cualquier concepto de "cultura" como categoría transhistórica universal, que en todo tiempo y lugar está constituida de la misma forma.) Estas críticas, sin embargo, indican que otras consideraciones del valor de uso —por ejemplo, en lo que respecta al consumo— son importantes a la hora de investigar la sociedad capitalista a un nivel más concreto. No obstante, resulta crucial distinguir entre los niveles de análisis y desarrollar sus mediaciones. Para las críticas anteriores de Marx véase Marshall Sahlins, *Culture and Practical reason*, Chicago, 1976, págs. 135, 148ss.; y William Leiss, *The Limits to Satisfaction*, Toronto y Buffalo, 1976, págs. XVI-XX.

el carácter social del trabajo como actividad productiva. Según Marx, este último incluye la organización social del proceso de producción, las cualificaciones medias de la población trabajadora y el nivel de desarrollo y aplicación de la ciencia, entre otros factores<sup>138</sup>. Esta dimensión —el carácter social del trabajo concreto como actividad productiva— ha permanecido hasta ahora fuera de mis consideraciones. He tratado independientemente la función del trabajo como actividad de mediación social y el trabajo concreto específico ejecutado. Sin embargo, estas dos dimensiones sociales del trabajo en el capitalismo no coexisten simplemente. En orden a analizar cómo se determinan recíprocamente deberé examinar primero la dimensión cuantitativa y temporal del valor; esto me permitirá mostrar —al clarificar las relaciones entre tiempo y trabajo— que, con la forma capital, la dimensión social del trabajo concreto se incorpora a la dimensión social alienada constituida por el trabajo abstracto. La totalidad, que hasta aquí he tratado sólo como abstracta, adquiere un carácter sustantivo en virtud de su apropiación del carácter social de la actividad productiva. Con el fin de ofrecer la base para una comprensión de la categoría de capital de Marx, en la Tercera Parte de este libro volveré sobre esta cuestión. En el curso de esta investigación mostraré que la totalidad social expresada por la categoría de capital posee también un "carácter dual" —abstracto y sustantivo— basado en las dos dimensiones de la forma mercancía. La diferencia es que, con el capital, *ambas* dimensiones sociales del trabajo están alienadas y, juntas, se enfrentan a los individuos como una fuerza impuesta. Esta dualidad es la razón por la que la totalidad no es estática sino que posee un carácter intrínsecamente contradictorio que subyace bajo una dinámica direccional inmanente e histórica.

Este análisis de las formas sociales alienadas como formales y sustantivas al mismo tiempo aunque contradictorias, difiere de enfoques, como el de Sohn-Rethel, que buscan situar la contradicción del capitalismo entre su dimensión formal abstracta y su dimensión sustantiva —el proceso de producción basado en el proletariado— y dan por supuesto que esta última no está determinada por el capital. Al mismo tiempo, mi aproximación implica que cualquier noción fundamentalmente pesimista de la totalidad como una estructura "unidimensional" de dominación (sin contradicción intrínseca) no resulta del todo adecuada para el análisis marxiano. Fundamentada en el carácter doble del trabajo determinado por la mercancía, la totalidad social alienada no es, como lo consideraría por ejemplo Adorno, la identidad que incorpora lo socialmente no idéntico a sí mismo, convirtiendo el conjunto en una unidad no contradictoria que conduce a la universalización de la dominación<sup>139</sup>. Establecer que la totalidad es intrínsecamente contradictoria es mostrar que continua siendo una identidad esencialmente contradictoria de identidad y no-identidad, y que no se ha convertido en una identidad unitaria que ha asimilado por completo lo no idéntico.

---

138 Marx, K., *Capital*, vol. 1, pág. 130 [49].

139 Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, trad. E. B. Ashton, Nueva York, 1973.

## 5. TIEMPO ABSTRACTO

### La magnitud del valor

Al examinar el análisis que Marx realiza de las formas sociales que estructuran básicamente la sociedad capitalista, me he centrado hasta ahora en su categoría de trabajo abstracto y en algunas de las implicaciones básicas del argumento de que las relaciones sociales características del capitalismo están constituidas por el trabajo. De acuerdo con Marx, estas formas sociales estarían también caracterizadas por su dimensión temporal y cuantificabilidad. Marx introduce de manera temprana estos aspectos de la forma de la mercancía, al considerar el problema de la magnitud del valor<sup>1</sup>. Al discutir su tratamiento de este problema mostraré su significado central en el análisis marxiano de la naturaleza de la sociedad capitalista. Sobre esta base, consideraré más de cerca las diferencias entre valor y riqueza material, y comenzaré a examinar la relación entre capitalismo y temporalidad que servirá de fundamento para mi consideración, en la última parte de este libro, de la concepción marxiana de la trayectoria del desarrollo capitalista. En el transcurso, desarrollaré también aspectos ulteriores de la teoría socio-histórica del conocimiento y la subjetividad esbozada con anterioridad. Ésta servirá de base para una revisión de la crítica a Marx de Jürgen Habermas que concluirá mi discusión con la trayectoria de la Teoría Crítica, intentando formular una crítica social adecuada al siglo XX. En este punto, estaré en condiciones de reconstruir la teoría del capital de Marx.

A primera vista, el problema de la magnitud del valor parece ser bastante más simple y directo que el de las categorías de valor y de trabajo humano abstracto. Franz Petry, Isaac Illich Rubin y Paul Sweezy, por ejemplo, lo tratan como "teoría cuantitativa del valor", distinguiéndola de la "teoría cualitativa del valor"<sup>2</sup>. Trazan esta distinción para enfatizar que la intención de Marx al desarrollar esta teoría del valor no era meramente económica, en el sentido más restrictivo del término, sino dilucidar la estructura de las relaciones sociales propia del capitalismo. Dejando aparte las consideraciones críticas de sus específicos análisis de estas relaciones sociales, estas teorías no van lo suficientemente lejos: emprenden un análisis cualitativo del contenido social del valor pero tratan la magnitud del valor sólo en términos cuantitativos. Sin embargo, el análisis del valor como forma social históricamente específica debería, sin embargo, cambiar los términos en los que se considera la magnitud del valor<sup>3</sup>. Marx no sólo escribe "como se ha citado a menudo" que la economía política "nunca llegó siquiera a plantear la pregunta de por qué ese contenido adopta dicha forma [forma de valor]", sino que también se pregunta por qué "la medida del trabajo conforme a su duración se representa en la magnitud del valor alcanzada por el producto del trabajo"<sup>4</sup>. La segunda cuestión implica que no basta sólo con emprender un examen cualitativo de la forma valor, excluyendo, de este modo,

---

1 Marx, K., *Capital*, vol. 1., traducción de Ben Fowkes (Londres, 1976), págs. 129 y ss. [48 y ss.].

2 Franz Petry, *Der soziale Gehalt der Marxschen Wertheorie* (Jena, 1916), págs. 3-5, 16; Isaak Illich Rubin, *Essays on Marx's Theory of Value*, trad. Milos Samardzija y Fredy Perlman (Detroit, 1972), págs. 67, 119, 173; Paul Sweezy, *The Theory of Capitalist Development* (New York, 1969), pág. 25.

3 Por lo general, el punto de partida de las posiciones que enfatizan un análisis cualitativo de la categoría de valor ha sido la crítica que Marx realiza de la economía política clásica por pasar por alto este análisis: "Una de las fallas fundamentales de la economía política es que nunca logró desentrañar, partiendo del análisis de la mercancía y, más específicamente, del valor de la misma, la forma del valor, la forma misma que hace de él un valor de cambio. Precisamente, en el caso de sus mejores expositores, como Adam Smith y Ricardo, tratan la forma del valor como cosa completamente indiferente, o incluso exterior a la naturaleza de la mercancía. Ello no sólo se debe a que el análisis centrado en la magnitud del valor absorba por entero su atención." (*Capital*, vol. 1, pág. 174n34 [98 n32]). Esto, sin embargo, no quiere decir que pueda mantenerse sencillamente el análisis de la economía política de la magnitud del valor, complementándolo con un análisis cualitativo de la forma valor.

4 Marx, K., *Capital*, vol. 1. pág. 174 [98]



el problema de la magnitud del valor, ya que este último problema supone un análisis social cualitativo.

Lo que es cierto es que las interpretaciones antes mencionadas de Marx no tratan el problema de la magnitud del valor en un sentido cuantitativo estrecho es decir, sólo en términos del problema de los valores de cambio relativos como sí hace la economía política.

Sin embargo, abordan el problema de la magnitud del valor únicamente como la cuantificación de la dimensión cualitativa del valor, más que como una determinación cualitativa de la formación social. Sweezy, por ejemplo, escribe, "más allá de la mera determinación de las proporciones de intercambio (...) el problema cuantitativo del valor (...) no es nada más que la investigación de las leyes que gobiernan la asignación de la fuerza de trabajo a las distintas esferas de la producción en una sociedad de productores de mercancías"<sup>5</sup>. Si, para Sweezy, la tarea de la teoría cualitativa del valor es analizar estas leyes en términos de la naturaleza de las relaciones sociales y de los modos de conciencia, la de la teoría cuantitativa del valor es considerar su naturaleza en términos puramente cuantitativos<sup>6</sup>.

De manera similar, Rubin afirma:

El error básico de la mayoría de las críticas a Marx consiste en: 1) su completo fracaso a la hora de comprender la dimensión sociológica cualitativa de la teoría marxiana del valor y 2) su limitación de la dimensión cuantitativa al examen de las proporciones de intercambio (...). Ignoran las interrelaciones cuantitativas entre las cantidades de trabajo social distribuido entre las diferentes ramas de la producción y las distintas empresas. La magnitud del valor [es] un regulador de la distribución cuantitativa del trabajo social.<sup>7</sup>

Petry, por otra parte, ve el "problema cuantitativo del valor" en términos de distribución del valor total producido por el proletariado entre las distintas clases de la sociedad en forma de ingresos<sup>8</sup>.

Estas interpretaciones del problema cuantitativo del valor enfatizan exclusivamente la regulación no consciente de la distribución social de mercancías y trabajo (o de los ingresos). Estos enfoques, que interpretan las categorías de valor o de la magnitud del valor sólo en términos de falta de regulación social consciente de la distribución en el capitalismo, conciben implícitamente la negación histórica del capitalismo únicamente en términos de planificación pública en ausencia de propiedad privada. No ofrecen una base adecuada para una crítica categorial del modo de producción determinado por el capital. Sin embargo, el análisis marxiano de la magnitud del valor es un elemento intrínseco precisamente a esta crítica: supone una determinación cualitativa de la relación entre tiempo, trabajo y necesidad social en la formación social capitalista. Investigando la dimensión temporal de las categorías de Marx seré capaz de demostrar la afirmación que realicé antes de que la ley del valor, lejos de ser una teoría de los mecanismos de equilibrio del mercado, implica tanto una dinámica histórica, como una forma particular y material de producción.

De acuerdo con Marx, la medida del valor es algo muy diferente de la riqueza material. Este tipo de riqueza, creada por la acción de varios tipos de trabajo concreto sobre materias primas, puede medirse en términos de objetivaciones de esos trabajos, es decir, por las cantidades y cualidades de los bienes particulares producidos. Este modo de medir está en función de la especificidad cualitativa del producto, la actividad que lo produce, las necesidades que puede satisfacer, tanto como las costumbres; en otras palabras, la manera de medir la riqueza material

---

5 Sweezy, P., *The Theory of Capitalist Development*, págs. 33-34.

6 *Ibid.*, pág. 41.

7 Rubin, I., *Essays on Marx's Theory of Value*, págs. 73-74.

8 Petry, F., *Der Soziale Gehalt*, págs. 29, 50. No obstante, Marx trata la distribución del valor total entre las distintas clases en forma de ingresos, pero lo hace en el nivel lógico del precio y del beneficio, no en el del valor.

es particular y no general. Para convertirse en la medida dominante de la riqueza debe resultar mediada por relaciones sociales de varios tipos. La riqueza material, allí donde es la forma social dominante, no se media a sí misma socialmente, es "evaluada" y distribuida por relaciones sociales abiertas: vínculos sociales tradicionales, relaciones de poder, decisiones conscientes, consideraciones acerca de las necesidades, etc. El dominio de la riqueza material como forma social de la riqueza se relaciona con un modo abiertamente social de mediación.

El valor, como hemos visto, es una clase peculiar de riqueza puesto que no está mediada por relaciones sociales abiertas sino que, por el contrario, *es en sí misma una mediación*: es la dimensión auto-mediadora de las mercancías. Ésta viene expresada por su medida, que no está en función directa de la cantidad de bienes producidos. Semejante medida material, como puede notarse, implicaría un modo de mediación manifiestamente social. Aunque el valor, como la riqueza material, es una objetivación del trabajo, se trata de una objetivación del trabajo abstracto. Como todo aquello que constituye una mediación social "objetiva", general, el trabajo abstracto no se expresa ni en términos de objetivaciones de trabajos particulares concretos, ni se mide por su cantidad. Su objetivación es el valor, una forma separable del trabajo concreto objetivado, es decir, de los productos particulares. De manera similar, la magnitud del valor, la medida cuantitativa de la objetivación del trabajo abstracto, difiere de las distintas cantidades físicas de las diferentes mercancías producidas e intercambiadas (50 yardas de tela, 450 toneladas de acero, 900 barriles de petróleo, etc.). Aún así, esa medida puede traducirse en estas cantidades físicas. La conmensurabilidad consiguiente, cualitativa y cuantitativa, de las mercancías es una expresión de la mediación social objetiva: se constituye y es constituida por esta mediación. Así pues, el valor no es medido en términos de las objetivaciones particulares de los diferentes trabajos, sino en términos de lo que tienen en común, independientemente de su especificidad: el gasto de trabajo. En el análisis de Marx, la medida del gasto del trabajo humano que no está en función de la cantidad y naturaleza de sus productos es, en el análisis de Marx, el tiempo: "¿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. 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 hora, día, etcétera."<sup>9</sup>

De modo que, cuando el trabajo en sí mismo actúa como forma general cuasi-objetiva de mediación entre los productos, constituye la medida general cuasi-objetiva de la riqueza, que es independiente de la particularidad de los productos y, por tanto, de lazos y contextos sociales abiertos. Esta medida, de acuerdo con Marx, es el gasto socialmente necesario de tiempo de trabajo humano. Este tiempo, como veremos, es un tipo de tiempo determinado y "abstracto". A causa del carácter mediador del trabajo en el capitalismo, su medida tiene también un carácter social mediador. La forma de la riqueza (valor) y su medida (tiempo abstracto) son constituidas por el trabajo en el capitalismo como mediaciones sociales "objetivas".

La categoría de trabajo humano abstracto remite a un proceso social que supone una abstracción de las cualidades específicas de los diversos trabajos concretos implicados, así como una reducción a su común denominador como trabajo humano<sup>10</sup>. De manera similar, la categoría de magnitud del valor remite a una abstracción de las cantidades físicas de los productos intercambiados, así como a una reducción a un denominador común que no resulta manifiesto: el tiempo de trabajo empleado en su producción. En el Capítulo 4 traté algunas de las implicaciones socio-epistemológicas del análisis que Marx hace de la forma mercancía entendida como una análisis de prácticas cotidianas estructuradas que suponen un proceso continuo de abstracción de la especificidad concreta de los objetos, actividades y personas, así

---

<sup>9</sup> Marx, K., *Capital*, vol. I, pág. 129 [47-8].

<sup>10</sup> *Ibid.*, págs. 159-160 [82].

como su reducción a un común denominador "esencial". Ya he indicado que la emergencia de la oposición moderna entre universalismo abstracto y particularismo concreto podría entenderse en términos de ese análisis. Este proceso social de abstracción al que la forma mercancía remite supone también un proceso determinado de cuantificación. Trataré esta dimensión de la forma mercancía de las relaciones sociales en el curso de la investigación del propio tiempo como medida.

Es importante señalar en este punto que la afirmación de Marx, en el capítulo primero de *El Capital*, de que el gasto de tiempo de trabajo socialmente necesario es la medida del valor, no constituye la totalidad de su demostración al respecto. Como señalaba en el Capítulo 4, la argumentación de Marx en *El Capital* es inmanente a su modo de presentación, al despliegue completo de las categorías, en donde lo desplegado justifica retroactivamente lo que le precede, aquello a partir de lo cual se ha desarrollado lógicamente. Veremos que Marx busca apoyar retroactivamente su afirmación de que la magnitud del valor está determinada en términos de tiempo de trabajo socialmente necesario analizando, a partir de las determinaciones iniciales del valor y de su medida, el proceso de producción en el capitalismo y la trayectoria de su desarrollo. Su argumentación, por tanto, trata de justificar la determinación temporal de la magnitud del valor como determinación categorial tanto de la producción como de la dinámica de la totalidad, y no como podría parecer a primera vista simplemente como determinación de la regulación del intercambio.

### **Tiempo abstracto y necesidad social**

Como, en el análisis de Marx, el trabajo humano constituye una mediación social general el tiempo de trabajo que sirve como medida del valor no es individual ni contingente, sino social y necesario:

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 (...) 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 utiliza tiempo de trabajo promedialmente necesario, o tiempo de trabajo socialmente necesario.<sup>11</sup>

Marx define socialmente necesario 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 del trabajo"<sup>12</sup>. El valor de una mercancía particular está en función no del tiempo de trabajo gastado en ese objeto individual, sino de la cantidad de tiempo socialmente necesario para su producción: "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"<sup>13</sup>.

La determinación de la magnitud del valor de una mercancía en términos de tiempo de trabajo socialmente necesario, o medio, indica que el punto de referencia es la sociedad como un todo. No voy a tratar, de momento, el problema de cómo se constituye esta media que es resultado de un "proceso social que se desenvuelve a espaldas de los productores" y que "por

---

11 *Ibíd.*, pág. 129 [48].

12 *Ibíd.*

13 *Ibíd.*

eso a éstos les parece resultado de la tradición"<sup>14</sup>, salvo para señalar que este "proceso social" implica una mediación social general de la acción individual. Supone la constitución, mediante la acción individual, de una norma general externa que actúa reflexivamente sobre cada individuo.

El tipo de necesidad expresado por el término "tiempo de trabajo socialmente necesario" está en función de esta mediación general y reflexiva. Sólo a primera vista parece ser una mera descripción del tiempo medio de trabajo exigido para producir una mercancía particular. Sin embargo, una consideración más atenta revela que la categoría es una determinación ulterior del modo de dominación social constituido por el trabajo determinado por las mercancías, lo que he llamado necesidad social "históricamente determinada", frente a la necesidad social "natural" o transhistórica.

El tiempo empleado en la producción de una mercancía particular está mediado de manera socialmente general y se transforma en una media que determina la magnitud del valor del producto. La categoría de tiempo de trabajo social necesario, pues, expresa una norma temporal general resultante de la acción de los productores, a los que debe conformarse. Uno no sólo está obligado a producir e intercambiar mercancías para sobrevivir, sino que si pretende obtener "todo el valor" de su tiempo de trabajo ese tiempo debe ser igual a la norma temporal expresada por el tiempo de trabajo socialmente necesario. Como categoría de la totalidad, el tiempo de trabajo socialmente necesario expresa una necesidad social cuasi-objetiva a la que se enfrentan los productores. Es la dimensión temporal de la dominación abstracta que caracteriza las estructuras de las relaciones sociales alienadas en el capitalismo. La totalidad social constituida por el trabajo como mediación objetiva general tiene un carácter temporal en el que *el tiempo se convierte en necesidad*.

Señalaba antes que el nivel de abstracción lógica de las categorías de Marx en el Volumen 1 de *El Capital* es muy alto, ya que deben enfrentarse a la "esencia" del capitalismo como un todo. Uno de los objetivos estratégicos de este análisis categorial en ese volumen es que fundamentar históricamente, en términos de las formas de las relaciones sociales en el capitalismo, la oposición moderna entre el individuo libre y autodeterminado y la sociedad como el ámbito extrínseco de la necesidad objetiva. Esta oposición es intrínseca a la forma valor de la riqueza y de las relaciones sociales. Aunque el valor es constituido por la producción de mercancías particulares, la magnitud del valor de una mercancía particular está, reflexivamente, en función de una norma general socialmente constituida. En otras palabras, el valor de una mercancía es un momento individualizado de una mediación social general, su magnitud está en función no del tiempo de trabajo requerido, de hecho, para producir esa mercancía particular, sino de la mediación social general expresada por la categoría de tiempo de trabajo socialmente necesario. A diferencia de la medida de la riqueza material, que depende de la cantidad y la calidad de bienes particulares, la medida del valor expresa, entonces, una relación determinada: la relación entre lo particular y lo general-abstracto, que toma la forma de una relación entre momento y totalidad. Ambos términos de esta relación están constituidos por el trabajo y funcionan como una actividad productiva y como una actividad socialmente mediadora. Este doble carácter del trabajo subyace a la medida abstracta temporal, cuasi-objetiva de la riqueza social en el capitalismo y da también lugar a una oposición entre la variedad de los productos o trabajos particulares y la dimensión general abstracta que conforma, y es constituida por, esos trabajos particulares.

En otro nivel, la mercancía como forma social dominante implica necesariamente una tensión y oposición entre individuo y sociedad, oposición que apunta una tendencia hacia la subsunción del primero por la última. Cuando el trabajo media y constituye las relaciones

---

14 *Ibíd.*, pág. 135 [55].

sociales, se convierte en el elemento central de una totalidad que domina a los individuos, quienes, aún así, están liberados de relaciones de dominación personal:

"El trabajo, medido de esta suerte por el tiempo, no aparece de hecho como el trabajo de diversos sujetos, sino que los diferentes individuos que trabajan aparecen, antes bien, como meros órganos *del* trabajo"<sup>15</sup>.

La sociedad capitalista está constituida como una totalidad que no sólo se opone a los individuos sino que además tiende a subsumirlos: éstos se convierten en "meros órganos" de la totalidad. En el análisis que Marx hace de la forma mercancía, la determinación inicial de la subsunción de los individuos por la totalidad prefigura su investigación crítica posterior del proceso de producción en el capitalismo como la materialización concreta de dicha subsunción. Lejos de criticar el carácter atomizado de la existencia individual en el capitalismo desde el punto de partida de la totalidad, tal y como implican las interpretaciones tradicionales, Marx analiza la subsunción de los individuos bajo estructuras objetivas y abstractas como característica de la forma social abordada con la categoría de capital. Ve esta subsunción como el complemento antinómico de la atomización del individuo y mantiene que ambos momentos, así como su oposición, son característicos de la formación capitalista. Semejante análisis revela la peligrosa unilateralidad de cualquier noción de socialismo que, estableciendo una equivalencia entre capitalismo y modo de distribución burgués, defina la sociedad socialista como aquélla que esté total y abiertamente constituida por el trabajo, trabajo bajo el que serían subsumidos los individuos.

Esta discusión sobre la determinación temporal del valor ha sido preliminar. La desarrollaré más plenamente cuando aborde la categoría marxiana de capital. Sin embargo, en este momento puedo ya considerar de manera más adecuada el significado de la diferencia entre valor y riqueza material en el análisis de Marx. Volveré entonces a examinar el capitalismo y la temporalidad investigando el tipo de tiempo expresado por la categoría de tiempo de trabajo socialmente necesario y las implicaciones más generales de esta categoría para una teoría de la constitución social.

### **Valor y riqueza material**

Al distinguir valor de riqueza material he analizado aquél como una clase de riqueza que es también una relación social objetivada, lo que equivale a decir que se media socialmente a sí misma. Por otro lado, la existencia de la riqueza material como forma dominante de la riqueza implica la existencia de relaciones sociales abiertas que la median. Como hemos visto, ambas clases de riqueza social tienen medidas diferentes: la magnitud del valor está en función del gasto de tiempo de trabajo abstracto, mientras que la riqueza material se mide en términos de cantidad y calidad de los productos creados. Esta diferencia tiene implicaciones significativas para la relación entre el valor y la productividad del trabajo y, en última instancia, para la naturaleza de las contradicciones fundamentales del capitalismo.

La magnitud del valor de una mercancía individual está, como hemos dicho, en función del tiempo de trabajo socialmente necesario requerido para su producción. Un incremento en la media de la productividad incrementa la cantidad media de mercancías producidas por unidad de tiempo. Con ello, disminuye la cantidad de tiempo socialmente necesario requerido para la producción de una mercancía singular y, por ende, el valor de cada mercancía. En general, "la

---

15 Marx, K., *A contribution to the Critique of the Political Economy*, trad. S. W. Ryazanskaya (Mosow, 1970), pág. 30 [13].

magnitud de valor de una mercancía varía en razón directa a la cantidad de trabajo efectivizado en ella e inversa a la fuerza productiva de ese trabajo"<sup>16</sup>.

El incremento de la productividad lleva a un descenso del valor de cada mercancía producida porque ésta requiere de menos tiempo de trabajo socialmente necesario. Lo que indica que el valor total producido en un período de tiempo particular (por ejemplo, una hora) permanece constante. La relación inversamente proporcional entre la productividad media y la magnitud del valor de una mercancía singular está en función del hecho de que la magnitud total del valor producido depende sólo de la cantidad de tiempo de trabajo humano abstracto empleada. Los cambios en la productividad media no modifican el valor total creado en períodos de tiempo iguales. Así, si la productividad media se dobla, se producen dos veces más mercancías en un período de tiempo dado, cada una de ellas con la mitad de su valor previo, porque el valor total en ese período de tiempo sigue siendo el mismo. El único determinante del valor total es la cantidad de tiempo de trabajo abstracto empleado, medido en unidades temporales constantes. Resulta, por tanto, independiente de los cambios en la productividad:

"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>17</sup>.

Veremos que la cuestión de la relación entre productividad y tiempo abstracto es más complicada de lo que indicaba esa determinación inicial. Ha quedado claro, no obstante, que la categoría marxiana de valor no es meramente la riqueza material que, en el capitalismo, está mediada por el mercado. Cualitativa y cuantitativamente, el valor y la riqueza material son dos tipos muy diferentes de riqueza, que pueden incluso resultar opuestos: "En sí y para sí, una cantidad mayor de valor de uso constituirá 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"<sup>18</sup>.

Este examen de la categoría de valor ha mostrado que la forma dominante de la riqueza social en el capitalismo es no-material, aunque debe expresarse en la mercancía, materializarse en ella como su "portadora"<sup>19</sup>. Está inmediatamente en función no de la dimensión del valor de uso de la masa material o de la calidad de los bienes sino del gasto de tiempo de trabajo. Así, Marx ha mostrado que la frase con la que comienza *El Capital* "La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un 'enorme cúmulo de mercancías'"<sup>20</sup> sólo es válida aparentemente. En el capitalismo, la medida de la riqueza social es la medida temporal abstracta, más que la cantidad material concreta. En el capitalismo, esta diferencia es la primera determinación de la posibilidad de que, no sólo para los pobres, sino para la sociedad como un todo, la pobreza (en términos de valor) pueda existir en medio de la abundancia (en términos de riqueza material). La riqueza material en el capitalismo es, en última instancia, riqueza tan sólo de manera aparente.

La diferencia entre riqueza material y valor es central para la crítica marxiana del capitalismo. De acuerdo con Marx, está enraizada en el carácter dual del trabajo en dicha forma social<sup>21</sup>. La riqueza material es creada por el trabajo concreto, pero el trabajo no es la única

---

16 Marx, K., *Capital*, vol. 1, pág. 131 [50].

17 *Ibíd.*, pág. 137 [57].

18 *Ibíd.*, págs. 136-137 [58].

19 *Ibíd.*, pág. 126 [45].

20 *Ibíd.*, pág. 125 [43].

21 *Ibíd.*, pág. 137 [57].

fuerza de la riqueza material<sup>22</sup>. Esta clase de riqueza es resultado más bien de las transformaciones de la materia por parte de las personas con la ayuda de las fuerzas naturales<sup>23</sup>. La riqueza material, pues, surge de la interacción entre seres humanos y naturaleza, al resultar ésta mediada por el trabajo útil<sup>24</sup>. Como hemos visto, su medida depende de la cantidad y de la calidad de lo que se objetiva mediante el trabajo concreto, más que por el gasto temporal de trabajo humano inmediato. En consecuencia, la creación de riqueza material no está ligada necesariamente a ese gasto de tiempo de trabajo. El aumento de productividad concluye en un incremento de la riqueza material, tanto si se acrecienta el tiempo de trabajo empleado como si no.

Es importante señalar que la dimensión concreta o útil del trabajo en el capitalismo tiene un carácter social diferente del de la dimensión histórica específica del trabajo como una actividad socialmente constituyente, es decir, del trabajo abstracto. Marx analiza la productividad, la "fuerza productiva del trabajo" [*Produktivkraft der Arbeit*] como la productividad del trabajo concreto y útil<sup>25</sup>. Está determinado por la organización de la producción, el nivel de desarrollo y aplicación de la ciencia y las habilidades adquiridas por población trabajadora, entre otros factores<sup>26</sup>. En otras palabras, la dimensión concreta del trabajo, tal y como la concibe Marx, tiene un carácter social que está conformado por, e incluye aspectos de, la organización social y el conocimiento social lo que denominó el "carácter social del trabajo como actividad productiva" y no está restringido al gasto inmediato de trabajo. En el análisis de Marx, la productividad es una expresión de ese carácter social, de las habilidades productivas adquiridas por la humanidad. Está en función de la dimensión concreta del trabajo y no del trabajo en tanto que mediación social históricamente específica.

Las determinaciones del valor, el tipo dominante de riqueza en el capitalismo, son muy distintas de las de la riqueza material. A pesar de ser un tipo de riqueza, el valor resulta peculiar por no expresar directamente la relación de los seres humanos con la naturaleza, sino las relaciones entre la gente en tanto que mediadas por el trabajo. De ahí que, de acuerdo con Marx, la naturaleza no entre directamente en absoluto en la constitución del valor<sup>27</sup>. Como mediación social, el valor está constituido sólo por el trabajo (abstracto): es una objetivación de la dimensión social específica del trabajo en el capitalismo en tanto actividad socialmente mediadora, como la "sustancia" de relaciones alienadas. Así pues, su magnitud no es una expresión directa de la cantidad de productos creados por la potencia de las fuerzas naturales, sino que depende más bien del tiempo de trabajo abstracto únicamente. En otras palabras, aunque el incremento de productividad da como resultado una mayor riqueza material, dicho incremento no implica un mayor valor por unidad de tiempo. En tanto que forma de la riqueza que configura también una forma de las relaciones sociales, el valor no expresa directamente las habilidades productivas adquiridas por la humanidad. (Más adelante, al discutir la concepción marxiana de la categoría de capital, examinaré cómo esas habilidades productivas, que son determinaciones de la dimensión de valor de uso del trabajo, se convierten en atributos del capital.) Si el valor está constituido por el mero trabajo y la única medida del valor es el tiempo inmediato de trabajo, entonces *la producción de valor, a diferencia de la de riqueza material, está vinculada necesariamente al gasto inmediato de trabajo humano*.

Esta distinción entre valor y riqueza material, como veremos, es crucial para el análisis que Marx hace del capitalismo. Sin embargo, antes de desarrollarlo, debería señalar que, en el

---

22 *Ibíd.*, pág. 134, 136-137 [54, 56-57].

23 *Ibíd.*

24 Marx, K., "Critique of the Gotha Program", en Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works*, vol. 24: *Marx y Engels: 1874-1883* (Nueva York, 1975), pág. 81 [83-84].

25 Marx, K., *Capital*, vol. 1, pág. 137 [57].

26 *Ibíd.*, pág. 130 [49].

27 *Ibíd.*, pág. 138 [58].

plano de la experiencia inmediata, Marx también sostiene que la distinción no resulta evidente. Hemos visto que una de las intenciones de Marx en el manuscrito publicado póstumamente y editado como el Volumen 3 de *El Capital* es mostrar, a partir de la base de la misma teoría del valor, que dicha teoría no parece ser válida y, en particular, que el mero trabajo no parece constituir valor. Uno de los propósitos de Marx en la discusión en el Volumen 3 sobre la renta de la tierra, por ejemplo, es mostrar cómo la naturaleza puede aparecer como un factor en la creación de valor. Como resultado de ello, la distinción entre el carácter específico del trabajo en el capitalismo y el trabajo en general deja de estar clara, como lo deja de estar la diferencia entre valor y riqueza material<sup>28</sup>.

(Una exposición completa del análisis de Marx de la naturaleza y del desarrollo del carácter contradictorio del capitalismo debería, por lo tanto, aclarar cómo una distinción categorial como la que se da entre valor y riqueza material resulta, de hecho, socialmente operativa aunque los actores no sean conscientes de ella. Debería mostrarse cómo la gente, actuando sobre la base de formas de aparición que disfrazan las estructuras subyacentes esenciales del capitalismo, reconstituye esas estructuras subyacentes. Esta exposición debería mostrar además cómo esas estructuras, en tanto que estructuras mediadas por sus modos de aparición, no sólo constituyen prácticas que son socialmente constituyentes, sino que lo hacen de un modo que proporcionan una dinámica determinada y unos límites particulares a la sociedad como un todo. Sin embargo, puesto que pretendo tan sólo aclarar la naturaleza del análisis crítico que Marx hace de la sociedad capitalista en los términos de sus categorías básicas, en esta obra no podré tratar estos temas en toda su amplitud.)

Las diferencias entre valor y riqueza material, como expresiones de las dos dimensiones del trabajo, tienen que ver con el problema de la relación entre valor y tecnología y la cuestión de la contradicción básica del capitalismo. El tratamiento que Marx hace de las máquinas debería ser visto en el contexto de su análisis del valor como una forma histórica específica de la riqueza diferente de la riqueza material. De acuerdo con Marx, aunque las máquinas producen un incremento de la riqueza material no crean nuevo valor. Se limitan más bien a transmitir la cantidad de valor (tiempo de trabajo inmediato) que se empleó en su producción o, indirectamente, disminuyen el valor de la fuerza de trabajo (disminuyendo el valor de los medios de consumo de los trabajadores) y, por lo tanto, incrementan la cantidad de valor apropiable como plusvalor por los capitalistas<sup>29</sup>. Que las máquinas no creen nuevos valores no es ni una paradoja ni una señal de la reduccionista insistencia por parte de Marx en postular la primacía del trabajo humano inmediato como la fuente principal de la riqueza en detrimento de los desarrollos tecnológicos, sino que se fundamenta más bien en la diferencia entre riqueza material y valor, una diferencia que constituye la base desde la cual Marx analiza la creciente contracción entre las dos dimensiones sociales expresadas por la forma mercancía. De hecho, como veremos, el potencial de la producción mecanizada juega un importante papel en la comprensión de Marx de dicha contradicción.

En el Capítulo 1 examiné pasajes de los *Grundrisse* que, según Marx, indican que la contradicción básica del capitalismo no se da entre producción industrial y relaciones burguesas de distribución, sino que reside en el ámbito mismo de la producción. Sobre esta base he argumentado que su análisis es una crítica del trabajo y de la producción en el capitalismo, no una crítica que tome como punto de partida el "trabajo". La distinción que Marx hace al principio de *El Capital* entre valor y riqueza material está en completa consonancia y refuerza esta interpretación. De hecho, de su distinción entre esas dos clases de

---

28 Marx, K., *Capital*, vol. 3 (Harmondsworth, Inglaterra, 1981), págs. 751-970 [791-1057].

29 Marx, K., *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, trad. Martin Nicolaus (Londres, 1973), pág. 701 [2: 224].



riqueza, así como de la compleja relación que se da entre valor, productividad y riqueza material, se puede inferir la contradicción básica presentada en los *Grundrisse*.

Por una parte como explicaré en detalle más adelante el análisis de Marx indica que el sistema de producción basado en el valor da lugar a niveles de productividad siempre crecientes dependientes de los cambios en la organización del trabajo, en desarrollos tecnológicos y en la creciente aplicación de la ciencia a la producción. Con la producción tecnológicamente avanzada, la riqueza material se genera en función de un alto nivel de productividad que depende del potencial de creación de riqueza de la ciencia y la tecnología. El gasto de tiempo de trabajo humano inmediato ya no guarda ninguna relación significativa con la producción de tal riqueza. Aún así, de acuerdo con Marx, una mayor cantidad de riqueza material producida no implica, de por sí, que se haya creado una cantidad mayor de la forma determinante de la riqueza social en el capitalismo es decir, de valor. De hecho, la diferencia entre ambas es crucial para la argumentación que Marx realiza respecto de la contradicción fundamental del capitalismo. El incremento de la productividad no produce, como ya he señalado, una elevación del valor por unidad de tiempo. Por esta razón, todos los medios de incrementar la productividad, como la ciencia y la tecnología aplicadas, *no* aumentan la cantidad de valor producido por unidad de tiempo, sino que incrementan considerablemente la cantidad de riqueza material producida<sup>30</sup>. De acuerdo con Marx, lo que sirve de base a la contradicción central del capitalismo es que, en él, el valor permanece como la forma determinante de la riqueza y de las relaciones sociales, independientemente del desarrollo de la productividad. Sin embargo, el valor se hace también cada vez más anacrónico en términos del potencial de producción de riqueza material de las fuerzas productivas a las que da origen.

Un momento central de esta contradicción es el papel que el trabajo humano inmediato juega en el proceso de producción. Por una parte, al causar un enorme incremento de la productividad, las formas sociales del valor y el capital dan origen a la posibilidad de una nueva formación social en la cual el trabajo humano inmediato podría ya no ser la principal fuente social de la riqueza. Por otra parte, aquellas formas sociales son de una naturaleza tal que el trabajo humano inmediato sigue siendo necesario para el modo de producción y se vuelve cada vez más atomizado y fragmentado. (Discutiré los fundamentos estructurales de esa necesidad persistente, junto con sus implicaciones para el análisis de la forma material del proceso de producción, en la Tercera Parte de esta obra.) De acuerdo con esta interpretación, Marx, independientemente de los desarrollos tecnológicos, no establece una conexión necesaria entre el trabajo humano inmediato y la riqueza social. Su crítica inmanente pretende más bien que es el capitalismo mismo quien lo hace.

La contradicción del capitalismo que Marx describe en los *Grundrisse* puede, de este modo, ser entendida en términos de una contradicción creciente entre valor y riqueza material, una contradicción que no parece ser tal, en la medida en que la diferencia entre ambos tipos de riqueza se desdibuja en la "superficie" de la sociedad, a nivel de la experiencia inmediata. En última instancia, se puede comprender el análisis marxiano de esta contradicción tal y como ya debería quedar claro sólo si se entiende el valor como una forma histórica específica de la riqueza medida por el gasto de trabajo humano inmediato. La distinción que Marx traza entre valor y riqueza material apoya mi posición de que su categoría de valor no pretende mostrar que la riqueza social esté siempre y en todas partes en función del trabajo humano inmediato; ni que, en el capitalismo, esta "verdad" transhistórica esté velada por diversos tipos de mistificaciones; ni que, en el socialismo, esta "verdad" de la existencia humana emergerá claramente. Marx *pretende* mostrar que, tras la superficie de las apariencias, la forma social dominante de la riqueza en el capitalismo está, de hecho, constituida tan sólo por el trabajo

---

30 Por razones de simplicidad y claridad, no considero en este momento las cuestiones del plusvalor y de la intensificación del trabajo.

(abstracto). Pero es esta forma "esencial" en sí misma, y no sólo la forma superficial que la vela, el objeto de su crítica. Al prestar atención a la distinción entre valor y riqueza material, he comenzado a mostrar que la función crítica de la "teoría del valor trabajo" de Marx no se limita simplemente a "probar" que el excedente social en el capitalismo se crea mediante la explotación de la clase obrera, sino que proporciona más bien una crítica histórica del papel socialmente sintético que juega el trabajo en el capitalismo de modo que se pueda apuntar a la posibilidad de su abolición.

A estas alturas debería haber quedado claro que buena parte de la discusión sobre cómo de aplicables son las categorías marxianas al análisis de los desarrollos contemporáneos ha quedado limitada por el fracaso a la hora de distinguir entre valor y riqueza material. Esto es particularmente cierto en lo referente a la cuestión de la relación entre tecnología y valor. Como la categoría de valor ha sido a menudo considerada equivalente a la de riqueza social en general, las tendencias dominantes han tendido a argumentar tanto que el trabajo es siempre la única fuente social de riqueza, subsumiendo por tanto la riqueza material en el valor; como que el valor no está en función sólo del trabajo, sino que puede ser creado directamente mediante la aplicación del conocimiento científico y tecnológico, subsumiendo por tanto el valor en la riqueza material. Paul Walton y Andrew Gamble, por ejemplo, han defendido el enfoque de Marx enfatizando la capacidad exclusiva del trabajo para crear valor. Sin embargo, en lugar de tener en cuenta la particularidad de esta clase de riqueza, en su argumento pareciera como si el trabajo, en virtud de sus cualidades especiales, fuera, transhistóricamente, la fuente única de la riqueza social<sup>31</sup>. Sin embargo, el porqué las máquinas no producen valor entendido simplemente como riqueza no puede ser explicado convincentemente. A su vez, en un intento por dar cuenta de las evidentes posibilidades de la ciencia y la tecnología actual para crear riqueza, Joan Robinson critica a Marx por mantener que sólo el trabajo humano produce plusvalor<sup>32</sup>. Robinson, sin embargo, interpreta también las categorías marxianas de valor y capital en términos de riqueza en general, más que como formas específicas de la riqueza y de las relaciones sociales. Por eso no distingue entre lo que produce riqueza material y lo que produce valor. En cambio, reifica al capital como la riqueza *per se*: "Es más lógico decir que el capital y la aplicación de la ciencia a la industria son inmensamente productivos, y que las instituciones de la propiedad privada, convirtiéndose en monopolio, son perjudiciales precisamente porque nos impiden tener la cantidad y el tipo de capital que necesitamos"<sup>33</sup>. Al igualar valor y capital a riqueza material, la postura de Robinson identifica necesariamente, a la manera tradicional, las relaciones sociales del capitalismo con la propiedad privada.

Las interpretaciones que postulan la categoría marxiana de valor como una categoría de la riqueza válida más allá de lo histórico o, a la inversa, que interpretan su carácter crecientemente anacrónico como un indicador de la inadecuación teórica de la categoría, confunden valor y riqueza material. Estas interpretaciones vacían la categoría marxiana de valor de su especificidad histórica y son incapaces de comprender su concepción del carácter contradictorio de las formas sociales básicas que subyacen a la sociedad capitalista. Tienden a ver el modo de producción como un proceso esencialmente técnico que afecta a formas sociales e instituciones; y se empeñan en ver el desarrollo histórico de la producción como un desarrollo tecnológico lineal que puede ser refrenado por factores sociales extrínsecos como la propiedad privada, más que como un proceso sociotécnico intrínseco cuyo desarrollo es contradictorio. Estas interpretaciones, en resumen, entienden equivocadamente la naturaleza del análisis crítico de Marx.

---

31 P. Walton y A. Gamble, *From Alienation to Surplus Value* (Londres, 1972), págs. 203-204.

32 Joan Robinson, *An Essay on Marxian Economy*, (2.a ed., Londres, Mlebourne, Toronto, 1967), pág. 18.

33 *Ibid.*, pág. 19.

El análisis que Marx hace de las diferencias entre valor y riqueza material es central para su concepción del carácter contradictorio de la sociedad capitalista. Sostiene que el valor no se adecua al potencial de producción de riqueza de la ciencia y la tecnología, pese a lo cual sigue siendo la determinación básica de la riqueza y las relaciones sociales en el capitalismo. Esta contradicción está basada en última instancia en la dualidad del trabajo en el capitalismo. Estructura una tensión interna creciente que da lugar a un amplio espectro de desarrollos históricos y fenómenos sociales en la sociedad capitalista. En la Tercera Parte de esta obra trataré las cuestiones de la dinámica intrínseca de la sociedad capitalista y de la configuración concreta del proceso de producción del capitalismo en términos de su tensión interna. Argumentaré que el modo de producción en el capitalismo debería entenderse no en términos de "fuerzas productivas" técnicas separadas de las "relaciones de producción" sociales, sino en términos de contradicción entre valor y riqueza material, es decir, como la expresión materializada de ambas dimensiones del trabajo en el capitalismo y, por ello, tanto de las fuerzas productivas como de las relaciones de producción<sup>34</sup>. (También sugeriría que esta contradicción proporciona un punto de partida, a un nivel muy abstracto, para el análisis del problema de la transformación histórica de las necesidades y la conciencia, tal y como se expresa, por ejemplo, por distintos movimientos sociales).

Interpretaré la dinámica del capitalismo en términos de una dialéctica del trabajo y el tiempo enraizada en la dualidad de las formas sociales que estructuran esta sociedad. Para lograrlo, sin embargo, deberé examinar primero la forma abstracta del tiempo asociada al tiempo de trabajo socialmente necesario y considerar las implicaciones socio-epistemológicas de mi discusión de la dimensión temporal de las categorías marxianas.

## Tiempo abstracto

Al discutir la magnitud del valor, he examinado los aspectos "sociales" así como los "necesarios" del tiempo de trabajo socialmente necesario. Pero ¿a qué clase de tiempo nos

---

34 En su intento de conceptuar los cambios recientes en la sociedad capitalista, Claus Offe trata las dos dimensiones del trabajo en el capitalismo como dos formas distintas de trabajo, las cuales él distingue sobre la base de si sus productos son creados o no para el mercado. (Véase Claus Offe, "Tauschverhältnis und politische Steuerung: Zur Aktualität des Legitimationproblems", en *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates* [Frankfurt, 1972], págs. 29-31.) Define el trabajo abstracto como "productivo", es decir, trabajo productor de plusvalor, y al trabajo concreto como trabajo "no productivo". Offe argumenta que el crecimiento de los sectores estatal y de servicios en el capitalismo tardío implica un incremento del "trabajo concreto" que ni produce mercancías, ni es una mercancía. Esto da lugar a un dualismo de elementos capitalistas y no capitalistas (pág. 32). De acuerdo con Offe, aunque estas formas de "trabajo concreto" puedan en última instancia ser funcionales para la creación de valor, no están vinculadas a la forma mercancía y, por ello, llevan a una erosión de la legitimación social basada en el intercambio de equivalentes.

El enfoque de Offe difiere del de Marx en varios puntos importantes. Las categorías marxianas de trabajo abstracto y concreto no refieren a dos tipos distintos de trabajo. Además, la categoría de trabajo productivo y de capacidad de trabajo en tanto que mercancía no son idénticas. Mientras que la dialéctica marxiana de las dos dimensiones del trabajo en el capitalismo apunta a la posibilidad histórica de una sociedad basada en formas distintas de trabajo, lo que Offe llama trabajo no capitalista no representa una forma cualitativamente distinta. Parece que la intención de Offe es dar cuenta del desagrado popular hacia las formas de trabajo existentes mediante la argumentación de que la mayor identificación con, e importancia de, el contenido de los empleos [jobs] caracteriza al sector servicios (pág. 47). Mientras que es posible que esto sea verdad en partes muy específicas del sector, la tesis es cuestionable como explicación general a la luz del hecho de que los mayores incrementos del sector servicios se han producido en el área de la limpieza, la portería, la cocina y el trabajo doméstico (véase Harry Braverman, *Labor and monopoly capitalism* [Nueva York y Londres, 1974], pág. 372). El mayor acierto de la idea de Offe es que el determinante esencial del capitalismo y la base de su legitimación social es el mercado, que se encuentra cada vez más socavado por el crecimiento del Estado y del sector servicios. El presupuesto básico del que parte es que la crítica marxiana del capitalismo puede explicarse de manera adecuada como una crítica de su modo de legitimación, y que la base de esa legitimación puede identificarse con el mercado.

estamos enfrentando? Como es bien sabido, las nociones del tiempo varían cultural e históricamente. La distinción a la que se alude más a menudo es la existente entre las concepciones cíclicas y lineales del tiempo. Por ejemplo, G. I. Whitrow señala que el tiempo entendido como una suerte de progresión lineal medida por el reloj y el calendario suplantó generalmente las concepciones cíclicas del tiempo en Europa sólo en los últimos dos siglos<sup>35</sup>. Consideraré diferentes clases de tiempo (así como diferentes concepciones del tiempo) y las distinguiré de otra manera a saber, según que el tiempo sea una variable dependiente o independiente para investigar la relación de la categoría de tiempo de trabajo socialmente necesario con la naturaleza del tiempo en la sociedad capitalista moderna y con el carácter históricamente dinámico de esa sociedad.

Llamaré "concretas" a los distintos tipos de tiempo en los que éste se regula en función de los acontecimientos. Estas formas se refieren a, y pueden ser comprendidos a través de, ciclos naturales y periodicidades de la vida humana, así como a tareas o procesos particulares, por ejemplo, el tiempo requerido para cocinar un arroz o rezar un *padrenuestro*<sup>36</sup>. Antes de la llegada de la sociedad moderna, capitalista, en Europa occidental, las concepciones dominantes del tiempo fueron diferentes clases de tiempo concreto: el tiempo no era una categoría autónoma, independiente de los acontecimientos, de ahí que pudiera ser determinado cualitativamente como bueno o malo, sagrado o profano<sup>37</sup>. Tiempo concreto es una categoría más amplia que la de tiempo cíclico, porque hay concepciones lineales del tiempo que son en esencia concretas, como la noción judía de historia, definida por el Éxodo, el Exilio y la llegada del Mesías, o la cristiana, en términos de Caída, Crucifixión y Segunda Venida. El tiempo concreto se caracteriza menos por su dirección que por el hecho de que se trata de una variable dependiente. En las nociones tradicionales de la historia cristiana y judía, por ejemplo, los acontecimientos mencionados no ocurren en el tiempo, sino que lo estructuran y determinan.

Los modos de cálculo asociados con el tiempo no dependen de una sucesión continua de unidades temporales constantes, sino que están basados en acontecimientos por ejemplo, los acontecimientos naturales repetitivos como los días, los ciclos lunares o las estaciones o en unidades temporales que varían. Este último modo de cálculo del tiempo que probablemente se desarrolló por primera vez en el antiguo Egipto, se extendió a lo largo y ancho de todo el mundo antiguo, Extremo Oriente, el mundo islámico, y fue dominante en Europa hasta el siglo XIV utilizaba unidades de longitud variable para dividir el día y la noche en un número fijo de segmentos<sup>38</sup>. Es decir, se dividieron los períodos diarios de luz y oscuridad en doce "horas" cuya duración variaba según las estaciones<sup>39</sup>. Sólo durante los equinoccios, la "hora" diurna era igual a la "hora" nocturna. Es habitual referirse a estas unidades de tiempo variables como horas "variables" o "temporales"<sup>40</sup>.

---

35 G. J. Whitrow, *The nature of time* (Harmondsworth, Inglaterra, 1975), pág. 11.

36 E. P. Thompson, "Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism", *Past and Present* 38 (1967), pág. 58. El artículo de Thompson, rico en materiales etnográficos e históricos, da, excelentemente, cuenta de los cambios en la comprensión del tiempo, la medida del tiempo y las relaciones entre tiempo y trabajo concomitantes con el desarrollo del capitalismo industrial.

37 Aaron J. Gurevich, "Time as a problem of cultural history", en L. Gardet et al., *Cultures and time* (París, 1976), pág. 241.

38 Whitrow, G., *The nature of time*, pág. 23; Gustav Bilfinger, *Die mittelalterlichen Horen und die modernen Stunden* (Stuttgart, 1892), pág. 241.

39 Los babilonios y los chinos tenían aparentemente un sistema de subdivisión del día en unidades temporales constantes: véase Joseph Needham, Wang Ling y Derek de Solla Price, *Heavenly clockwork: the great astronomical clocks of medieval China* (2ª ed., Cambridge, Inglaterra, 1986), pág. 199 y ss.; Gustav Bilfinger, *Die babylonische Doppelstunde: Eine Chronologische Untersuchung* (Stuttgart, 1888), págs. 5, 27-30. Aun así, como explicaré más adelante brevemente, estas unidades constantes de tiempo no pueden ser igualadas a las horas constantes modernas y no implican una concepción del tiempo como variable independiente.

40 Whitrow, G., *The nature of time*, pág. 23; Gustav Bilfinger, *Die mittelalterlichen Horen*, pág. 1.

Este modo de calcular el tiempo parece estar relacionado con modalidades de vida social dominadas por ritmos de vida y trabajo fuertemente agrarios y "naturales" que dependen de los ciclos de las estaciones y del día y la noche. Existe una relación entre la medida del tiempo y el tipo de tiempo que se mide. El hecho de que la unidad de tiempo no sea constante, sino que ella misma varíe indica que esta clase de tiempo es una variable dependiente, que está en función de los acontecimientos, los sucesos o las acciones.

Por su parte, el "tiempo abstracto" con el que me refiero a un tiempo uniforme, continuo, homogéneo y "vacío" es independiente de los acontecimientos. La concepción abstracta del tiempo, que se vuelve crecientemente dominante en la Europa occidental entre los siglos XIV y XVII, se expresó enfáticamente en la formulación de Newton de un "tiempo absoluto, verdadero y matemático [que] fluye uniformemente sin relación con nada externo a él"<sup>41</sup>. El tiempo abstracto es una variable independiente, constituye un marco independiente dentro del cual el movimiento, los acontecimientos y las acciones se suceden. Un tiempo tal es divisible en unidades iguales, constantes, no cualitativas.

De acuerdo con Joseph Needham<sup>42</sup>, la concepción del tiempo como una variable independiente, ordenándose los fenómenos en función del mismo, se ha desarrollado sólo en Europa occidental. Esta concepción, relacionada con la idea de movimiento como cambio de lugar funcionalmente dependiente del tiempo, no existía en la antigua Grecia, el mundo islámico, la Europa medieval antigua, India o China (aunque en ésta última existían unidades de tiempo constantes). La división del tiempo en segmentos medibles e intercambiables habría resultado ajena al mundo de la Antigüedad y al de la temprana Edad Media<sup>43</sup>. Así pues, el tiempo abstracto es algo históricamente excepcional. Pero ¿en qué condiciones emergió?

Los orígenes del tiempo abstracto deberían buscarse en la prehistoria del capitalismo, a finales de la Edad Media. Pueden relacionarse con unas determinadas y estructuradas prácticas sociales que supusieron una transformación del significado de tiempo social en ciertos ámbitos de la sociedad europea durante el siglo XIV y que, a finales del XVII, habrían de convertirse en hegemónicas. Más específicamente, los orígenes históricos de la concepción de tiempo abstracto deberían verse en términos de la constitución de la realidad social de ese tiempo con la difusión de la forma de las relaciones sociales determinada por la mercancía.

Como he señalado, tanto en la Europa medieval, hasta el siglo XIV, como en la antigüedad, el tiempo no era concebido como algo continuo. El año se dividía cualitativamente de acuerdo con las estaciones y el zodiaco en el que cada período se consideraba de acuerdo con su influencia particular<sup>44</sup> y el día se dividía en las horas variables de la antigüedad que sirvieron como base de las *horae canonicae*, las horas canónicas de la Iglesia<sup>45</sup>. Mientras que este tiempo se mantuvo en la Europa medieval fue pues el tiempo de la Iglesia el que prevaleció<sup>46</sup>. Esta

---

41 Isaac Newton, *Principia*, citado en L. R. Heath, *The concept of time* (Chicago, 1936), pág. 88. Newton distinguía, sin duda, entre tiempo absoluto y tiempo relativo. Se refería al tiempo relativo como "una medida de la duración mediante el movimiento sensible y externa, utilizada comúnmente en lugar del tiempo verdadero, como la hora, el día, el mes, el año" (Ibíd.). El hecho de que no distinguiera entre estas unidades, sin embargo, implica que Newton consideraba el tiempo relativo como un modo de aproximación sensorial al tiempo absoluto, más que como otra forma del tiempo.

42 Joseph Needham, *Science in traditional China* (Cambridge Mass., y Hong Kong, 1981), pág. 108.

43 Gurevich, A., "Time as a problem of cultural History", pág. 241.

44 Withrow, G., *The nature of time*, pág. 19.

45 David S. Landes, *Revolution in time* (Cambridge Mass., y Londres, 1983), pág. 403n15; Bilfinger, *Die mittelalterlichen Horen*, págs. 10-13. De acuerdo con Bilfinger, los orígenes de las horas canónicas deben buscarse en la división romana del día en cuatro guardias, que se basaban en las horas "temporales" y a las que a principios de la Edad Media se les añadieron dos marcas de tiempo.

46 Landes, D., *Revolution in time*, pág. 75; Jacques Le Goff, "Merchant's time and Church's time in the Middle Ages", en *Time, work and culture in the Middle Ages*, traducido al inglés por Arthur Goldhammer (Chicago y Londres, 1980), págs. 29, 30, 36.

manera de calcular el tiempo se transformó dramáticamente durante el transcurso del siglo XIV: de acuerdo con Gustav Bilfinger, las horas constantes o modernas comenzaron a aparecer en la literatura europea en la primera mitad del siglo y, a principios del siglo XV, habían desplazado, por lo general, a las horas variables de la antigüedad clásica y a las horas canónicas<sup>47</sup>. Esta transición histórica de un modo de calcular el tiempo basado en horas variables a uno basado en horas constantes señala, implícitamente, la emergencia del tiempo abstracto, del tiempo como una variable independiente.

En lo referente al cálculo del tiempo, la transición hacia un sistema de horas conmensurable, intercambiable e invariable, está muy estrechamente vinculada al desarrollo del reloj mecánico en Europa occidental a finales del siglo XIII y principios del XIV<sup>48</sup>. El reloj, en palabras de Lewis Mumford, "disoció el tiempo de los acontecimientos humanos"<sup>49</sup>. Aún así, no puede darse cuenta de la emergencia del tiempo abstracto sólo mediante referencias al desarrollo técnico, como en el caso de la invención del reloj mecánico, sino que la aparición del reloj mecánico debe entenderse más bien en referencia a un proceso sociocultural que, a su vez, reforzó fuertemente.

Muchos ejemplos históricos indican que el desarrollo de un modo de calcular el tiempo basado en unidades de tiempo intercambiables e invariables debe entenderse socialmente y nunca en términos de efectos de la tecnología por sí sola. Hasta el desarrollo del reloj mecánico (y el refinamiento que de éste hizo Christiaan Huygens en el siglo XVII mediante la invención del reloj de péndulo), la manera más sofisticada y ampliamente conocida de medición de tiempo era la clepsidra o reloj de agua. Se utilizaban ya diferentes tipos de reloj de agua en las sociedades helena y romana y éstos estaban muy extendidos tanto por Europa como por Asia<sup>50</sup>. Lo que es significativo para nuestros propósitos es el hecho de que, aunque los relojes de agua actuaban a partir de una base uniforme el flujo del agua se utilizaban para marcar horas variables<sup>51</sup>. Esto se conseguía, por lo general, construyendo las partes del reloj que indicaban el tiempo de manera que, aunque la cantidad de flujo de agua permaneciera constante, el indicador variara con las estaciones. Menos a menudo se diseñaba un complejo mecanismo que permitiera que el flujo de agua variara según la estación. A partir de esta premisa, se construyeron complejos relojes de agua que marcaban las horas (variables) con campanadas. (Estos relojes al parecer fueron enviados como regalo por el califa Haroun al-Rashid a Carlomagno en 807.)<sup>52</sup> En este caso, habría sido más simple desde el punto de vista técnico marcar horas uniformes constantes con los relojes de agua. Que las horas variables se marcaran no era, por lo tanto, una cuestión ligada a imperativos técnicos. Su fundamento parece ser más bien social y cultural: las horas variables aparentemente eran importantes, mientras que las horas fijas no lo eran.

El ejemplo de China indica claramente que el problema del surgimiento del tiempo abstracto y del reloj mecánico es cultural y social, y no tan sólo un asunto de habilidad técnica o de la existencia de algún tipo de unidades de tiempo constante. En muchos aspectos, el nivel de desarrollo tecnológico en China era más alto que el de la Europa medieval de antes del siglo XIV. De hecho, algunas innovaciones chinas como el papel o la pólvora fueron adoptadas por Occidente con importantes consecuencias<sup>53</sup>. Sin embargo, los chinos no desarrollaron el reloj mecánico, ni ningún otro mecanismo para medir el tiempo que, a la par, marcara horas iguales

---

47 Bilfinger, G., *Die mittelalterlichen Horen*, pág. 157.

48 Landes, D., *Revolution in time*, pág. 8, 75; Bilfinger, *Die mittelalterlichen Horen*, págs. 157; Le Goff, "Labor time in the 'crisis' of the fourteenth century", en *Time, work and culture in the Middle Ages*, pág. 43.

49 Lewis Mumford, *Technics and civilization* (Nueva York, 1934), pág.15.

50 Landes, D., *Revolution in time*, pág. 9.

51 Bilfinger, G., *Die mittelalterlichen Horen*, pág. 146; Landes, D., *Revolution in time*, págs. 8, 9.

52 Bilfinger, G., *Die mittelalterlichen Horen*, págs. 146, 158-159; Landes, D., *Revolution in time*, fig.2 (pág. 236).

53 Needham, J., *Science in traditional China*, pág. 122.

y fuera utilizado principalmente para organizar la vida social. Esto parece especialmente sorprendente en la medida en que el antiguo sistema de horas variables, en uso en China desde 1270 a. C., había sido suplantado por un sistema de horas constantes: en China, a partir del siglo II a. C., se utilizaba el sistema de cálculo del tiempo babilónico de dividir el día en doce "horas dobles" iguales y constantes<sup>54</sup>. Además, los chinos desarrollaron la habilidad técnica de medir estas horas constantes. Entre 1088 y 1094, Su Sung, un diplomático y administrador, coordinó y planeó la construcción para el emperador chino de una gigantesca "torre-reloj" astronómica que funcionaba con agua<sup>55</sup>. Este "reloj" era tal vez el más sofisticado de los diversos mecanismos de relojería desarrollados en China entre los siglos II y XV<sup>56</sup>. Era ante todo un mecanismo para dar cuenta y estudiar el movimiento de los cuerpos celestes, pero también señalaba horas y "cuartos" (*cuartos de hora*) constantes<sup>57</sup>. Aún así, no parece que ni este aparato, ni el hecho de que marcara horas iguales tuvieran mucho efecto social. Estos aparatos así como sus versiones menores y modificadas no se produjeron nunca a gran escala, ni fueron utilizados para regular la vida cotidiana. De modo que no se pueden ofrecer como argumentos para explicar el hecho de que el reloj mecánico no se inventara en China, ni la falta de sofisticación tecnológica, ni el desconocimiento de las horas constantes. Lo que parece más importante es que estas "horas dobles" constantes no parece que tuvieran ninguna importancia para la organización de la vida social.

De acuerdo con David Landes, no existía en China una auténtica necesidad social de expresar el tiempo en unidades constantes, como horas o minutos. La vida en el campo y en las ciudades estaba regulada por la rueda diurna de los acontecimientos naturales y la idea de productividad, en el sentido de producción por unidad de tiempo, era desconocida<sup>58</sup>. Además, en la medida en que el cómputo del tiempo urbano estaba regulado desde arriba, parece que los tiempos variables se marcaban en referencia a las "guardias nocturnas", las cuales constituían períodos de tiempo variable<sup>59</sup>.

Si esto era así, ¿cuál fue el significado de las "horas dobles" constantes utilizado en China? Aunque una discusión a fondo del tema sobrepasa los límites de esta obra, resulta significativo que esas unidades de tiempo nunca fueran numeradas según una serie, sino que llevaran nombres<sup>60</sup>. Esto no sólo quiere decir que no hubiera maneras no ambiguas de anunciar cada hora (por ejemplo, mediante un gong o un tambor), sino que sugiere que esas unidades de tiempo, pese a ser iguales, no eran abstractas, es decir, conmensurables o intercambiables. Esta impresión se ve reforzada por el hecho de que las doce "horas dobles" se vinculaban una a una con la sucesión astronómica de los signos del zodiaco, que, desde luego, no son unidades intercambiables<sup>61</sup>. Existía un paralelismo consciente entre el curso diario y el anual del sol, entre los "meses" y las "horas", que llevaban el mismo nombre<sup>62</sup>. Juntos, este sistema de signos designaba un sistema cósmico armonioso y simétrico.

Parece, sin embargo, que este "sistema cósmico" no servía para organizar lo que podríamos considerar la esfera "práctica" de la vida cotidiana. Ya hemos visto que las torres acuáticas chinas no eran principalmente relojes, sino observatorios astronómicos. De ahí, como señala

---

54 Véase Needham *et alia*, *Heavenly Clockwork*, págs. 199-203; Bilfinger, *Die babylonische Doppelstunde*, págs. 45-52. (Debo a Rick Biernacki el haberme llamado la atención sobre el problema de las horas constantes utilizadas en China.)

55 Landes, D., *Revolution in time*, pág. 17-18; Needham *et alia*, *Heavenly Clockwork*, págs. 1-59.

56 Needham *et alia*, *Heavenly Clockwork*, págs. 10-169.

57 Landes, D., *Revolution in time*, pág. 18, 29-30.

58 *Ibid.*, pág. 25.

59 *Ibid.*, pág. 26, pág. 396n24; Needham *et alia*, *Heavenly Clockwork*, págs. 199, 203-205.

60 Landes, D., *Revolution in time*, pág. 27.

61 Needham *et alia*, *Heavenly Clockwork*, págs. 200.

62 Bilfinger, G., *Die babylonische Doppelstunde*, págs. 38-43.

Landes, que su exactitud se comprobara "no comparando el tiempo con los cielos, sino copiando los cielos con los cielos"<sup>63</sup>. Esta separación aparente entre el aspecto del sistema cósmico inscrito en los mecanismos chinos de relojería y el ciclo "práctico" lo sugiere también el hecho de que, aunque los chinos midieran el año solar, utilizaban un calendario lunar para coordinar la vida social<sup>64</sup>. Además, no utilizaban las doce "casas" de su zodiaco "babilónico" para localizar la posición de los cuerpos celestes, sino que utilizaban un "zodiaco lunar" de veintiocho partes con este fin<sup>65</sup>. Por último, como ya he señalado, las "horas dobles" constantes utilizadas en China no servían, aparentemente, para organizar la vida social cotidiana. El que el aparato técnico de Su Sung no hiciera ninguna diferencia al respecto sugiere, por lo tanto, que las unidades de tiempo constantes "babilónicas" utilizadas en China no eran el mismo tipo de unidades de tiempo constante asociadas al reloj mecánico. No eran en realidad unidades de tiempo abstracto, de un tiempo como variable independiente, con los fenómenos estando en función de él, sino que deberían entenderse más bien como unidades de tiempo concreto, "celeste".

El origen del tiempo abstracto, pues, parece estar relacionado con la organización del tiempo social. El tiempo abstracto, aparentemente, no puede entenderse únicamente en términos de unidades de tiempo invariables, lo mismo que sus orígenes no pueden ser atribuidos a aparatos técnicos. Del mismo modo que las torres acuáticas de los chinos no implicaron ningún cambio en la organización temporal de la vida social, la introducción de relojes mecánicos en China a finales del siglo XVI por el misionero jesuita Matteo Ricci no tuvo efectos en este sentido. Se importó a China una gran cantidad de relojes europeos para los miembros de la Corte Imperial y otras personas de alto rango y se produjeron copias de inferior calidad en el propio país. Sin embargo, parece que se concebían y se utilizaban como juguetes y que no adquirieron ninguna importancia social práctica<sup>66</sup>. Ni la vida, ni el trabajo en China se organizaron sobre la base de unidades de tiempo constantes o se reorganizaron a causa de la introducción del reloj mecánico<sup>67</sup>. El reloj mecánico, pues, no dio necesariamente origen, por sí mismo, al tiempo abstracto.

Esta conclusión se refuerza aún más con el ejemplo de Japón. Allí, las viejas y variables horas fueron mantenidas después de que el reloj mecánico fuera importado por los europeos en el siglo XVI. Los japoneses incluso modificaron el reloj mecánico construyendo números móviles en las esferas de sus relojes que fueron ajustados para indicar las horas tradicionales variables<sup>68</sup>. Cuando las horas constantes fueron adoptadas en Japón en la tercera mitad del siglo XIX, no sólo fue como resultado de la introducción del reloj mecánico, sino también como parte del programa de ajustes económicos, sociales y científicos hacia el mundo capitalista que marcó la Restauración Meiji<sup>69</sup>.

Un último ejemplo de Europa debería ser suficiente para demostrar que la emergencia histórica de las horas constantes del tiempo abstracto tendría que ser entendida en términos de sus significados sociales. Los *Libros del Saber de Astronomía*, un libro editado por el Rey Alfonso X de Castilla en 1276, describen un reloj que iba a ser movido por una pesa atada a una rueda internamente dividida en compartimentos parcialmente rellenos de mercurio que actuaría como freno de inercia<sup>70</sup>. Aunque el mecanismo era tal que este reloj podía mostrar horas

---

63 Landes, D., *Revolution in time*, pág. 30.

64 Bilfinger, G., *Die babylonische Doppelstunde*, págs. 33, 38.

65 *Ibid.*, pág. 46.

66 Landes, D., *Revolution in time*, pág. 37-53; Carlo Maria Cipolla, *Clocks and Culture, 1300-1700* (Londres, 1967), pág. 89

67 Landes, D., *Revolution in time*, pág. 44.

68 *Ibid.*, p 77.

69 *Ibid.*, p 409n13; Wilhelm Brandes, *Alte japanische Uhren* (Munich, 1984), págs 4-5.

70 Landes, D., *Revolution in Time*, pág. 10



invariables, la esfera fue construida para indicar horas variables<sup>71</sup>. Y aunque las campanas que estaban en el reloj, basándose en la naturaleza del mecanismo, marcarían horas regulares, el autor del libro no contemplaba esas horas como unidades de tiempo significativas<sup>72</sup>.

El doble problema de los orígenes del tiempo entendido como una variable independiente y del desarrollo del reloj mecánico debería, por tanto, ser examinado en términos de las circunstancias bajo las cuales las horas constantes invariables llegarían a convertirse en formas significativas de la organización de la vida social.

Dos contextos institucionalizados de la vida social en la Europa medieval estaban caracterizados por una alta preocupación por el tiempo y su medida: los monasterios y los centros urbanos. En las órdenes monásticas de Occidente, los servicios de oración habían sido temporalmente ordenados y limitados a las horas variables por la regla benedictina en el siglo VI<sup>73</sup>. Este ordenamiento del día monástico llegó a establecerse más firmemente y la importancia de una disciplina del tiempo comenzó a ser más importante en los siglos XI, XII y XIII. Esto fue particularmente cierto en la orden cisterciense, fundada a comienzos del siglo XII, que emprendió proyectos agrícolas, manufactureros y mineros a relativamente gran escala, y que acentuaron la disciplina del tiempo en la organización del trabajo, tanto como en la organización de la oración, la comida y el dormir<sup>74</sup>. Los períodos de tiempo fueron divididos por los monjes con campanas que hacían sonar con la mano. Parece que existió una relación entre este énfasis creciente en el tiempo y una mayor demanda y mejora de los relojes de agua en el siglo XII y XIII. Los relojes de agua presumiblemente se necesitaban para asegurar más exactitud cuando las horas (variables) debían ser suspendidas. Además, toscas modalidades de "medidores de tiempo", completadas con campanas que podrían haber funcionado mecánicamente, se usaban para despertar a los monjes que debían hacer sonar las campanillas en los servicios nocturnos<sup>75</sup>. A pesar del rigor monástico en la disciplina del tiempo y las mejoras de los mecanismos para establecer el tiempo asociado con dicho rigor, la transición de un sistema variable de horas a uno de horas constantes, así como el desarrollo del reloj mecánico, no se originó aparentemente en los monasterios, sino en los centros urbanos de la última etapa de la Edad Media<sup>76</sup>. ¿Por qué sucedió esto? Hacia principios del siglo XIV, las comunidades urbanas de Europa occidental, que habían crecido y se beneficiaban bastante de la expansión económica de los siglos anteriores, comenzaron a usar una variedad de campanillas para regular sus actividades. La vida en la ciudad estaba cada vez más marcada por los repiqueteos de una serie de campanillas que señalaban la apertura y el cierre de numerosos mercados, e indicaban el principio y el final de la jornada de trabajo, anunciando acontecimientos, marcando el toque de queda y el momento en el que el alcohol ya no podía ser servido, alertando sobre fuego u otros peligros, etcétera<sup>77</sup>. Así pues, como en los monasterios, las ciudades habían desarrollado la necesidad de una mayor regulación del tiempo.

Sin embargo, el hecho de que el sistema de horas *constantes* surgiera en las ciudades y no en los monasterios remite a una diferencia significativa. Esa diferencia, de acuerdo con Bilfinger, tiene origen en los muy diferentes intereses convocados en relación con el mantenimiento del viejo sistema de cálculo. Es importante al respecto la relación entre la definición y el control social del tiempo con la dominación social. Bilfinger argumenta que la Iglesia podía estar interesada en medir el tiempo, pero no estaba en absoluto interesada en cambiar el viejo

---

71 Bilfinger, G., *Die mittelalterlichen Horen*, pág. 159

72 *Ibid.*, pág. 160

73 Landes, D., *Revolution in Time*, pág. 61.

74 *Ibid.* págs. 62, 69.

75 *Ibid.*, págs. 63, 67-69.

76 *Ibid.*, págs 71-76; Bilfinger, G., *Die mittelalterlichen Horen*, págs. 160-65; Le Goff, "Labor Time in the 'Crisis'", págs. 44-52.

77 Bilfinger, G., *Die mittelalterlichen Horen*, págs. 163-65.

sistema de horas variables (el *horae canonicae*), que había llegado a consolidar fuertemente su posición dominante en la sociedad europea<sup>78</sup>. Las ciudades, por otra parte, no tenían interés en mantener ese sistema y, por tanto, fueron capaces de explotar plenamente la invención del reloj mecánico introduciendo un nuevo sistema de horas<sup>79</sup>. Por lo tanto, de acuerdo con Bilfinger, el desarrollo de las horas constantes tiene su origen en la transición de una división del tiempo eclesiástica a otra secular y está relacionada con el florecimiento de una burguesía urbana<sup>80</sup>. Este argumento, en mi opinión, es inespecífico. Bilfinger da importancia a los factores que dificultaban la adopción por la Iglesia de un sistema de horas constantes y subraya la ausencia de tales reservas entre la burguesía urbana. Esto implica que el sistema de horas constantes derivó de una innovación técnica junto con la ausencia de impedimentos sociales. Sin embargo, como ya he indicado, los medios técnicos para la medición de las horas constantes existían ya antes del siglo XIV. Por ello, la mera ausencia de razones para no adoptar horas constantes no parece suficiente para explicar por qué fueron adoptadas.

David Landes ha sugerido que el sistema de horas constantes tiene su origen en la organización temporal del día "hecho por los hombres" de los habitantes de la ciudad, que son diferentes a los días "naturales" de los campesinos<sup>81</sup>. Sin embargo, las diferencias entre un contexto urbano y rural, y entre los tipos de trabajo realizados en cada uno de ellos, resultan insuficientes como explicación: después de todo, las grandes ciudades existieron en muchas partes del mundo antes del surgimiento del sistema de horas constantes en las ciudades de la Europa occidental. El mismo Landes lo hace notar en relación a China, cuya pauta de vida y trabajo en las ciudades y en el campo estaban regulados por el mismo ciclo diurno de acontecimientos naturales<sup>82</sup>. Además, la jornada de trabajo urbana en las ciudades de la Europa medieval hasta el siglo XIV que está marcada más o menos por la *horae canonicae* fue también definida en términos de tiempo variable "natural", desde el amanecer hasta el ocaso<sup>83</sup>.

Así pues, la transición de unidades de tiempo variable a unidades de tiempo constante en los centros urbanos europeos del siglo XIV no puede ser entendida adecuadamente en términos de la natural vida urbana *per se*. Se necesita más bien una razón más específica, una que pueda abordar socialmente esta transición. La diferente relación con el tiempo implicada en los dos sistemas no es sólo un problema de si la disciplina del tiempo juega un importante papel estructurando el curso de la vida y el trabajo diarios; tal disciplina, como hemos visto, era más bien una característica de la vida monástica. Por el contrario, la diferencia entre un sistema de horas variables y uno de horas constantes se expresa también en dos tipos diferentes de disciplina temporal. Aunque la clase de vida desarrollada en los monasterios medievales estaba regulada estrictamente por el tiempo, dicha regulación se efectuaba en términos de una serie de puntos de tiempo que se marcaban cuando varias actividades debían ser realizadas. Este tipo de disciplina temporal no demanda, implica o depende de unidades constantes de tiempo y es bastante diferente de un tipo de disciplina temporal en el cual las unidades de tiempo sirven como la *medida* de la actividad. Como mostraré, la transición hacia unidades constantes de tiempo debería ser especificada más bien en términos de nuevos tipos de relaciones sociales, una nueva forma social que no puede ser enteramente entendida en términos de categorías sociológicas tales como "vida campesina" y "vida urbana", y que está vinculada al tiempo abstracto.

---

78 *Ibíd.*, págs 158-60.

79 *Ibíd.*, p 163

80 *Ibíd.* pág. 158.

81 Landes, D., *Revolution in Time*, pág. 72.

82 *Ibíd.*, pág. 25.

83 Le Goff, J., "Labor Time in the 'Crisis'", pág. 44.

Jacques Le Goff, en su investigación de esta transición que describe como la transición del tiempo eclesiástico al tiempo empresarial<sup>84</sup>, o del tiempo medieval al tiempo moderno<sup>85</sup> se concentra en la proliferación de varios tipos de campanillas en las ciudades europeas medievales, especialmente en las campanillas de trabajo, que aparecieron y pronto se extendieron en las ciudades con producción textil del siglo XIV<sup>86</sup>. La base del argumento de Le Goff sugeriría brevemente que las campanillas de trabajo podrían haber jugado un importante papel en el surgimiento de un sistema de unidades constantes de tiempo, correlativamente al reloj mecánico. Las mismas campanillas de trabajo eran una expresión de una nueva forma social que había comenzado a emerger, particularmente en la industria textil medieval. Esta industria no producía principalmente para mercados locales, como la mayoría de las "industrias" medievales sino que, junto con la industria del metal, fue la primera que se ocupó de producir a gran escala para la exportación<sup>87</sup>. Los artesanos de la mayoría de industrias vendían lo que producían, pero en la industria textil había una estricta separación entre los mercaderes textiles, que distribuían la lana a los trabajadores, recogían la tela acabada y la vendían, y los trabajadores, muchos de los cuales eran "puros" asalariados, poseyendo tan sólo su capacidad de trabajo. El trabajo, generalmente, se realizaba en pequeñas salas de trabajo que pertenecían a los maestros, proveedores, tinteros y esquiladores, que poseían o alquilaban el equipo, al igual que los telares, recibían la materia prima y también los salarios de los mercaderes textiles, y supervisaban a los trabajadores contratados<sup>88</sup>. En otras palabras, el principio organizativo de la industria textil medieval fue un tipo temprano de relación capital-trabajo asalariado. Era una producción a relativa gran escala, controlada por manos privadas, con vistas al intercambio (esto es, al beneficio), basada sobre el trabajo asalariado, y ambos presupusieron y contribuyeron a la creciente monetarización de algunos sectores de la sociedad medieval. Implícita a esta manera de producir se encuentra la importancia de la productividad. El objetivo de los mercaderes, el beneficio, dependía en parte de la diferencia entre la cantidad de tejidos producidos y los salarios que pagaban esto es, de la productividad del trabajo que ellos alquilaban. Por tanto, la productividad la cual, según Landes, ha sido una categoría desconocida en China (como opuesta a "negocio")<sup>89</sup> fue constituida, al menos implícitamente, como una importante categoría social en la industria textil de la Europa medieval occidental.

La productividad del trabajo dependía, por supuesto, del grado en el que pudiera ser disciplinada y coordinada de manera regular. Esto, según Le Goff, vino a suponer una creciente causa de conflicto entre los trabajadores textiles y los empleadores como resultado de la crisis económica de finales del siglo XIII que afectó gravemente a la industria textil<sup>90</sup>. Puesto que los trabajadores eran pagados por día, el conflicto se concentró en la duración y la definición de la jornada de trabajo<sup>91</sup>. Parece que fueron los trabajadores los que, a principios del siglo XIV, demandaron inicialmente que la jornada de trabajo debía alargarse para que sus salarios se incrementasen, dado que habían descendido en su valor real a causa de la crisis. Muy rápidamente, sin embargo, los mercaderes se aprovecharon del asunto de la duración de la jornada de trabajo y trataron de sacar ventaja de ello regulándolo más estrechamente<sup>92</sup>. Fue en

---

84 Le Goff, J., "Merchant's Time", pág. 29-42.

85 Le Goff, J., "Labor Time in the 'Crisis'" pág. 43-52.

86 *Ibíd.* págs 47-48. David Landes también se centra en la significación de las campanas de trabajo: ver *Revolution in Time*, págs. 72-76.

87 Le Goff, J., "Labor Time in the 'Crisis'", pág. 44.

88 *Ibíd.*, págs. 92, 96, 97.

89 Landes, D., *Revolution in Time*, págs. 25.

90 Le Goff, J., "Labor Time in the 'Crisis'" pág. 45-46.

91 Landes, D., *Revolution in Time*, págs. 73-74.

92 Le Goff, J., "Labor Time in the 'Crisis'" pág. 45.

este período cuando, según Le Goff, las campanillas de trabajo, que establecían públicamente el comienzo y el fin de la jornada de trabajo, y también los intervalos para comidas, se extendieron a lo largo de todas las ciudades de producción textil de Europa<sup>93</sup>. Una de sus funciones primarias fue la de coordinar el tiempo de trabajo de un gran número de trabajadores. Las ciudades productoras de textil de Flandes de aquel tiempo eran como enormes industrias. Sus calles se llenaban por la mañana de cientos de trabajadores de camino a sus lugares de trabajo, donde iniciaban o concluían su trabajo con el aviso de una campana de trabajo municipal<sup>94</sup>.

Igualmente importante, las campanas de trabajo marcaron un período de tiempo la jornada de trabajo que previamente había sido determinado de manera "natural" por el amanecer y el ocaso. Las demandas de los trabajadores por un día de trabajo más largo (esto es, más largo que el período del "día"), implicó enseguida la pérdida de su ligazón con el tiempo "natural" y el surgimiento de una medida diferente de duración. Para ser más exactos, esto no significó que un sistema de horas estándar, equivalentes, fuera introducido inmediatamente. Hubo un período de transición durante el cual no está claro si las horas de la jornada de trabajo continuaban siendo las viejas horas variables, que cambiaban con las estaciones, o si fueron estandarizadas inicialmente según la duración del verano y del invierno<sup>95</sup>. Aún así, podría argumentarse que el paso hacia unidades de tiempo iguales fue potencialmente presentado una vez que la jornada de trabajo regularizada y estandarizada se constituyó históricamente no limitándose ya directamente al ciclo diurno. La jornada de trabajo llegó a ser definida en términos de una temporalidad que no era ya una variable dependiente de una variación estacional o de la longitud de la luz del día y de la noche. Esta es la significación del hecho de que el tema central de los problemas de los trabajadores del siglo XIV fuese la duración de la jornada de trabajo<sup>96</sup>. La duración de la jornada de trabajo no es un problema cuando es determinada "naturalmente" por el amanecer y el ocaso. Que empezara a ser un problema y que éste estuviera determinado por el resultado de las luchas más que por la tradición implica una transformación del carácter social de la temporalidad. Como Anthony Giddens remarca, la lucha por la duración de la jornada laboral no sólo es "la expresión más directa de un conflicto de clase en la economía capitalista"<sup>97</sup>, sino que expresa también y contribuye a la constitución social del tiempo como una medida abstracta de actividad.

La temporalidad como medida de la actividad es diferente de la temporalidad medida por los acontecimientos. Su implicación es un tipo de tiempo uniforme. El sistema de las campanas de trabajo, como hemos visto, se desarrolló en un contexto de producción a gran escala para la exportación, producción basada en trabajo asalariado. Ello evidencia el surgimiento histórico de una relación *de facto* entre los niveles de salarios y el *resultado* del trabajo medido temporalmente lo cual, a su vez, implica la noción de productividad y la de resultado del trabajo por unidad de tiempo. En otras palabras, con el surgimiento de tempranas clases de relaciones sociales capitalistas en las comunidades urbanas productoras de textiles en la Europa occidental, emergió un tipo de tiempo que fue la medida de, y eventualmente una norma apremiante para, la actividad. Dicho tiempo es divisible en unidades constantes, y dentro de una red social constituida por la emergente forma mercancía, tales unidades son también significantes socialmente.

---

93 *Ibíd.*

94 Eleonora Carus-Wilson, "The Woolen Industry," en M. Postan and E. E. Rich, eds., *The Cambridge Economic History of Europe* (Cambridge, 1952), vol. 2, pág. 386.

95 Sylvia Thrupp, "Medieval Industry 100-1500," en Carlo M. Cipolla, ed., *The Fontana Economic History of Europe* (Glasgow, 1972), vol. 1, pág. 255.

96 Le Goff, J., "Labor Time in the 'Crisis'" pág. 47.

97 Anthony Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism* (London and Basing store, 1981), pág. 120.

Así pues, estoy sugiriendo que la emergencia de semejante nueva clase de tiempo estuvo relacionada con el desarrollo de la forma mercancía de las relaciones sociales. Tuvo su arraigo no sólo en el ámbito de la producción de mercancías, sino también en el de su circulación. Con la organización de redes comerciales en el Mediterráneo y la región dominada por la Liga Hanseática creció el interés por el tiempo como medida. Esto sucedió por la importante cuestión de la duración del trabajo en la producción y por factores tales como la duración de un viaje comercial o la fluctuación de los precios en el curso de una transacción comercial, hechos que vinieron a ser importantes objetos de medida<sup>98</sup>.

Fue dentro de este contexto social donde los relojes mecánicos se desarrollaron en Europa occidental. La introducción de relojes sonoros situados en torres y pertenecientes a los municipios (no a la Iglesia) ocurrió poco después de que el sistema de campanas de trabajo fuera introducido, extendiéndose rápidamente por todas las áreas urbanizadas más grandes de Europa en el segundo cuarto del siglo XIV<sup>99</sup>. Los relojes mecánicos, ciertamente, contribuyeron a la expansión de un sistema de horas constante: al final del siglo XIV, la hora de 60 minutos se había establecido firmemente en la mayoría de las áreas urbanizadas de Europa occidental, sustituyendo al día como unidad fundamental de la jornada de trabajo<sup>100</sup>. Sin embargo, esta explicación ha sugerido que los orígenes de tal sistema temporal y la eventual emergencia de una concepción matemática del tiempo abstracto no pueden ser atribuidos a la invención y la expansión del reloj mecánico. Por el contrario, este invento técnico en sí mismo, tanto como la concepción de tiempo abstracto, han de ser entendidos en términos de una constitución "práctica" de ese tiempo, esto es, con referencia a un tipo emergente de relaciones sociales que crearon unidades de tiempo constantes y, por tanto, al tiempo abstracto como socialmente "real" y de pleno significado<sup>101</sup>. Como señala A.C. Crombie, "Cuando el reloj mecánico de Henri de Vick's, dividido en 24 horas iguales, fue instalado en el Palacio Real de París en 1370, el tiempo de la vida práctica estaba en camino de convertirse en unidades de tiempo matemático abstracto en una escala que pertenece al mundo de la ciencia"<sup>102</sup>.

Aunque el tiempo abstracto surgió socialmente en la tardía Edad Media, no llegó a generalizarse hasta mucho después. No sólo la vida rural siguió gobernada por el ritmo de las estaciones, sino que también en las ciudades el tiempo abstracto intervenía directamente tan sólo sobre las vidas de los mercaderes y de un número relativamente pequeño de asalariados. Además, ese tiempo abstracto continuó siendo un tiempo local durante siglos. El que grandes áreas compartan el mismo tiempo es un progreso bastante reciente<sup>103</sup>. Incluso la hora cero, el comienzo del día, varió ampliamente después de la expansión del reloj mecánico, hasta que finalmente se estandarizó como la medianoche, esto es, en un punto de tiempo "abstracto", independiente de transiciones perceptibles entre amanecer u ocaso. Fue la estandarización de esta abstracta hora cero lo que completó la creación de lo que Bilfinger denomina el "día burgués."<sup>104</sup>

---

98 Le Goff, J., "Merchant's Time," pág. 35; Kazimierz Piesowicz, "Lebensrhythmus und Zeitrechnung in der vorindustriellen und in der industriellen Gesellschaft," *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 31, n° 8 (1980), pág. 477.

99 Le Goff, J., "Labor Time in the 'Crisis'" pág. 49.

100 *Ibid.*

101 David Landes, por ejemplo, parece haber encontrado el cambio de las unidades de tiempo en el reloj mecánico mismo. Véase *Revolution in Time*, págs. 75-78.

102 A. C. Crombie, "Quantification in Medieval Physics," in Sylvia Thrupp, ed., *Change in Medieval Society* (New York, 1964), pág. 201. E. P. Thompson también señala que la temporalidad del trabajo precedió a la difusión del reloj: véase "Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism." pág. 61.

103 Le Goff, J., "Labor Time in the 'Crisis'" pág. 49.

104 Bilfinger, G., *Der bürgerliche Tag* (Stuttgart, 1988), págs 226-31, citado en Kazimierz Piesowicz, "Lebensrhythmus und Zeitrechnung in der vorindustriellen und in der industriellen Gesellschaft", pág. 479.

El "progreso" del tiempo abstracto como una forma dominante de tiempo está muy ligada al "progreso" del capitalismo como forma de vida. De manera progresiva fue prevaleciendo en la medida en que la forma mercancía vino a convertirse en la forma dominante de estructuración de la vida social en el transcurso de los siguientes siglos. Fue sólo en el siglo XVII cuando el invento de Huygens de un reloj de péndulo hizo del reloj mecánico un instrumento de medida eficaz, así como el momento en que la noción de tiempo matemático abstracto fue explícitamente formulada. Sin embargo, los cambios a comienzos del siglo XIV que he señalado tendrán importantes ramificaciones posteriormente. La igualdad y divisibilidad en unidades constantes de tiempo abstraídas de la realidad sensual de la luz, la oscuridad y las estaciones, se constituyó como la característica de la vida urbana cotidiana (aún cuando no afectara a todos los habitantes de la ciudad por igual), como también lo hizo la igualdad y divisibilidad relativa del valor, expresada en la forma dinero, que es una abstracción de la realidad sensorial de los diferentes productos. Estos momentos insertos en la creciente abstracción y cuantificación de los objetos cotidianos de hecho, de varios aspectos de la vida cotidiana en sí misma desempeñaron probablemente un importante papel en la cambiante conciencia social. Esto es sugerido, por ejemplo, por la nueva significación acordada al tiempo, por la creciente importancia de la aritmética en la Europa del siglo XIV<sup>105</sup> y por los comienzos de la ciencia moderna de la mecánica con el desarrollo de la teoría del ímpetu por parte de la Escuela de París<sup>106</sup>.

La forma de tiempo abstracta asociada a la nueva estructura de las relaciones sociales expresa también un nuevo modo de dominación. El nuevo tiempo proclamado por las torres-reloj que se erigían frecuentemente frente a los campanarios de las iglesias era el tiempo ligado a un nuevo orden social, dominado por la burguesía, que no controlaba tan sólo política y socialmente las ciudades, sino que comenzaba también a pujar por la hegemonía cultural lejos de la Iglesia<sup>107</sup>. Al contrario que el tiempo concreto de la Iglesia, un tipo de temporalidad controlado abiertamente por una institución social, el tiempo abstracto, como los otros aspectos de la dominación en la sociedad capitalista, es "objetivo". Resultaría, no obstante, un error enfocar dicha "objetividad" como un mero velo que disfraza los intereses particulares, concretos, de la burguesía. Como las otras formas sociales categoriales investigadas en este libro, el tiempo abstracto es una forma que emergió históricamente con el desarrollo de la dominación de la burguesía y que sirvió a los intereses de esta clase, pero que también ayudó a

---

105 Landes señala este aspecto, pero se concentra sólo en la igualdad del tiempo, que fundamenta en el reloj mecánico (Véase *Revolution in Time*, págs. 77-78). Así, pasa por encima del resto de dimensiones del surgimiento de la forma mercancía. He sugerido otras implicaciones del análisis categorial de Marx de una teoría socio-histórica del conocimiento. La consideración de la relación entre clases de relaciones sociales y clases de subjetividad no necesita estar limitada a las formas de pensamiento, sino que puede extenderse a otras dimensiones de la subjetividad y a los cambios históricos de los modos de subjetividad. Los efectos de los procesos de abstracción y cuantificación abstracta como procesos cotidianos y los de las formas relacionadas de racionalidad que se hicieron dominantes con el creciente dominio de la forma mercancía, podrían también, por ejemplo, examinarse en relación al tipo de escolarización y a las determinaciones cambiantes de la infancia que surgieron a principios del período moderno (Véase Philippe Aries, *Centuries of Childhood* [Nueva York, 1962]). Las dimensiones adicionales de los cambios históricos de la subjetividad que podrían examinarse haciendo referencia a un análisis categorial de la civilización capitalista, incluyen los cambios psíquicos y de hábitos sociales ocurridos en el mismo período, como el descenso del umbral de la vergüenza descrito por Norbert Elias en *The Civilizing Process* [Nueva York, 1982] o aquellos que acompañan a la tesis de Marcuse de que el principio de actuación es la forma histórica específica del principio de realidad en la sociedad capitalista. (*Eros and civilization*, Nueva York, 1962). En general me parece que una teoría de las formas sociales podría ser útil de cara a abordar la constitución social e histórica de la subjetividad en el nivel de las estructuras psíquicas y de las formas tácitas de estar en el mundo, así como de las formas de pensamiento.

106 Le Goff, J., "Labor Time in the 'Crisis' ", pág. 50.

107 Le Goff, J., *ibid.*, pág. 46; Bilfinger, G., *Die mittelalterlichen Horen*, págs. 142, 160-63; Gurevich, A., "Time as a Problem of Cultural History", pág. 241.

constituir históricamente esos mismos intereses (incluida, de hecho, la categoría misma de "interés"), expresando un modo de dominación que va más allá de la dominación de clase. Estas formas sociales temporales, tal y como mostraré, cobran vida por sí mismas y resultan obligatorias para todos los miembros de la sociedad capitalista si bien de tal manera que beneficia materialmente a la clase burguesa. Aunque socialmente constituido, el tiempo en el capitalismo ejerce un tipo de obligación abstracta. Como Aaron Gurevich apunta:

La ciudad se ha convertido en la dueña de su propio tiempo (...) en el sentido de que el tiempo ha sido arrebatado del control de la Iglesia. Pero también es cierto que fue precisamente en la ciudad donde el hombre ha dejado de ser el dueño del tiempo, pues el tiempo, siendo libre de correr con independencia de los hombres y los acontecimientos, establece su tiranía, a la cual los hombres están constreñidos a someterse.<sup>108</sup>

La tiranía del tiempo en la sociedad capitalista es una dimensión central del análisis categorial marxiano. En mi previa consideración de la categoría de tiempo de trabajo socialmente necesario he mostrado que dicha categoría no describe simplemente el tiempo invertido en la producción de una mercancía particular, sino que se trata más bien de una categoría que, en virtud de un proceso de mediación social general, determina la cantidad de tiempo que los productores *deben* invertir si aspiran a recibir el valor completo de su tiempo de trabajo. En otras palabras, como resultado de una mediación social general, el gasto de tiempo de trabajo se transforma en una norma temporal que no sólo es una forma abstracta, sino que permanece sobre y determina la acción individual. Justo cuando el trabajo se transforma de acción de los individuos en principio alienado general de la totalidad en la cual los individuos están subsumidos, el gasto de tiempo se transforma de un resultado *de* la actividad a una medida normativa *para* la actividad. Aunque, como veremos, la magnitud del tiempo de trabajo socialmente necesario es una variable dependiente de la sociedad como totalidad, se trata de una variable independiente desde el punto de vista de la actividad individual. Este proceso por el cual lo concreto, variable dependiente de la actividad humana, se convierte en abstracto, en variable independiente que gobierna esa actividad, es real y no simplemente ilusorio. Resulta intrínseco al proceso de constitución social alienado efectuado por el trabajo.

He sugerido que este tipo de alienación temporal implica una transformación de la naturaleza misma del tiempo. No sólo el tiempo de trabajo socialmente necesario se constituye como una norma temporal "objetiva" que ejerce una constrictión externa sobre los productores, sino que el tiempo mismo se constituye como absoluto y abstracto. La cantidad de tiempo que determina la magnitud del valor de una única mercancía es una variable dependiente. El tiempo mismo, no obstante, se vuelve independiente de la actividad ya sea individual, social o natural. Se convierte en una variable independiente medida en unidades convencionales, constantes, continuas, conmensurables e intercambiables (horas, minutos, segundos), lo que sirve como medida absoluta del movimiento y del trabajo en tanto que gasto. Acontecimientos y acción, en general, trabajo y producción, en particular, ahora tienen lugar dentro de, y están determinados por, el tiempo, un tiempo que se ha vuelto abstracto, absoluto y homogéneo<sup>109</sup>.

---

108 Gurevich, A., "Time as a Problem of Cultural History", pág. 242. Ver también Guy Debord, *Society of the Spectacle* (Detroit, 1983).

109 Lukács también analizó el tiempo abstracto como un producto de la sociedad capitalista. Consideró tal tiempo como de carácter esencialmente espacial: "Cuando el tiempo pierde su naturaleza cualitativa, variable, flotante y se congela en un *continuum* estrictamente delimitado y cuantificable lleno de "cosas" cuantificables (...). En resumen, se convierte en espacio" (*History an Class Consciousness*, trad. Rodney Livingstone [Londres, 1971], pág. 90). El problema del análisis de Lukács es que opone la cualidad estática del tiempo abstracto al proceso histórico, como si este último, en y por sí mismo, representase la realidad de la sociedad no capitalista. Sin

La dominación temporal constituida por la formas mercancía y la forma capital no se restringe al proceso de producción, sino que se extiende a todas las áreas de la vida. Giddens escribe:

La mercantilización del tiempo (...) porta la llave de la más profunda transformación de la vida cotidiana que haya traído consigo la emergencia del capitalismo. Esto hace referencia tanto al fenómeno central de la organización del proceso de producción, como al "puesto de trabajo", pero también a las texturas íntimas relativas a cómo la vida social cotidiana es experimentada.<sup>110</sup>

En este libro no voy a desarrollar los efectos de esta dominación temporal sobre la textura de la experiencia vital cotidiana<sup>111</sup>. No obstante, discutiré más adelante algunas de las implicaciones socio-epistemológicas para nuestra investigación de la temporalidad. En la Tercera Parte volveré sobre la cuestión de la constitución social del tiempo en la sociedad capitalista, investigando la dualidad temporal en las formas sociales subyacentes del capitalismo y, sobre esta base, perfilaré la concepción de la historia implicada en la teoría categorial de Marx.

La oposición entre tiempo abstracto y concreto se solapa, sin resultar completamente idéntica, con la oposición entre el tiempo en la sociedad capitalista y el tiempo en las sociedades precapitalistas. La emergencia del capitalismo supone, sin duda, la superposición del tiempo abstracto sobre antiguos tipos de tiempo concreto. E. P. Thompson, por ejemplo, describe la dominación de una notación del tiempo vinculada a las tareas en las sociedades preindustriales y su sustitución por el cronometraje del trabajo ligado al desarrollo del capitalismo industrial<sup>112</sup>. En el primer caso el tiempo se mide por el trabajo, mientras que en el último es el tiempo quien mide el trabajo. He decidido hablar en términos de tiempo concreto y abstracto en vista a enfatizar que son dos tipos diferentes de tiempo los implicados, más que únicamente dos modos diferentes de medir el tiempo. Más aún, como elaboraré en el Capítulo 8, el tiempo abstracto no es la única clase de tiempo constituida en la sociedad capitalista, sino que también se constituye una peculiar forma de tiempo concreto. Veremos que la dialéctica del desarrollo capitalista es, en cierto sentido, una dialéctica entre dos clases de tiempo

---

embargo, como discutiré en la Tercera Parte, el capitalismo se caracteriza no sólo por un tiempo abstracto inmutable, sino también por una dinámica histórica más allá del control humano. Un proceso histórico semejante no puede ser opuesto al capitalismo. La posición de Lukács indica hasta qué punto su comprensión de la categoría de capital resulta inadecuada y se conecta con su identificación del sujeto-objeto idéntico de Hegel con el proletariado.

110 Giddens, A., *A Contemporary Critique*, pág. 131.

111 David Gross, siguiendo a Lukács en algunos aspectos, considera los efectos del tiempo abstracto en la vida cotidiana en términos de "espacialización del pensamiento y la experiencia", por lo cual entiende "la tendencia a condensar relaciones temporales (...) en relaciones espaciales" ("Space, Time and Modern Culture", *Telos* 50 [Winter 1981-82], pág. 59). Gross valora las consecuencias sociales de esa "espacialización" como extremadamente negativas, suponiendo la pérdida de la memoria histórica y la destrucción progresiva de las posibilidades de crítica social en la sociedad contemporánea (págs. 65-71). La descripción crítica de Gross es iluminadora pero no fundamenta la constitución histórica de la "espacialización" en formas de las relaciones sociales características del capitalismo. En vez de ello, puesto que entiende estas relaciones únicamente como relaciones de clase, intenta fundamentar la espacialización en el desarrollo de la organización y la tecnología *per se* (pág. 65), y en el interés de elites emergentes (pág. 72). No obstante, como he tratado de mostrar, considerar únicamente las primeras, sin referencia a las formas de las relaciones sociales, no es suficiente. No puede, por ejemplo, dar cuenta adecuadamente de los orígenes del tiempo abstracto. Más aún, el recurso a considerar los intereses de los estratos dirigentes no pueden explicar la génesis, la naturaleza y la eficacia social de formas que tanto pueden constituir, como servir a dichos intereses.

112 Thompson, E.P., "Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism", págs. 58-61.



constituidas en la sociedad capitalista y, por tanto, no puede ser adecuadamente entendida en términos de la sustitución de todo tipo de tiempo concreto por el tiempo abstracto.

### **Tipos de mediación social y modalidades de conciencia**

En mi interpretación, la determinación de la magnitud del valor de Marx, implica que el tiempo como variable independiente, el tiempo homogéneo, absolutamente matemático que ha venido organizando la mayor parte de la vida social en nuestra sociedad, ha sido socialmente constituido. Este intento por relacionar el tiempo abstracto matemático, así como su concepto, con la forma de las relaciones sociales determinada por la producción de mercancías, es un ejemplo de la teoría socio-histórica del conocimiento y de la subjetividad presentada en esta obra, la cual analiza a ambas, la objetividad y subjetividad sociales, como socialmente constituidas por prácticas específicamente estructuradas históricamente. Una teoría semejante transforma el clásico problema epistemológico de la relación sujeto-objeto y conlleva una reconceptualización y una crítica de los términos mismos del problema

La noción de constitución por el sujeto del objeto del conocimiento es central para el "giro copernicano" operado por Kant desde el examen del objeto a la consideración de las condiciones subjetivas del conocimiento, condiciones que él acomete tras dilucidar las antinomias generadas por la problemática sujeto-objeto, tal y como ésta se concebía clásicamente. La concepción de Kant de esa constitución es una concepción en términos del papel constituyente del sujeto. Argumentando que la realidad en sí misma, el *nómeno*, no es alcanzable por el conocimiento humano, Kant mantiene que nuestro conocimiento de las cosas está en función de categorías transcendentales *a priori* a través de las cuales se organiza la percepción. Esto es, en la medida en que nuestro conocimiento y percepción están organizados por tales categorías subjetivas, nosotros co-constituimos los fenómenos que percibimos. Este proceso de constitución, no obstante, no está en función de la acción y no se refiere al objeto, sino que depende más bien de las estructuras subjetivas del entendimiento. De acuerdo con Kant, tiempo y espacio son tales categorías transcendentales *a priori*.

Hegel, criticando a Kant, afirma que su epistemología desemboca en un dilema: se requiere el conocimiento de las facultades cognitivas como una precondition del conocimiento<sup>113</sup>. Empleando una teoría diferente de la constitución por el sujeto del objeto de conocimiento, Hegel trata de superar la dicotomía sujeto-objeto demostrando su conexión intrínseca. Ya he discutido cómo trata toda la realidad, incluida la naturaleza, como constituida por la práctica en tanto que externalización, producto y expresión del Sujeto del mundo histórico: el *Geist*, en su despliegue, constituye la realidad objetiva como una determinada objetivación de sí mismo, la cual, a su vez, afecta reflexivamente a determinados desarrollos en su conciencia de sí. El *Geist*, en otras palabras, se constituye a sí mismo en el proceso de constitución de la realidad objetiva: es el sujeto-objeto idéntico. Según Hegel, las categorías adecuadas no expresan las formas subjetivas del conocimiento finito y las apariencias de las cosas, como Kant pensaba; sino que, por el contrario, captan la identidad del sujeto-objeto en tanto que estructuras de un conocimiento absoluto. El Absoluto es la totalidad de las categorías subjetivo-objetivas, se expresa a sí mismo e impera en las conciencias individuales. La noción de Hegel de la identidad sujeto-objeto es central en su intento de solucionar el problema epistemológico de la relación posible entre sujeto y objeto, conciencia y realidad, con una teoría de la constitución de la objetividad y la subjetividad que evitase el dilema de tener que conocer las facultades cognitivas antes de conocer.

Marx trata también de establecer las conexiones intrínsecas entre objetividad y subjetividad por medio de una teoría de su constitución a través de la práctica. No obstante, el universo así

---

113 Ver Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, trad. Jeremy Shapiro (Boston, 1971). pag. 7.

constituido es un universo social. Al contrario que Hegel, Marx rechaza la idea de un conocimiento absoluto y niega esa naturaleza al ya constituido. La teoría de Marx de la constitución del conocimiento mediante la práctica es social, pero no en el sentido de que sea una teoría de la constitución de un mundo de objetividad social por un Sujeto humano histórico. Se trata más bien de una teoría de la manera por la cual los seres humanos constituyen estructuras de mediación social que, a su vez, constituyen determinados tipos de prácticas sociales. Por lo tanto, como ya hemos visto, aunque Marx señala que lo que Hegel identificaba con el Sujeto histórico es decir, un sujeto-objeto idéntico era la existencia del capitalismo, Marx identificaba éste como la forma de las relaciones sociales alienadas expresada en la categoría de capital, más que con un sujeto humano, ya sea éste individual o colectivo. Por ello, desplaza el problema del conocimiento de la posible correlación entre la "realidad objetiva" y la percepción y el pensamiento del sujeto individual o supra-individual, hacia la consideración de la constitución de las formas sociales. Su aproximación analiza la objetividad y la subjetividad sociales no como dos ámbitos ontológicamente diferenciados que debieran relacionarse entre sí, sino como dimensiones intrínsecamente relacionadas de los modos de vida social aprehendidos por sus categorías. Transformando las maneras en las cuales la práctica constituida y constituyente es entendida, este desplazamiento de la mirada transforma el problema del conocimiento en un problema de teoría social.

He mostrado, por ejemplo, que la determinación de Marx de la magnitud del valor implica una teoría socio-histórica de la emergencia del tiempo matemático absoluto como realidad social y como concepción. En otras palabras, esta aproximación trata implícitamente como constituido socialmente el nivel del preconocimiento estructurado que Kant interpreta como condiciones trascendentales *a priori* del conocimiento<sup>114</sup>. La teoría de Marx de la constitución social del conocimiento trata de superar lo que Hegel identificaba como el dilema circular de la epistemología trascendental de Kant que uno deba conocer (las facultades cognitivas) como precondition del conocimiento sin, no obstante, tomar como recurso la noción hegeliana de conocimiento absoluto. La teoría de Marx analiza implícitamente como sociales las condiciones del autoconocimiento (esto es, en orden a saber explícitamente uno debe de haber sabido ya). Capta este preconocimiento como una estructura preconsciente de la conciencia formada socialmente, no planteándola ni como universal, como *a priori* trascendental, ni como basada en lo que se supone un conocimiento absoluto. Esta teoría sociohistórica del conocimiento no se limita a examinar las determinaciones históricas y sociales de las condiciones subjetivas de la percepción y del saber. Aunque la teórica crítica de Marx rechaza la posibilidad del conocimiento absoluto, tampoco implica una especie de epistemología kantiana relativizada social e históricamente ya que trata de captar la constitución de las formas de la objetividad social en paralelo a sus formas correlativas de subjetividad.

La crítica marxiana, pues, no implica una teoría del conocimiento en el sentido propio del término sino, más bien, una teoría de la constitución de formas sociales, históricamente específicas, que son simultáneamente formas de la objetividad y la subjetividad social. Dentro del marco de una teoría semejante, las categorías de aprehensión del mundo y las normas para la acción pueden considerarse como conectadas entre sí, ya que ambas, en definitiva, se enraízan en la estructura de las relaciones sociales. En la teoría de Marx, esta interpretación sugiere que dicha epistemología se convierte en una epistemología radicalmente social<sup>115</sup>.

---

114 Jacques Le Goff plantea también un argumento similar a propósito de la constitución social del espacio tridimensional. Ver "Merchant's Time", p. 36.

115 Esta interpretación de las implicaciones epistemológicas de la teoría de Marx difiere de la de Habermas, tal y como la he resumido en el Capítulo 6. En un nivel más general, mi interpretación de las categorías marxianas como expresiones de la conexión intrínseca de las formas históricas del ser y la conciencia sociales separan implícitamente la validación objetiva de cualquier noción de absoluto y la relativizan históricamente. No obstante, dado que esta posición relativiza las dimensiones objetivas tanto como las subjetivas, rechaza la noción de una

El despliegue de las formas sociales captadas categorialmente en *El Capital* de Marx es la elaboración completa de la teoría de la práctica social que ya había señalado más tempranamente, en las "Tesis sobre Feuerbach" de modo más temprano:

La falla fundamental de todo el materialismo previo (...) reside en que sólo capta la cosa [Gegenstand], la realidad, lo sensible, bajo la forma del *objeto* [Objekt], o de la su *contemplación* [Anschauung], no como *actividad humana sensorial*, como práctica [Praxis]; no de un modo subjetivo.

El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva [gegenständliche] no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Toda la vida social es esencialmente *práctica*<sup>16</sup>

La crítica madura de Marx analiza la relación entre objetividad y subjetividad en términos de las estructuras de mediación social, entre tipos determinados de prácticas sociales constituidas y constitutivas. La "praxis" a la que Marx se refiere, como debería estar ya claro, no es únicamente la práctica revolucionaria sino la práctica como actividad socialmente constituida. El trabajo constituye las formas de la vida social captadas por las categorías de la crítica de Marx. No obstante, esta práctica socialmente constituida no puede entenderse adecuadamente en términos del trabajo en sí, esto es, como trabajo concreto en general. No es el trabajo concreto en solitario el que crea el mundo que Marx analiza, sino la cualidad mediadora del trabajo, la cual constituye relaciones sociales alienadas caracterizadas por la antinomia entre una dimensión abstracta, general y objetiva; y una dimensión concreta, particular, que incluso se objetiva a sí misma en productos. Esta dualidad da nacimiento a una especie de campo unificado del ser social en el capitalismo. Según Marx, un sujeto-objeto idéntico (capital) existe como Sujeto histórico totalizante y puede ser desplegado a partir de una categoría simple dado que las dos dimensiones de la vida social las relaciones entre las personas y las relaciones entre las personas y la naturaleza se combinan en el capitalismo puesto que ambas están mediadas por el trabajo. Esta combinación moldea tanto la forma de la

---

oposición entre una relatividad histórica y una validación objetiva. El criterio para esta última es una validación social, más que absoluta. De este modo, Marx puede decir que "formas semejantes constituyen precisamente las categorías de la economía burguesa. Se trata de formas del pensar socialmente válidas, y por tanto objetivas, para las relaciones de producción que caracterizan ese modo de producción históricamente determinado: la producción de mercancías" (*Capital*, vol I, pág. 169 [93] traducción corregida).

La cuestión de los estándares por lo que aquello que existe puede ser criticado no podemos tratarla completamente aquí. Debería estar claro, no obstante, que en la aproximación de Marx, la fuente y los estándares de la crítica deben estar también en función de las formas existentes de la realidad social. Puede argumentarse que una comprensión de la relatividad histórica que implicara que "todo vale" se encuentra, ella misma, ligada a la asunción de que la validación objetiva requeriría una fundamentación absoluta. En este sentido, la oposición de ambos puede concebirse como similar a la del racionalismo abstracto y el escepticismo. En ambos casos, el giro hacia la teoría social ilumina la relación intrínseca entre los términos de la oposición, indica que en ellos no se agota el universo de posibilidades y transforma los términos del problema. Para una crítica poderosa de los supuestos que subyacen tras tales oposiciones abstractas diferente de, pero consonante con, la crítica sugerida en este trabajo, ver Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trad. G.E.M. Anscombe (New York, 1958). El problema para la teoría social de los estándares de la crítica es, desde luego, complicado. No obstante, la aproximación marxiana ofrece la posibilidad de una autorreflexión de la teoría epistemológicamente consistente, que de esa manera evita los escollos que suponen esas modalidades de pensamiento social crítico que presumen ver la sociedad con una serie de estándares ajenos a su propio universo social no pudiendo, por ende, explicarse a sí mismas. Por el contrario, la aproximación marxiana implica que el intento de fundamentar la crítica en reinos extra-sociales e inmutables (como, por ejemplo, en la tradición clásica de la teoría de la Ley Natural) puede, ella misma, analizarse en términos de formas sociales que se presentan a sí mismas como no sociales y transhistóricas. 116 Marx, K., "Theses on Feuerbach" en Karl Marx y Frederick Engels, *Collected Works*, vol. 5: Marx and Engels: 1845-1847 (New York, 1976), pp. 3-5 [665-667].

producción como la forma de las relaciones sociales, vinculándolas intrínsecamente. Que las categorías de la crítica a la economía política de Marx expresen ambas dimensiones de la vida social en una simple forma unificada (la cual es, con todo, intrínsecamente contradictoria) resulta de esta combinación real.

Así pues, la teoría madura de Marx de la práctica social en el capitalismo es una teoría de la constitución por el trabajo de formas sociales que median las relaciones entre las personas y de cada uno con la naturaleza; y que resultan, a la par, formas del ser y de la conciencia. Se trata de una teoría de la constitución sociohistórica de tipos de práctica social determinados y estructurados, así como de los conocimientos sociales, las normas y las necesidades que conforman la acción. Aunque las formas sociales que Marx analiza están constituidas por prácticas sociales, no pueden ser captadas únicamente al nivel de la interacción inmediata. La teoría de la práctica de Marx es una teoría de la constitución y la posible transformación de las formas de mediación social.

Esta interpretación de la teoría de Marx modifica el problema tradicional de la relación entre trabajo y pensamiento reformulándolo en los términos de la relación entre las formas de las relaciones sociales mediadas por el trabajo y las modalidades de pensamiento, más que entre trabajo concreto y pensamiento. He argumentado que, en el análisis de Marx, dado que la constitución social no depende únicamente del trabajo concreto, la constitución de la conciencia por la práctica social no debería ser comprendida únicamente en términos de interacciones, mediadas por el trabajo, entre sujetos individuales o grupos sociales con su medio natural. Esto se aplica incluso a las concepciones sobre la realidad natural: no es que hayan triunfado pragmáticamente, meramente a partir de los conflictos con la naturaleza y sus transformaciones, sino que, como ya hemos tratado de indicar, están también enraizadas en el carácter de determinadas formas sociales que estructuran esas interacciones con la naturaleza. En otras palabras, el trabajo como actividad productiva, en sí y por sí mismo, no otorga significado alguno. Como ya he argumentado, el trabajo adquiere incluso su significado más bien de las relaciones sociales en las cuales está inserto. Cuando estas relaciones sociales están constituidas por el trabajo mismo, el trabajo existe en forma "secular" y puede ser analizado como acción instrumental.

La noción de que el trabajo es socialmente constitutivo no se basa en una reducción, por parte de Marx, de la praxis social al trabajo, en tanto que producción material por la cual la interacción de la humanidad con la naturaleza se convertiría en el paradigma de la interacción<sup>117</sup>. Este hubiera sido el caso si Marx hubiese entendido la praxis en términos de "trabajo". Sin embargo, la concepción del trabajo de Marx en sus obras de madurez como una práctica socialmente constituyente está ligada a sus análisis sobre la mediación del trabajo sobre dimensiones de la vida social que, en otras sociedades, no están medidos de igual forma. De acuerdo con Marx, este análisis es la condición *sine qua non* para una adecuada comprensión crítica de la especificidad de las formas de las relaciones sociales, de la producción y de la conciencia, en las formaciones sociales capitalistas. La combinación anteriormente mencionada de las dos dimensiones de la vida social en el capitalismo permite a Marx analizar la constitución social en términos de un tipo de práctica (el trabajo) e investigar la relación intrínseca entre la objetividad y la subjetividad social en términos de una única serie de categorías relativas a prácticas estructuradas. Es concebible que, en otra sociedad donde la producción y las relaciones sociales no estén constituidas como un ámbito totalizante de objetividad social por un único principio estructurante, la noción de una única clase de práctica constituyente se viese modificada y la relación entre modalidades de conciencia y formas del ser social pudiesen ser captadas de maneras diferentes.

---

117 Albrecht Wellmer formula esta crítica en su ensayo, "Communication and Emancipation: Reflections on the Linguistic Turn in Critical Theory" en John O'Neill, ed., *On Critical Theory* (New York, 1976), págs. 232-33.

Jürgen Habermas y Alfred Schmidt también han argumentado que el análisis de Marx implica una teoría de la constitución de la objetividad y la subjetividad social. Aunque ellos evalúan la teoría de Marx de la constitución práctica de manera muy diferente, ambos consideran este proceso de constitución únicamente en términos de "trabajo", esto es, en términos de la transformación de la naturaleza física externa y, reflexivamente, de los seres humanos mismos, como resultado del trabajo concreto<sup>118</sup>.

La noción tradicional, erróneamente atribuida a Marx, de que el trabajo es socialmente constituyente únicamente en virtud de su función como actividad productiva puede ser ella misma explicada por la crítica marxiana en términos de la especificidad de las formas sociales en el capitalismo. Como hemos visto, aunque el trabajo determinado por la mercancía esté caracterizado por una dimensión peculiar, históricamente específica, tanto el teórico como el actor social pueden concebirlo como "trabajo". Esto es también cierto para la dimensión epistemológica del trabajo en tanto que práctica social. Ya he mantenido, por ejemplo, que dos momentos de las relaciones humanas con la naturaleza deben ser distinguidos: la transformación de la naturaleza, los materiales y el medio como resultado del trabajo social; y las concepciones de la gente sobre el carácter de la realidad natural. El segundo, he argumentado, no puede ser explicado únicamente como una consecuencia directa del primero, esto es, de las interacciones mediadas por el trabajo entre los seres humanos y la naturaleza, sino que debe ser también considerado en referencia a las relaciones sociales dentro de las cuales dichas interacciones tienen lugar. No obstante, en el capitalismo ambos momentos de las relaciones de las personas con la naturaleza están en función del trabajo: la transformación de la naturaleza por el trabajo social concreto puede, por ende, parecer como condicionando las nociones que la gente tiene de la realidad, como si el origen de su significación fuera únicamente la interacción, mediada por el trabajo, con la naturaleza. Consecuentemente, la indiferenciada noción de "trabajo" puede ser tomada por el principio de constitución y el conocimiento de la realidad natural puede ser supuesto como desarrollándose en función directa del grado en el cual los seres humanos dominan la naturaleza. El hecho de que esta posición, mantenida por Horkheimer en 1937, haya sido atribuida a Marx, es resultado, en parte, de la afirmación del "trabajo" llevada a cabo por los partidos socialistas obreros tradicionales y, en parte, resultado del modo inmanente de presentación de Marx.

Lo que he presentado como la teoría marxista tradicional de la constitución social por el "trabajo" puede ser comprendido, en cierto sentido, como un intento por resolver la oposición entre objetividad y subjetividad. Esto es, permanece fundamentalmente dentro de los términos que enmarcaban el problema tal y como éste era formulado por la filosofía clásica moderna.

La aproximación de Marx, tal y como la he presentado, no es un intento de resolver dicha oposición, sino que transforma más bien los términos del problema al analizar socialmente la relación entre objetividad y subjetividad, cimentando así los presupuestos mismos de la problemática clásica la oposición de un ámbito externo de la objetividad que funciona como

---

118 Ver Habermas, *Knowledge and Human Interests*, págs. 25-63; Alfred Schimdt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (Frankfurt, 1971), págs. 107-28. La posición de Schmidt es muy similar a la de Horkheimer en "Traditional and Critical Theory" (en *Critical Theory*, trad. Matthew J. O'Connell et al. [New York, 1972]). Schmidt enfatiza el papel del trabajo concreto en la constitución tanto de la capacidad humana subjetiva para el conocimiento, como de la experiencia. Schmidt, cierto es, cita de manera elogiosa sentencias de Arnold Hausser, Ernst Bloch y Marx sobre el hecho de que el concepto de naturaleza es dependiente también de la estructura de la sociedad (pág. 126). Esta posición, no obstante, no se encuentra sistemáticamente integrada en el cuerpo de su argumentación. Discutiendo las ciencias naturales Schmidt se focaliza en la experimentación y las ciencias naturales aplicadas, excluyendo de su consideración el paradigma de una realidad natural (págs. 118-119). Este último, como he argumentado, no puede derivarse únicamente del trabajo social concreto, sino que debe ser dilucidado en términos de las formas de las relaciones sociales que sirven como contexto para su emergencia.

movido por leyes y el sujeto individual auto-determinado en las formas sociales de la sociedad capitalista moderna<sup>119</sup>.

Ulteriores diferencias entre estas dos aproximaciones al problema de la constitución social se expresan en sus diferentes comprensiones del proceso de alienación y de su relación con la subjetividad. La comprensión comúnmente asociada con la noción de la constitución social por el "trabajo" puede verse en la respuesta de Hilferding a Böhm-Bawerk que ya he citado anteriormente. Hilferding plantea el "trabajo" como el principio regulador de la sociedad humana que está velado en el capitalismo y que en el socialismo emergerá abiertamente como el principio causal de la vida humana. En tanto que el "trabajo" permanezca como el sustrato constante de la sociedad, la forma en la que aparece en el capitalismo se puede separar de su contenido, del "trabajo" mismo.

Esta concepción de la constitución social efectuada por el "trabajo" implica la existencia de un Sujeto histórico concreto y está ligada a una comprensión de la alienación como el extrañamiento de lo que ya existe como una propiedad de ese Sujeto. Esto es, la alienación es tratada como un proceso que supone la simple inversión entre sujeto y objeto. Este es también el caso en lo relativo a la percepción y la conciencia. Describiendo la mistificación de la forma mercancía, Hilferding escribe: "Los caracteres sociales de las personas aparecen como atributos objetivos [*gegenständliche*] de las cosas, así como las formas subjetivas de la percepción humana (tiempo y espacio) aparecen como atributos objetivos [*objektive*] de las cosas"<sup>120</sup>.

La analogía que Hilferding traza entre "los caracteres sociales de las personas" y las categorías transcendentales *a priori* kantianas ("las formas subjetivas de la percepción humana") indica que en ambos casos está presuponiendo una estructura de la subjetividad preexistente, más que una socialmente constituida. La especificidad del capitalismo parece, pues, residir en el hecho de que lo que ya existe como una propiedad de la dimensión subjetiva aparece como si fuera una propiedad de la dimensión objetiva. Hilferding, por lo tanto, entiende la teoría marxiana de la alienación como "el intercambio de lo subjetivo por lo objetivo y viceversa"<sup>121</sup>. Esta posición entiende implícitamente la noción de Marx del fetichismo de la mercancía como referida a una especie de ilusión por la cual los atributos de los sujetos aparecen como atributos de aquello que han creado. Esto se relaciona directamente con la noción de Hilferding de que la forma mercancía es simplemente una forma mistificada de "trabajo". Cuando el trabajo en el capitalismo es analizado en términos transhistóricos como "trabajo", su especificidad es comprendida sólo extrínsecamente en términos de un modo de distribución, y la alienación aprehendida como una inversión que mistifica lo ya existente. Dentro de este marco, la superación de la alienación es vista como un proceso de desmistificación y de reapropiación, como la re-emergencia de lo socialmente ontológico tras el velo de su mistificado modo de aparición. En otras palabras, la superación de la alienación supone la realización por sí mismo del Sujeto histórico.

---

119 En este sentido, la aproximación marxiana difiere de otras críticas de la dicotomía sujeto-objeto que mantienen la idea de que un sujeto cognoscente, descontextualizado y descorporeizado no tiene sentido, y que la gente siempre está inserta en un trasfondo preconsciente. Al tiempo que también es crítica con la dicotomía sujeto-objeto, la aproximación marxiana no refuta simplemente las posiciones que postulan un sujeto descontextualizado, sino que trata de ajustar cuentas con tales posiciones analizando la aparente descontextualización como una característica del contexto determinado de la sociedad capitalista.

120 Hilferding, R., "Böhm-Bawerk's Criticism of Marx" en Paul-M. Sweezy, ed., "Karl Marx and the Close of His System" by Eugen Böhm-Bawerk and "Böhm-Bawerk's Criticism of Marx" by Rudolf Hilferding (New York, 1949), pág. 195.

121 Colleti, L., "Bernstein and the Marxism in the Second International", en From Rousseau to Lenin, trad. Hohn Merrington and Judith White (London, 1972), pág. 78.

En la interpretación que aquí presento, las categorías de la crítica de Marx no expresan el "intercambio" de lo subjetivo por lo objetivo, sino, más bien, la constitución de cada una de estas dimensiones. Como ya he argumentado, en el caso del tiempo abstracto, formas subjetivas determinadas junto con la objetividad que ellas captan se constituyen con determinadas formas alienadas de las relaciones sociales. No son formas preexistentes, universales, que al estar alienadas aparecen como los atributos de las cosas. Esto además refuerza mi idea de que, con su análisis del carácter dual del trabajo en el capitalismo, Marx desarrolló la teoría de la alienación como una teoría relativa a un modo de constitución social históricamente específico, por el cual determinadas formas sociales caracterizadas por la oposición entre una dimensión abstracta, objetiva y que funciona como si estuviese sujeta a leyes, y una dimensión "cosificada", particular se constituyen por medio de tipos de prácticas estructuradas y, a su vez, moldean la práctica y el pensamiento a su imagen. Estas formas sociales son contradictorias. Es esta cualidad la que convierte en dinámica la totalidad y da lugar a la posibilidad de su crítica y su posible transformación.

El análisis crítico de la especificidad de las diversas dimensiones de la vida social en el capitalismo es intrínseco a esta teoría de la constitución social e históricamente determinada de la objetividad y la subjetividad sociales a través de un proceso de alienación. Esta teoría no condena simplemente el extrañamiento del Sujeto o de los sujetos de aquello que ya existía como su propiedad. Analiza, por el contrario, la constitución histórica de las potencias humanas en una forma alienada. Superar la alienación, desde este punto de vista, *supone la abolición del Sujeto auto-fundado y auto-motriz (capital), y de la forma del trabajo que constituye y es constituida por las estructuras de la alienación*; todo lo cual permitiría a la humanidad el apropiarse de aquello que ha sido constituido en formas alienadas. Superar al Sujeto histórico permitiría a la gente, por primera vez, convertirse en sujetos de sus propias prácticas sociales.

La noción de fetichismo de Marx es central para su teoría de la alienación como constitución social. Esta noción no se refiere exclusivamente a ilusiones socialmente construidas, sino que trata de dar cuenta de varias modalidades de subjetividad. Resulta intrínseca a la teoría de la constitución social de Marx, la cual liga modos de pensamiento, visiones del mundo y creencias con las formas de las relaciones sociales y con los modos en los cuales aparecen en la experiencia inmediata. En *El Capital*, Marx intenta captar la constitución de una forma históricamente específica de las profundas estructuras sociales a través de determinados tipos de práctica social que, a su vez, resultan guiadas por motivaciones y creencias fundamentadas en los modos de aparición engendrados por esas estructuras. La totalidad, sin embargo, no resulta estáticamente circular y dóxica, sino dinámica y contradictoria. Una elaboración adecuada de la teoría de Marx de la constitución de las formas de la subjetividad y de la objetividad en el capitalismo analizaría la interacción entre la estructura y la práctica en términos de la naturaleza de la dinámica contradictoria de la totalidad. Sobre esta base se puede desarrollar una teoría de la transformación histórica de la subjetividad que pudiese dilucidar la constitución y el desarrollo histórico de las necesidades y las percepciones tanto de las que tratan de perpetuar el sistema como de aquellas que lo ponen en cuestión.

Una teoría semejante de la constitución de la conciencia y del ser social tiene poco en común con las interpretaciones en las que el "trabajo" o la economía conforman la "base" de la sociedad y el pensamiento se entiende como un elemento "superestructural". Se trata de una teoría no funcionalista de la subjetividad que se basa, fundamentalmente, en un análisis de las formas de las relaciones sociales, más que en consideraciones acerca de la posición y los intereses sociales, incluidas las posiciones y los intereses de clase. El primer análisis provee el marco general, históricamente cambiante, de las modalidades de conciencia en las cuales las últimas consideraciones pueden ser examinadas. Una aproximación tal asume que si el significado y la estructura social están relacionados, las categorías que pueden dar cuenta de

ellos deben de estar también intrínsecamente relacionadas; en otras palabras, que la omnipresente dicotomía teórica entre las dimensiones culturales y materiales de la vida social no puede ser extrínsecamente superada sobre la base de conceptos que ya contienen en su interior dicha oposición<sup>122</sup>. Esta posición distingue la teoría social e histórica de la subjetividad presentada aquí, de aquellos intentos de relacionar pensamiento y "condiciones sociales" que pueden explicar la función y las consecuencias sociales de una modalidad de pensamiento particular, pero que no pueden fundamentar socialmente la especificidad de ese pensamiento y relacionarlo intrínsecamente con su contexto. La teoría marxiana intenta hacer esto. En general, no trata el significado ni de una manera reduccionista y materialista, ni como un reflejo epifenoménico de una base material física, ni desde luego de manera idealista, como un ámbito completamente autónomo y auto-fundado. Pretendo más bien captar la vida social con categorías que le permitan tratar la estructura del sentido como un momento intrínseco de la estructura, constituida y constituyente, de las relaciones sociales<sup>123</sup>.

---

122 Esta aproximación es muy diferente de la que expresó Max Weber en su bien conocida metáfora de que las ideas crean imágenes del mundo que determinan, como los guarda-agujas, las vías a los largo de las cuales la acción es empujada por la dinámica de los intereses (ver "The Social Psychology of the World Religions", in H. H. Gerth y C. W. Mills, eds., *From Max Weber* [New York, 1958], pág. 280). Esta metáfora relaciona la dimensión social, o material, y la dimensión cultural sólo de manera extrínseca y contingente. Hasta el punto de que la posición que expresa reconociendo un aspecto subjetivo de la vida material, lo hace de manera muy similar a muchas teorías económicas identifica esta dimensión con consideraciones relativas únicamente a los intereses. Como resultado, lo que debería analizarse como formas de subjetividad (los "intereses") específica, social e históricamente constituidas, son presupuestas como ya dadas, mientras otras formas de subjetividad son tratadas de manera idealista. Esta incapacidad para captar las relaciones intrínsecas entre las formas de la subjetividad y las formas de las relaciones sociales se relaciona con una aproximación que no capta la vida material en términos de determinadas formas de mediación de la vida social.

123 Émile Durkheim, en *The Elementary Forms of The Religious Life* (trad. Joseph Ward Swain [New York, 1965]), también propone una teoría del conocimiento que trata de fundamentar socialmente las categorías del pensamiento. Sobre la base de su aproximación, Durkheim es capaz de señalar el poder de una teoría social del conocimiento dirigiendo y cambiando los términos de los problemas epistemológicos tal y como fueron formulados clásicamente. Sin embargo, dejando a un lado los aspectos funcionalistas, la teoría de Durkheim se focaliza en la organización social de la sociedad más que en las formas de mediación social de ahí su ausencia de una concepción de las categorías de la vida social que puedan, simultáneamente, ser categorías de la subjetividad y de la objetividad. La aproximación de Durkheim es ambivalente en relación a la cuestión de la relación entre el contexto social y el pensamiento. Es su comprensión, a la par crítica y científico-natural, de la vida social, la que le lleva a despreocuparse del problema del significado social, y la que resulta, ella misma, transhistórica y objetivista. Aunque Durkheim sugiera que la ciencia misma está inserta socialmente, no trata como un determinado sistema de significado la tendencia de la ciencia a ver la realidad en términos objetivos, sino que la toma más bien como una expresión del desarrollo evolutivo de la sociedad.

Es posible captar las interpretaciones duales sobre la vida social realizados por Durkheim en los términos de la aproximación marxiana presentada aquí. Su oposiciones entre la sociedad y el individuo, el alma y el cuerpo, lo abstracto general y lo concreto particular por la cual sólo los primeros, los términos abstractos de cada oposición, son entendidos como sociales pueden ser aprehendidas como hipóstasis y proyecciones de la forma mercancía. Ver *The Elementary Forms of the Religious Life*, págs. 21-33, 169-73, 258-60, 306-308, 467-94.



## 6. LA CRÍTICA DE HABERMAS A MARX

Partiendo de cuanto ya he desarrollado sobre el análisis de Marx del trabajo en la sociedad capitalista, la diferencia entre valor y riqueza material y el tipo de teoría socio-histórica de la conciencia y la subjetividad que implica su análisis categorial, concluiré ahora mi discusión de la trayectoria de la Teoría Crítica considerando algunos aspectos de la crítica que Jürgen Habermas hace de Marx. Esta crítica es parte esencial del esfuerzo de Habermas por reconstruir una teoría social crítica adecuada a la naturaleza transformada del capitalismo post-liberal que vaya también más allá del pesimismo de la teoría crítica discutido en el Capítulo 3<sup>1</sup>. Sin embargo, como ya he mencionado, la crítica que Habermas hace de Marx, estrechamente vinculada en sus obras tempranas a la distinción que había comenzado a desarrollar entre trabajo e interacción<sup>2</sup>, se basa en algunos de los presupuestos básicos que habían dado forma a las obras de Pollock y Horkheimer. Habermas trata de superar los límites de sus obras poniendo en cuestión el papel constitutivo central que, de modo marxista tradicional, aquellos daban al "trabajo", no criticando, sin embargo, la noción de "trabajo" en sí misma. Aunque Habermas modificó su visión de la teoría social a partir de su temprana crítica a Marx, el modo tradicional en el que comprende el trabajo ha seguido condicionando su obra. Esto, sostengo, ha debilitado su pretensión de formular una teoría social crítica adecuada a la sociedad moderna. Lo que sigue no es una discusión completa del desarrollo de la teoría de Habermas, sino, más bien, un intento de extender mi argumentación anterior acerca de los límites de cualquier crítica social que pretenda responder a la cambiante naturaleza del capitalismo contemporáneo permaneciendo, a la vez, vinculada a la concepción tradicional del "trabajo", incluso si, como sucede con la de Habermas, evita con éxito el pesimismo fundamental de la Teoría Crítica.

### La crítica temprana de Habermas a Marx

Una de las preocupaciones centrales de Habermas en sus obras tempranas fue la de examinar la posibilidad de la conciencia crítica en el marco de una teoría capaz de comprender críticamente la naturaleza tecnocrática del capitalismo post-liberal y la naturaleza burocrática y represiva del "socialismo realmente existente". En *Conocimiento e interés*, enfoca esta problemática en términos de una crítica radical del conocimiento. Mantiene que esta crítica es necesaria para dismantelar la identificación positivista entre conocimiento y ciencia ella misma una expresión de, y un factor que contribuye a, la creciente organización tecnocrática de la sociedad y mostrar en cambio que la ciencia debería ser únicamente entendida como uno de los tipos de conocimiento posibles<sup>3</sup>. Habermas sostiene que semejante crítica radical del conocimiento sólo es posible como teoría social y señala que la idea ya está presente implícitamente en la teoría marxiana de la sociedad<sup>4</sup>. Aún así, de acuerdo con Habermas, Marx no fundamenta adecuadamente esta crítica en la medida en que su auto-comprensión metodológica oscurece la diferencia entre ciencia empírica rigurosa y crítica. Por esa razón, Marx fue incapaz de desarrollar una teoría que pudiera replicar la victoria del positivismo<sup>5</sup>.

---

1 Véase J. Habermas, *Knowledge and human interests*, trad. inglesa Jeremy Shapiro (Boston, 1971), págs. 60-63; *Communication and the evolution of society*, trad. inglesa Thomas McCarthy (Boston, 1979); *The theory of communicative action*, vol 1: *Reason and the rationalization of society*, trad. inglesa Thomas McCarthy (Boston, 1984), y vol. 2: *Lifeworld and system: a critique of functionalist reason*, trad. inglesa Thomas McCarthy (Boston, 1987).

2 Véase Habermas, J., "Labor and interaction: Remarks on Hegel's Jena *Phenomenology of Mind*", en *Theory and Practice*, trad. inglesa John Viertel (Boston, 1973); y "Technology and science as 'ideology'", en *Towards a rational society*, trad. inglesa Jeremy J. Shapiro (Boston, 1970)

3 Habermas, J., *Knowledge and human interest*, págs. 3-5.

4 Ibid., pag. vii

5 Ibid., págs. 24, 61.

Habermas desarrolla sus argumentos en relación a la teoría marxiana con su lectura de la crítica de Hegel a Kant como trasfondo. En esta crítica, de acuerdo con Habermas, Hegel abrió la posibilidad de una crítica radical del conocimiento, caracterizada por la reflexividad<sup>6</sup>. Hegel criticaba la epistemología kantiana por estar atrapada en el círculo de tener que conocer las facultades cognitivas antes de conocer, y reveló varios de los supuestos implícitos e inconscientes de su epistemología<sup>7</sup>. Estos presupuestos incluyen un concepto normativo de ciencia, un sujeto cognoscente fijo y la distinción entre razón teórica y práctica. Hegel sostiene que la epistemología no es y no puede ser algo libre de presupuestos, como pretende Kant, sino que, de hecho, se basa en una conciencia crítica resultado de un proceso de auto-formación. La crítica del conocimiento, por ello, debe hacerse consciente de su propio proceso auto-formativo y saber que ella misma está incorporada en la experiencia de la reflexión como uno de sus elementos. Este proceso de reflexión se desarrolla como un proceso de negación determinada en el que la razón teórica y la práctica resultan una: las categorías del entendimiento del mundo y las normas de comportamiento están conectadas<sup>8</sup>. Al subjetivizar los presupuestos de la epistemología en dirección a su autocrítica, Hegel la radicalizó. Aún así, de acuerdo con Habermas, no fue más allá en esta dirección. En lugar de radicalizar, sin ambigüedades, la crítica del conocimiento, Hegel la negó abstractamente. Trató de superar, sobre la base de los presupuestos de la filosofía de la identidad (entre mundo y sujeto cognoscente) y de la noción correlativa de conocimiento absoluto, la crítica del conocimiento como tal más que de transformarla<sup>9</sup>.

Marx, de acuerdo con Habermas, no comparte los supuestos básicos de la filosofía de la identidad, ya que asume la exterioridad de la naturaleza<sup>10</sup>. Estaba, por lo tanto, en posición de desarrollar una crítica radical del conocimiento, pero fracasó en su intento. La base de este fracaso, sostiene Habermas, está enraizada en la fundamentación filosófica del materialismo de Marx, en particular en el papel otorgado al trabajo<sup>11</sup>. Habermas mantiene que el trabajo, en la teoría social de Marx, es una categoría epistemológica tanto como una categoría de la existencia material humana: no es sólo una condición previa necesaria para la reproducción de la vida social, sino que, en la medida en que constituye la naturaleza que nos rodea como una naturaleza objetiva para nosotros, crea también las "condiciones transcendentales de la objetividad posible de los objetos de la experiencia"<sup>12</sup>. Así, el trabajo regula el intercambio material con la naturaleza y, a la vez, constituye un mundo: su función es la síntesis.

La noción marxiana de síntesis a través del trabajo, de acuerdo con Marx, se basa en la transformación materialista de la filosofía del yo de Fichte, de acuerdo con el cual el yo es construido en el mismo acto de autoconciencia: el yo original coloca el yo situando un no-yo en oposición a sí mismo<sup>13</sup>. En la teoría marxiana, el sujeto trabajador se enfrenta a un no-yo, su entorno, obteniendo su identidad a través del trabajo. El sujeto gana así su propia identidad interactuando con una naturaleza que ha sido objeto de su trabajo y del trabajo de las generaciones precedentes. En este sentido la especie humana se sitúa a sí misma como sujeto social en el proceso de producción<sup>14</sup>. Con esta noción del auto-desarrollo de la humanidad a

---

6 Ibid., págs. 5, 19.

7 Ibid., pag. 7.

8 Ibid., pags. 13-19.

9 Ibid., pags. 9, 20, 23, 24.

10 Ibid., págs. 24, 33, 34.

11 Ibid., pág. 42.

12 Ibid., pág. 28.

13 Ibid., pág. 38.

14 Ibid., pág. 39.

través del trabajo, Marx acaba a la vez con la antropología filosófica y con la filosofía trascendental<sup>15</sup>.

Aún así, sostiene Habermas, esta concepción materialista de la síntesis no proporciona una base adecuada para una crítica radical del conocimiento<sup>16</sup>. Si la síntesis tiene lugar a través del trabajo, el sustrato en el que se expresan sus resultados no es una conexión de símbolos sino el sistema del trabajo social<sup>17</sup>. El trabajo, de acuerdo con Habermas es una acción instrumental. A partir de ahí, a través del trabajo social, el concepto de síntesis puede llevar a una teoría instrumentalista del conocimiento: la condición de posibilidad de la objetividad del conocimiento científico natural se fundamenta en el trabajo. Sin embargo, la experiencia fenomenológica y, a partir de ella, la auto-reflexividad, existen en otra dimensión: la de la interacción simbólica<sup>18</sup>. Habermas sostiene que Marx seguramente incorporó esta dimensión social que es la de las relaciones de producción en sus investigaciones materiales.

A nivel categorial, sin embargo, en este marco filosófico de referencia, el acto autogenerador de la especie humana se reduce al trabajo<sup>19</sup>. Marx, de acuerdo con Habermas, concebía el proceso de reflexión según el modelo de producción y, por ello, redujo dicho proceso al nivel de acción instrumental. Eliminó, por lo tanto, la reflexión como fuerza motora de la historia, por lo que en esta teoría materialista el sujeto, al enfrentarse al no-yo, no sólo se enfrenta con un producto del yo, sino también con una porción de la contingencia natural<sup>20</sup>. En consecuencia, el acto de apropiación, tal y como es concebido por Marx, no es idéntico a la reintegración reflexiva de alguna parte previamente exteriorizada del sujeto mismo. Así pues, como resultado de la noción de síntesis a través del trabajo social la posibilidad de una crítica radical del conocimiento queda minada y el estatuto lógico de las ciencias naturales no se distingue del de la crítica<sup>21</sup>.

Habermas mantiene que esta concepción materialista de la síntesis lleva a una noción de la teoría social como conocimiento técnicamente explotable y, por lo tanto, sirve para apoyar la ingeniería social y el control tecnocrático<sup>22</sup>. Citando un largo pasaje de los *Grundrisse*<sup>23</sup> que trata de la emancipación de la humanidad del trabajo alienado partiendo de la base de la transformación del proceso de trabajo en un proceso científico, Habermas sostiene que la posición que expresa presupone a la vez que la historia de la especie se ha construido sólo mediante el trabajo social, a través de la síntesis, y que el desarrollo de la ciencia natural y de la tecnología se traslada automáticamente a la autoconciencia del sujeto social. El resultado es la subsunción recíproca de las ciencias humanas y las ciencias naturales tal y como la preveía el joven Marx<sup>24</sup>. El argumento de Habermas es, en otras palabras, que la teoría marxiana de la síntesis social a través del trabajo no proporciona la base adecuada para la teoría crítica de un mundo caracterizado por la dominación tecnocrática, la ingeniería social y la burocratización; de hecho, la naturaleza de esa teoría puede ser y ha sido usada para llevar más allá estos desarrollos.

De acuerdo con Habermas, la salida de este *impasse*, consiste en una reconstrucción de la historia de la especie que conciba su auto-constitución desde una doble perspectiva: la del

---

15 Ibid., págs. 28-29.

16 Ibid., pág. 42.

17 Ibid., pág. 31.

18 Ibid., págs. 35-36, 42.

19 Ibid., págs. 42, 53.

20 Ibid., pág. 44.

21 Ibid.

22 Ibid., pág. 47.

23 Marx, K., *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, trad. Martin Nicolaus (Londres, 1973), págs. 704-5 [2: 227-28]. Citado en el presente volumen en el Capítulo 1, "Repensar la crítica marxiana del capitalismo".

24 Habermas, J., *Knowledge and Human Interests*, págs. 48-50.

trabajo y la de la interacción<sup>25</sup>. El problema con el intento marxiano de comprender a la vez la dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción (es decir, en términos únicamente del ámbito del trabajo) es que el marco institucional que se resiste a un nuevo nivel de reflexión no es inmediatamente el resultado de un proceso de trabajo, sino que representa más bien una relación de fuerzas sociales, de dominación de clase<sup>26</sup>. Para Habermas, la teoría marxiana de la síntesis social a través del trabajo hunde el ámbito de la interacción en el del trabajo, minando por lo tanto la posibilidad de la conciencia crítica y, por ende, de la emancipación. Por ello, Habermas propone una reconstrucción histórica fundamentada en una teoría basada en dos tipos de síntesis social: la síntesis a través del trabajo (es decir, a través de la acción instrumental), en la que la realidad es interpretada desde el punto de vista técnico; y la síntesis a través del conflicto (como modalidad institucionalizada de interacción), en la que es interpretada desde un punto de vista práctico<sup>27</sup>. Mantiene que únicamente la síntesis a través del trabajo lleva a la organización de la sociedad como un autómata, mientras que la síntesis a través de la interacción puede llevar a una sociedad emancipada, que él describe en términos de una organización de la sociedad sobre la base de decisiones tomadas en discusiones libres de la dominación<sup>28</sup>. El ámbito de la interacción proporciona, pues, la base para la crítica y la posibilidad para la emancipación.

Habermas propone que la reconstrucción de la historia de la especie debería ser vista como un intento de ir más allá del pesimismo fundamental de la Teoría Crítica y de resucitar la posibilidad de una crítica emancipadora de la sociedad contemporánea de dos maneras: mediante la crítica de la noción de síntesis a través del trabajo y mediante su complemento con una teoría de la síntesis a través de la interacción. Llegados a este punto, a la luz de mi exposición, debería quedar claro, sin embargo, que su crítica de la concepción marxiana de la síntesis a través del trabajo se basa en una comprensión del trabajo como trabajo concreto *per se*, es decir, como "trabajo". No se enfrenta al análisis marxiano del carácter dual del trabajo. Una vez dado este supuesto tradicional no resulta sorprendente que los pasajes que Habermas cita para presentar la postura de Marx estén tomados de sus obras tempranas (en las que, podría argumentarse, el propio Marx tenía una concepción transhistórica del "trabajo") o, por ejemplo, de una sección del Volumen 1 de *El Capital* en la que Marx describe los elementos materiales del proceso de trabajo en términos transhistóricos<sup>29</sup>. Sin embargo, como mostraré en la Tercera Parte, estos últimos pasajes deberían ser entendidos a la luz de la estrategia de presentación de Marx. Partiendo de la descripción indeterminada y transhistórica del proceso de trabajo que Habermas cita, Marx dedica a continuación la mayor parte del Volumen 1 a indicar que todos esos términos resultan invertidos en el capitalismo. A partir de ahí, demuestra que la producción en la sociedad capitalista no *puede* entenderse simplemente en términos transhistóricos, es decir, en términos de la interacción de los seres humanos con la naturaleza, porque la forma y el objetivo del proceso de trabajo están conformados por el trabajo abstracto, es decir, por el proceso de creación de plusvalor<sup>30</sup>. En otras palabras, el análisis de Marx del trabajo y de la producción en el capitalismo no puede ser interpretado adecuadamente si estos son entendidos en esos términos transhistóricos que, precisamente, él demostró inadecuados para la sociedad capitalista.

He mantenido que en sus obras de madurez, Marx presenta, de hecho, una teoría de la síntesis social por el trabajo, pero como base para un análisis de la *especificidad* de las formas sociales de la sociedad capitalista. El trabajo que Marx analiza no sólo regula el intercambio

---

25 Ibid., págs. 53, 60,62.

26 Ibid., págs. 52,55.

27 Ibid., págs. 55-56.

28 Ibid.

29 Ibid., págs. 25-29.

30 Marx, K., *Capital*, vol. 1, trad. Ben Fowkes (Londres, 1976), págs. 283-639 [283-613].

material con la naturaleza, como es el caso en todas las formaciones sociales, sino que también constituye esas relaciones sociales que caracterizan el capitalismo. Es a causa de este peculiar carácter dual por lo que el trabajo en el capitalismo *no* el "trabajo" sirve de fundamento para una dialéctica entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción<sup>31</sup>. El mundo constituido por este trabajo no es sólo el entorno material, conformado por el trabajo social concreto, sino también el mundo social. A partir de ahí, por volver al modelo fichteano antes descrito, el no-yo puesto por el trabajo abstracto es, de hecho, un producto del yo: es una estructura de relaciones sociales alienadas. Contrariamente a la distinción que Habermas traza entre el nivel categorial en la obra de Marx y el nivel de sus investigaciones materiales, el primer nivel en la crítica madura de Marx no es el de "trabajo", sino el de mercancía, trabajo abstracto, valor, etc., es decir, clases de relaciones sociales mediadas por el trabajo. Como tal, se incorpora a la dimensión interactiva que según Habermas está incluida sólo en las "investigaciones materiales" de Marx.

Marx, como he sostenido, no reduce la práctica social al trabajo, ni sitúa la actividad productiva como paradigma de la interacción. Analiza más bien cómo lo que podrían ser dos dimensiones de la vida social en otras sociedades, en el capitalismo se mezclan en la medida en que ambas están mediadas por el trabajo.

Sobre esta base, especifica las clases de relaciones sociales y las modalidades de conciencia en la sociedad capitalista y analiza la lógica interna del desarrollo de esta sociedad. Habermas, como señalaré brevemente, procede sobre la base de la noción transhistórica de "trabajo" y pasa por alto la concepción marxiana de la especificidad de las clases de riqueza, producción y relaciones sociales en el capitalismo. También entiende equivocadamente la teoría socio-histórica marxiana del conocimiento. La cuestión no es sólo si Habermas "se ciñe" a Marx, es una cuestión de la adecuación de una teoría social crítica a su objeto. Si el proceso de constitución social por el trabajo especifica de hecho el capitalismo, entonces proyectar este modo de constitución transhistóricamente (como hace el marxismo tradicional), o el reemplazarlo con un esquema igualmente transhistórico de existencia de dos ámbitos separados pero interdependientes (trabajo e interacción, acción instrumental y acción comunicativa) es oscurecer la especificidad del trabajo determinado por la mercancía y, a partir de ahí, de aquello que caracteriza al capitalismo. De manera más general, las implicaciones metodológicas y epistemológicas del análisis categorial de Marx del capitalismo suscitan cuestiones serias para cualquier intento de desarrollar una teoría social sobre la base de una serie de categorías de las que se presume se puedan aplicar de manera general a la historia de la especie humana.

Puedo comenzar a dilucidar las diferencias entre ambos enfoques examinando el tratamiento de Habermas de la categoría de valor. Al discutir algunas implicaciones del cambio tecnológico en un ensayo temprano, Habermas, basándose en cierta medida en Joan Robinson, identifica valor con riqueza material<sup>32</sup>. Merece la pena analizar sus argumentos de cerca ya que se refieren a las secciones de los *Grundrisse* de Marx que discutí en el Capítulo 1. Conviene recordar que, en los *Grundrisse* (así como en *El Capital*), Marx no trata el valor como una categoría de la riqueza en general, o en términos de un mercado autorregulador cuasi-automático, sino como la esencia de un modo de producción cuya "presuposición es y sigue siendo la masa de tiempo de trabajo inmediato, la cantidad de tiempo empleado, como

---

31 En una larga nota a pie de página (*Knowledge and Human Interests*, pág. 327n14), Habermas critica el intento de Marx de analizar la "actividad productiva" y las "relaciones de producción" como aspectos diferentes de un mismo proceso. Considera, sin embargo, este proceso únicamente en términos de "trabajo" y no en términos del carácter específico socialmente constitutivo del trabajo en el capitalismo.

31 Habermas, J., "Between philosophy and science: marxism as critique", en *Theory and Practice*, págs. 222-235.

32 Habermas, J., "Between philosophy and science: marxism as critique", en *Theory and Practice*, págs. 222-235.

factor determinante de la producción de riqueza"<sup>33</sup>. Con el desarrollo del capitalismo industrial y el rápido crecimiento de la productividad, la riqueza material está en función, cada vez más, del estado general de la ciencia y de su aplicación a la producción más que de la cantidad de tiempo de trabajo y, por lo tanto, del trabajo humano inmediato empleado<sup>34</sup>. De acuerdo con Marx, la diferencia entre riqueza material y valor se convierte en una oposición cada vez más aguda dado que el valor sigue siendo la determinación esencial de la riqueza en el capitalismo, aún cuando la riqueza material se vuelva cada vez menos dependiente del gasto de trabajo humano inmediato. Por ello, el trabajo humano inmediato sigue siendo la base de la producción y se hace incluso más fragmentado, aunque se haya vuelto "superfluo" en términos del potencial de las fuerzas productivas que se han desarrollado<sup>35</sup>. Así pues, el enorme aumento de la productividad bajo el capitalismo no tiene como resultado una reducción correspondiente del tiempo del trabajo y una transformación positiva de la naturaleza del trabajo. La contradicción básica en el capitalismo, visto esto, se basa en el hecho de que la forma de las relaciones sociales y de la riqueza, así como la forma concreta del modo de producción, permanecen determinadas por el valor incluso aunque se hayan vuelto anacrónicas desde el punto de vista del potencial de creación de riqueza (material) del sistema. En otras palabras, el orden social mediado por la forma mercancía da origen, por una parte, a la posibilidad históricamente determinada de su propia negación: una clase diferente de mediación social, otra forma de riqueza y un modo nuevo de producción ya no basado en el trabajo humano directo fragmentado como parte intrínseca del proceso de producción. Por otro lado, esta posibilidad no se realiza automáticamente, el orden social sigue estando basado en el valor.

En su ensayo, sin embargo, Habermas interpreta equivocadamente estos pasajes de los *Grundrisse* como una afirmación de Marx de que el "desarrollo científico de las formas técnicas de producción puede considerarse una fuente posible de valor"<sup>36</sup>. Basa su argumentación en la siguiente afirmación de Marx: "Pero en la medida en que se desarrolla la gran industria, la creación de riqueza real depende cada vez menos del tiempo de trabajo y de la cantidad de trabajo empleado y más el poder de las agencias puestas en movimiento durante el tiempo de trabajo"<sup>37</sup>. En este pasaje Marx opone claramente el potencial de producción de *riqueza real* de las fuerzas productivas desarrolladas bajo el capitalismo y la forma *valor* de la riqueza, que sigue siendo dependiente del tiempo de trabajo inmediato. Habermas pasa esto por alto al asumir que Marx estaba cambiando el lugar de la determinación del *valor*, trasladándolo a uno no determinado ya por el trabajo humano inmediato. En consecuencia, argumenta que Marx abandonó más tarde su idea "revisionista" y que ésta no entró en la versión final de la teoría del valor trabajo<sup>38</sup>. En un intento por "salvar" la teoría del valor y adecuarla a las condiciones de la tecnología moderna, Habermas sugiere que la expresión del valor para el capital constante (maquinaria, etc.) debería modificarse para tener en cuenta el "avance del conocimiento técnico" que interviene en su creación<sup>39</sup>.

En otras palabras, Habermas no comprende la distinción marxiana entre valor y riqueza material y, con ella, la distinción entre las dimensiones concreta y abstracta del trabajo productor de mercancías. Asume que la teoría del valor trabajo de Marx era similar a la de la economía política clásica: un intento de explicar la riqueza social en general. Habermas mantiene, por lo tanto, que la teoría del trabajo era válida sólo para el estadio de desarrollo de

---

33 Marx, K., *Grundrisse*, pág. 704 [2: 227] (cursiva añadida)

34 *Ibid.*, págs. 704-705 [2: 227-28].

35 *Ibid.*, 706 [2: 229].

36 Habermas, J., "Between philosophy and science", pág. 226.

37 Marx, K., *Grundrisse*, pág. 704 [2: 227].

38 Habermas, J., "Between philosophy and science", pág. 227.

39 *Ibid.*, pág. 226.

39 *Ibid.*, pág. 229.

las fuerzas productivas técnicas en el que la creación de la riqueza real dependía, de hecho, esencialmente del tiempo de trabajo y de la cantidad de trabajo empleada. Con la llegada de la tecnología altamente desarrollada, el valor se basa de manera creciente en la ciencia y la tecnología más que en el trabajo humano inmediato<sup>40</sup>. A diferencia de aquellas posiciones que sitúan el trabajo como la fuente transhistórica de la riqueza, Habermas reconoce el potencial creador de *riqueza* de la ciencia y la tecnología y su creciente relevancia en la vida social contemporánea. Sin embargo, sostiene que éstas constituyen una nueva base para el *valor* y, por tanto, mezcla lo que Marx había distinguido.

Esta confusión impide a Habermas entender la concepción marxiana de la contradicción del capitalismo como algo que surge dentro de la producción capitalista como resultado de la creciente discrepancia entre valor y riqueza<sup>41</sup>. Como explicaré, la dialéctica marxiana de la producción está socialmente determinada y es contradictoria, pues está enraizada en el carácter dual de las formas sociales fundamentales del capitalismo. Habermas, sin embargo, interpreta los pasajes citados de los *Grundrisse* como expresando una transformación evolutiva de los fundamentos del valor<sup>42</sup>. De acuerdo con Habermas, la teoría del valor trabajo, fue válida para un estadio del desarrollo técnico, pero ya no es válida y debería ser reemplazada por una "teoría del valor de la ciencia y la tecnología". La idea de Habermas de que la base del "valor cambia conforme lo hace la tecnología, implica necesariamente una noción lineal del curso de la producción capitalista que no posee contradicciones ni límites intrínsecos. En la crítica de la economía política, Marx trata de fundamentar y explicar el curso dialéctico del desarrollo capitalista en términos de la naturaleza de sus formas sociales subyacentes. Habermas, sin embargo, recurre a una concepción fundamentalmente evolucionista, a la idea de un desarrollo lineal y transhistórico de la producción (y de la interacción) que no fundamenta socialmente.

El enfoque de Habermas representa un intento de conceptualizar críticamente los significativos cambios que se han sucedido en la sociedad capitalista moderna. En términos del análisis de Marx, sin embargo, una teoría basada en la identificación de valor y riqueza en general (y en la concepción lineal y evolucionista del desarrollo que esta implica), no puede comprender adecuadamente la naturaleza específica de la producción capitalista contemporánea y el curso de su desarrollo. El problema general que esto supone un problema al que regresaré en los próximos capítulos es el de la formulación de una teoría capaz de hacer justicia a las grandes transformaciones de la sociedad moderna en el siglo XX y a la continuidad de su identidad como capitalismo. Ni una "teoría de la riqueza por el trabajo", ni

---

40 Ibid., pág. 229.

41 Wolfgang Müller realiza una crítica muy similar a la interpretación que Habermas hace de los pasajes en cuestión de los *Grundrisse* y de su interpretación de la categoría de valor. Véase "Habermas und die 'Anwendbarkeit' der 'Arbeitswerttheorie'", *Sozialistische Politik* 1 (abril de 1969), págs. 39-54. Sin embargo, al seguir con su exposición de las diferencias entre valor y riqueza material y la emergencia de esta contradicción, Müller rompe la lógica de su propio análisis. No considera la crítica marxiana a la luz de esta contradicción, sino que, por el contrario, en el transcurso de su discusión sobre la República Democrática Alemana, Müller presenta la posición marxista tradicional. Caracteriza al capitalismo como un sistema en el que "la *socialización* del trabajo (...) sigue estando subsumida bajo las formas de la apropiación *privada*" (pág. 50). En otras palabras, la crítica de Müller a Habermas no le lleva a situar el trabajo en el centro de la crítica del capitalismo, situando en su lugar la propiedad privada (y el mercado). Esta postura, sin embargo, implica una noción de "trabajo" en los términos en los que cualquier crítica a Habermas así como a Pollock resulta inadecuada, en la medida en que ignora la especificidad del trabajo productor de mercancías. Para otras críticas de la lectura habermasiana de Marx, véase Rick Roderick, *Habermas and the foundations of Critical Theory* (Nueva York, 1986); Ron Eyerman y David Shipway, "Habermas on work and culture". *Theory and Society* 10, no. 4 (julio de 1981); Anthony Giddens, "Labour and interaction", en John B. Thompson y David Held, eds., *Habermas: Critical Debates* (Cambridge, Mass., 1982); John Keane, "Habermas on work and interaction", *New German Critique* 6 (otoño de 1975); y Richard Winfield, "The Dilemmas of Labof", *Telos* 24 (verano de 1975).

42 Habermas, J., "Between philosophy and science", págs. 229-230.

una "teoría del valor de la ciencia y la tecnología" pueden, desde mi punto de vista, proporcionar la base de una teoría capaz de analizar ambos momentos adecuadamente.

La concepción evolutiva del desarrollo de Habermas es la expresión de una inversión fundamental del análisis de Marx. Para Marx, el valor es una categoría social históricamente específica que expresa las relaciones sociales esenciales del capitalismo en términos en los que sus modalidades de producción y de subjetividad, así como su desarrollo histórico dinámico, puedan ser comprendidos. Habermas comprende la categoría de valor como una categoría de una riqueza cuasi-natural, transhistórica y técnica, y mantiene que la tasa de plusvalor en el análisis marxiano es una magnitud que está fundamentada "naturalmente", que es un hecho de la "historia natural"<sup>43</sup> cuya base se limita a expresar el nivel técnico de producción. Aunque, en otras obras, Habermas no trata siempre el valor como una categoría transhistórica de la riqueza sino, a veces, como una categoría específica históricamente del mercado<sup>44</sup>, ni comprende el valor como una forma específica de la riqueza y de las relaciones sociales, ni lo considera en relación a la especificidad del trabajo en el capitalismo. En cambio, trata el valor a veces como riqueza en general y a veces como modo específico de distribución de la riqueza. Esta postura está, por supuesto, relacionada intrínsecamente con una comprensión de la categoría de trabajo en el análisis de Marx del capitalismo como trabajo concreto en general, como una actividad técnica que media la relación de los seres humanos con la naturaleza. La interpretación errónea que Habermas realiza del análisis marxiano del valor y del trabajo determinado por la mercancía refuerza, y es coherente lógicamente con, su fracaso a la hora de desarrollar una concepción de la forma social de la producción y la tecnología y, por ello, a la hora de desarrollar una crítica del proceso de producción en el capitalismo. En cambio, Habermas mira la forma y el desarrollo de la producción y la tecnología en términos técnicos y evolucionistas, rechazando como romántico cualquier intento de especificarlos socialmente<sup>45</sup>.

El tratamiento que Habermas hace de los pasajes de los *Grundrisse* abordados en el Capítulo 1 ilustra su identificación del trabajo, entendido como actividad productiva, con las relaciones sociales mediadas por el trabajo que Marx analizó. Como he mostrado, Habermas interpreta erróneamente como un desarrollo evolutivo, la contradicción señalada por Marx entre la producción basada en el valor y la forma que la producción sería capaz de adoptar si no se basara en el valor. Además, Habermas interpreta estos pasajes como si implicaran que la transformación de la ciencia en maquinaria llevase automáticamente a la liberación de un Sujeto general auto-consciente<sup>46</sup>. En otras palabras, imputa a Marx una noción de la emancipación como una consecuencia técnica cuasi-automática del desarrollo lineal de la producción material. En su temprano ensayo, "Trabajo e interacción", Habermas ya cuestionaba esta visión tecnocrática de la emancipación social:

---

43 Ibid., págs. 227, 229-231. Lamentablemente, la traducción al inglés de las páginas 229-230 es desorientadora. La palabra "sólo" ha sido omitida en la siguiente frase: "Con la introducción de un factor corrector correspondiente la tasa de plusvalor no sólo dejaría de ser un dato importante como 'magnitud natural'".

44 Véase por ejemplo, "Technology and Science as 'Ideology' ", págs. 100-102.

45 Véase, por ejemplo, *Knowledge and Human Interests*, pág. 61; "Technology and science as 'ideology' ", págs. 83-90. En este último, Habermas rechaza la postura de Marcuse de que la racionalidad de la ciencia y la tecnología incorpora un a priori histórico y por tanto transitorio. En cambio, sostiene que ambas siguen reglas invariables de acción lógica y controlada mediante retroalimentaciones. El argumento que Habermas ofrece, sin embargo, está lejos de resultar convincente. Sostiene, de manera cuestionable, que la concepción que Marcuse tiene de otra ciencia y tecnología está vinculada a una noción de la comunicación como una resucitada naturaleza. Y lo que es más importante, Habermas considera que cualquier crítica de las formas existentes de ciencia y tecnología implica necesariamente una idea romántica, algo que desde luego no es cierto. El análisis marxiano de la determinación social del proceso de producción capitalista y la teoría socio-histórica del conocimiento que este análisis implica, no son, desde luego, románticos. Es el mismo Habermas el que se limita a ignorar la cuestión de las determinaciones sociales y culturales de la producción, así como de las concepciones de la naturaleza.

46 Habermas, J., *Knowledge and Human Interest*, págs. 50-51.



"La liberación del hambre y la miseria no converge necesariamente con la liberación de la servidumbre y la degradación, ya que no hay una relación automática en el plano del desarrollo entre trabajo e interacción"<sup>47</sup>.

Según Habermas, la superación de las necesidades materiales por sí sola no es una condición suficiente para la liberación de la dominación. De ahí que el desarrollo de la producción por sí solo no conlleve automáticamente la emancipación, incluso cuando es usado para liberar a la gente de su pobreza material. Por el contrario, como hemos visto, el punto de llegada lógico del desarrollo del trabajo, para Habermas, es una sociedad automatizada, gestionada tecnocráticamente. A causa de su interpretación de la naturaleza y las consecuencias de la síntesis social a través del trabajo, Habermas considera la distinción que Marx hace en los *Grundrisse* entre control auto-consciente de la vida social por los productores colectivos, de una parte, y regulación automática del proceso de producción que se ha vuelto independiente de los productores, por otra, como la expresión de otra postura de Marx, incoherente con la centralidad analítica que le concede al trabajo<sup>48</sup>.

No obstante, contrariamente a la interpretación de Habermas, la distinción entre la regulación auto-consciente y la automática de la vida social es completamente coherente con el análisis de Marx del tipo de constitución social llevado a cabo por el trabajo determinado por la mercancía, así como con su descripción de la creciente contradicción entre la producción, que sigue estando basada en el valor, y el potencial de sus propios resultados. He mostrado que la crítica de Marx está dirigida en gran medida contra la regulación automática de la producción y de la sociedad. Sin embargo, de acuerdo con Marx, esta regulación no está fundamentada en la producción *per se*, no está en función del trabajo como tal. Depende más bien de formas sociales específicas: la forma valor de la riqueza y del trabajo determinado por las mercancías. En la Tercera Parte mostraré cómo Marx analiza también la direccionalidad de la sociedad capitalista y de su modo de producción en términos de este modo abstracto y automático de regulación: muestra que el curso del desarrollo de la producción en esa sociedad no es técnico y lineal, sino social y dialéctico. Ciencia y tecnología están insertas en un modo de producción determinado por el valor, al que a la vez refuerzan y contradicen, según Marx: no se pueden trasplantarse automáticamente a la auto-conciencia del sujeto social.

Así pues, la constitución social por el trabajo en el análisis de Marx no es transhistórica, sino, más bien, un modo históricamente específico que sirve de base a la regulación automática de la vida social en el capitalismo. Este modo de constitución social es el objeto, no el punto de partida, de su crítica. Por lo tanto, puede deducirse que la emancipación requeriría no la *realización*, sino la *superación* de las consecuencias de este modo de constitución social. Entonces, superar la contradicción trazada en los *Grundrisse* no implica sólo la emancipación del hambre y la fatiga: superar las relaciones capitalistas de producción, tal y como son expresadas por las categorías de valor y capital, implica también superar la regulación automática de la sociedad. Aunque esto pueda no ser condición suficiente para establecer un control auto-consciente de la vida social, superar la dominación abstracta es, desde luego, un presupuesto necesario para la realización de esa auto-determinación social. El análisis de Marx del proceso históricamente específico de constitución social por el trabajo contiene pues, precisamente, una crítica de lo que Habermas pretende que la teoría de Marx afirma.

La crítica de Habermas a Marx es una crítica del concepto tradicional marxista de la constitución social por el trabajo, tomando como punto de partida una posición que comparte algunos presupuestos tradicionales<sup>49</sup>. Su preocupación es la de desarrollar un concepto de

---

47 Habermas, J., "Labor and Interaction", pág. 169.

48 Habermas, J., *Knowledge and Human Interest*, págs. 50-51.

49 Para encontrar un ejemplo explícito de estas presuposiciones, véase, por ejemplo, "Technology and science as

emancipación en términos de liberación de la gente de la privación material para la mayoría, así como del establecimiento de un control auto-consciente de la vida social y política por parte de la gente, en neto contraste con cualquier concepción tecnocrática. Sin embargo, como Habermas no distingue una forma social históricamente específica el trabajo determinado por la mercancía del trabajo entendido transhistóricamente como actividad productiva, es menos capaz que Marx, a mi juicio, de fundamentar el "automatismo" de la vida moderna y, por ello, las condiciones para su posible superación.

El trabajo en el capitalismo puede ser un tipo de acción instrumental, como sostiene Habermas, pero no en virtud del hecho de ser una actividad productiva. En todas las sociedades, puede darse el caso de que varios trabajos y sus herramientas, independientemente de cuales fueran sus otros significados, pudieran ser vistos como medios técnicos para lograr fines particulares. Eso, sin embargo, no constituye la base de la razón instrumental: no hay una cooperación necesaria entre el nivel de sofisticación técnica en varias sociedades y la existencia y fuerza de lo que puede llamarse "razón instrumental". El carácter del trabajo no es algo dado transhistóricamente, sino que está en función de las relaciones sociales en las que se inserta. Hemos visto que, en el marco del análisis de Marx, es la propia cualidad auto-mediadora del trabajo en el capitalismo la que otorga un carácter instrumental al trabajo e impone una naturaleza objetiva a las relaciones sociales que caracterizan esta sociedad. Este punto de vista, a diferencia de los de Horkheimer y Habermas, sitúa el carácter técnico, orientado a los medios, de la razón y la acción instrumental en términos sociales e históricos, más que como el resultado del desarrollo de la producción entendida técnicamente.

Las determinaciones problemáticas de lo técnico y lo social en la obra temprana de Habermas están relacionadas con su tratamiento transhistórico del trabajo y llaman la atención sobre lo que siempre ha sido una paradoja del marxismo tradicional. Por un lado, Habermas trata el trabajo como "trabajo" y no comprende el análisis que Marx hace de la especificidad histórica del trabajo en el capitalismo. Su aproximación al trabajo y a la producción implican tratar como algo socialmente indeterminado y técnico lo que para Marx es, aunque no parece ser, socialmente determinado y determinante en el capitalismo. Por otro lado, Habermas mantiene el concepto de trabajo como algo socialmente sintético (incluso si limita su alcance complementándolo con el concepto de interacción). Como resultado de esto, se ve obligado a atribuir al trabajo *per se*, a una actividad presuntamente técnica, propiedades que, de acuerdo con Marx, el trabajo posee en el capitalismo a causa de su función social históricamente específica y que no son en todas las partes y lugares propiedades de la actividad laboral. En otras palabras, Habermas hipostasias transhistóricamente el carácter alienado del trabajo en el capitalismo en un atributo del trabajo *per se*. En consecuencia, su comprensión de las relaciones de producción en el capitalismo es esencialmente inespecífica, ya que carece precisamente de su momento central y característico su carácter alienado y objetivo que él atribuye al "trabajo" al verlo como una acción instrumental.

Atribuirle instrumentalidad al trabajo en sí y para sí supone naturalizar aquello que está socialmente constituido y proyectar transhistóricamente lo que está históricamente determinado. En lenguaje marxiano, supone sucumbir a la apariencia del fetichismo, atribuyendo una cualidad de la dimensión del valor abstracto de las formas sociales del capitalismo a su dimensión concreta de valor de uso, haciendo así opaca su especificidad social e histórica. Lo que está en juego no es sólo si el trabajo es siempre y en cualquier lugar una

---

'ideology"', pág. 96, en el que Habermas describe el capitalismo como aquello que ha dado origen a un modo de producción que "podría ser liberado del marco institucional del capitalismo y conectado a mecanismos distintos a los de la valorización del capital en forma privada" (traducción corregida). En otras palabras, considera el proceso de producción en el capitalismo como un proceso técnico y considera las relaciones de producción como exógenas a éste, esto es: propiedad privada.

acción instrumental sino, más bien, si la razón y la acción instrumentales en sí mismas, independientemente de cómo estén constituidas, deberían ser consideradas transhistóricamente en lugar de expresiones de un tipo particular de vida social<sup>50</sup>.

A diferencia de las versiones más ortodoxas del marxismo, tanto el enfoque de Habermas como la teoría marxiana comparten una actitud crítica hacia las consecuencias de la síntesis social por el trabajo. Dado que la concepción de Marx de la síntesis social por el trabajo es históricamente específica, apunta consecuencias que son muy diferentes de las que Habermas le atribuye y permite, por ejemplo, un análisis del crecimiento de la razón y la acción instrumentales, o de la regulación cuasi-automática de la sociedad capitalista, más satisfactorios que los que propone Habermas en su crítica temprana. Busca dilucidar estos desarrollos en referencia a la especificidad de las formas sociales del capitalismo más que en términos de categorías socialmente indeterminadas que presuntamente describen las interacciones entre seres humanos, y entre seres humanos y naturaleza en todas las sociedades y todos los tiempos.

Un enfoque transhistórico tiende también a no distinguir entre el trabajo como socialmente constituido e individualmente auto-constituyente. Así, los tipos más ortodoxos de marxismo tradicional evalúan ambos positivamente: el socialismo es concebido como una sociedad en la que la constitución social por el trabajo funcionará abiertamente y coincidirá con la auto-constitución individual por el trabajo. Sin embargo, a causa de su carácter igualmente transhistórico, la evaluación negativa que Habermas hace de los efectos de la constitución social por el trabajo no otorga, implícitamente, ninguna posibilidad creativa, ni positivamente autorreflexiva, al trabajo individual. No obstante, cuando la síntesis social por el trabajo es vista como históricamente específica estos dos momentos pueden separarse. Hemos visto que, para Marx, superar el capitalismo implicaría la abolición del valor y permitiría una transformación radical de la naturaleza del trabajo social. Esto sugiere que el trabajo individual podría ser mucho más positivamente auto-constituyente cuando el trabajo ya no funcione como actividad socialmente constituyente. Además, a diferencia tanto de la posición ortodoxa, como de la habermasiana, además, esta interpretación no evalúa de manera inequívocamente positiva o negativa las consecuencias del modo de constitución social realizado por el trabajo, sino que, como he señalado en mi discusión sobre la alienación, estas consecuencias son vistas más bien como presentando un aspecto dicotómico.

La interpretación errónea que Habermas hace de la especificidad histórica de la forma del trabajo en la crítica marxiana a la economía política tiene también consecuencias de largo alcance para una consideración de la dimensión epistemológica de esa teoría. Habermas acusa a Marx de no haber distinguido lo suficiente ciencia natural y teoría social. Proporciona como prueba la afirmación de Marx de haber descubierto las leyes del movimiento económico del capitalismo como leyes naturales que actúan independientemente de la voluntad humana<sup>51</sup>. Esta afirmación de Marx, sin embargo, no indica que él entienda la sociedad humana como algo que sigue leyes cuasi-naturales. Refleja, más bien, su análisis de la formación *capitalista* como algo gobernado por dichas leyes dada la alineación de sus relaciones sociales fundamentales: éstas están objetivadas, tienen "vida propia" y ejercen una especie de compulsión cuasi-natural sobre los individuos. Habermas, sin embargo, no interpreta la afirmación marxiana como si se refiriera a una dominación abstracta históricamente específica del capitalismo; por ejemplo, a

---

50 El hecho de que Habermas se haya referido más recientemente al trabajo social como una combinación de acción comunicativa e instrumental no obvia esta crítica de la naturaleza transhistórica de su noción de razón y acción instrumentales, ya las consideremos enraizadas en el "trabajo" o no. Véase Habermas, "A replay to my critics" en Thomson y Held eds., Habermas: *Critical Debates*, págs. 267- 268. Además, deberíamos distinguir entre ver la acción y la razón instrumentales como formas históricamente específicas y verlas como transhistóricas aunque sólo socialmente dominantes en la sociedad capitalista moderna.

51 Habermas, J., *Knowledge and Human Interests*, págs. 45-46.

los procesos de acumulación de capital que revolucionan constantemente todos los aspectos de la vida social a escala mundial, procesos que, de hecho, son independientes de la voluntad individual. Toma más bien la afirmación de Marx como expresión de una posición transhistórica de acuerdo con la cual la ciencia de la sociedad en general y la ciencia natural son esencialmente similares.

La postura de Marx, sin embargo, conlleva una relación entre ciencia natural y sociedad muy diferente de la que Habermas le imputa. Lejos de considerar la ciencia natural como el único modelo de conocimiento, incluido el conocimiento de la sociedad, implica una teoría histórica de cualquier modalidad de conocimiento, incluida la ciencia natural. El análisis categorial de Marx de las relaciones sociales del capitalismo en tanto que mediadas por el trabajo, implica no que la sociedad sea como la naturaleza<sup>52</sup>, sino que existe un parecido entre esas clases de relaciones sociales y las modalidades modernas de pensamiento, incluidas las ciencias naturales<sup>53</sup>. La teoría del fetichismo de Marx no se limita a desenmascarar la legitimación del poder en la sociedad burguesa, como hará Habermas<sup>54</sup>; sino que es más bien una teoría social de la subjetividad que relaciona modos de conciencia con la forma de las relaciones sociales manifiestas en una sociedad en la que el trabajo se media a sí mismo y, por lo tanto, constituye las relaciones de las personas unas con otras, así como con la naturaleza. La razón por la que la crítica de Marx a la economía política no separa tajantemente el sistema del significado, una "conexión de símbolos", del sistema del trabajo social es debido a su análisis del papel constitutivo, históricamente específico, del trabajo en el capitalismo y no por ninguna presuposición ontológica respecto al trabajo. Marx fundamenta ambos sistemas en la estructura de las relaciones sociales mediadas por el trabajo.

Aparentemente, Habermas no tiene una teoría social del conocimiento comparable en este sentido. (Como he señalado, no tiene una concepción de la constitución social del proceso de producción.) Aunque Habermas sostiene en sus obras tempranas que la categoría de trabajo, por sí sola, es insuficiente para comprender la síntesis social, parece aceptar la idea de que el conocimiento de la naturaleza surge directamente de la interacción mediada por el trabajo de los seres humanos con la naturaleza. Trata así implícitamente la ciencia natural como una modalidad de conocimiento que surge pragmáticamente y, por lo tanto, que no es formada socioculturalmente. He mantenido que las concepciones de la realidad no pueden derivarse sólo del trabajo concreto, porque el trabajo en sí no otorga significado sino que, más bien, obtiene su significado de la estructura de su universo social. En términos de lo que he sugerido hasta ahora, podría argumentarse que una teoría que fundamente las concepciones de la naturaleza en el trabajo concreto como la que Habermas aparentemente acepta en sus obras tempranas resulta, ella misma, una modalidad de pensamiento que expresa una situación social en la que el trabajo funciona como mediación social<sup>55</sup>.

He mantenido que Habermas, en sus obras tempranas, enfatiza la dimensión epistemológica de la teoría social crítica para así cuestionar la naturaleza crecientemente tecnocrática de la

---

52 Ibid., pág. 47.

53 Para encontrar una indicación explícita de que Marx interpreta el pensamiento científico-natural en términos de clases de relaciones sociales y no simplemente en función de la interacción del trabajo social concreto con la naturaleza, véase *Capital*, volumen 1, pág. 512 nota 27 [475, nota 111], donde habla de Descartes como de alguien que veía "con los ojos del período de la manufactura".

54 Habermas, J., *Knowledge and Human Interest*, pág. 60.

55 El tema fundamental es el de la constitución social de modos culturalmente específicos de pensamiento, y no simplemente el de si las concepciones de la naturaleza, por ejemplo, surgen pragmáticamente de la interacción con la naturaleza. En este sentido mi crítica de los enfoques que no consideran la determinación social y cultural de los modos de pensamiento se aplicaría también al tipo de postura que Habermas parece haber suscrito más recientemente, es decir, la comprensión del desarrollo de la ciencia natural en términos de discursos sobre la interacción pragmática con la naturaleza, por ejemplo, pero sin analizar esos discursos como determinados social y culturalmente.

dominación en el mundo moderno, así como las tendencias tecnocráticas dentro de la tradición marxista, y para proporcionar un punto de partida teórico a un cuestionamiento que pueda permitir a una teoría crítica contemporánea ir más allá del pesimismo fundamental que caracterizó a la Teoría Crítica desde 1940. Sin embargo, en mi opinión, la naturaleza de la crítica de Habermas de la noción de síntesis por el trabajo no proporciona una alternativa satisfactoria a lo que critica. La noción de una epistemología radical promulgada en *Conocimiento e interés* no implica una teoría socio-histórica del conocimiento y la subjetividad, una teoría de modos determinados de conciencia. La naturaleza de la conciencia crítica, por lo tanto, permanece no especificada socialmente.

Además, la interpretación que hace del trabajo y de la interacción contiene una ambigüedad fundamental. Como he mostrado, Habermas fundamenta el crecimiento de la razón y la acción instrumental no socialmente, en una estructura de relaciones sociales mediadas por el trabajo, sino en el trabajo en sí. Sostiene que la instrumentalidad se ha extendido más allá de su "propio" campo (por ejemplo, el ámbito de la producción) y está invadiendo otras esferas de la vida social. Sin embargo, no queda claro por qué la extensión de la instrumentalidad al ámbito de la interacción, que presumiblemente es resultado de la creciente importancia y complejidad de la producción en el mundo moderno, no es inexorable e irreversible. En otras palabras, Habermas no aclara cómo es que la auto-determinación social puede tener lugar en una situación de desarrollo tecnológico avanzado, dado que un resultado de este desarrollo sería la creciente tendencia de esta sociedad a ser organizada como un autómata. Simplificando, existe una ambigüedad en las obras tempranas de Habermas en relación a si la razón práctica *es* o *debería ser* dominante en el ámbito de la interacción. Si es verdad lo primero, entonces no queda claro cómo la razón práctica podría haber sucumbido al "progreso del trabajo". Sin embargo, si la instrumentalización del mundo está necesariamente vinculada al desarrollo de la producción como tal, no es evidente por qué la apelación a la razón práctica iba a ser algo más que una exhortación.

Los intentos tempranos de Habermas por reconstituir la posibilidad de una teoría social crítica pueden verse a la luz del giro pesimista de Horkheimer examinado en el Capítulo 3. Allí mostré que, en 1937, Horkheimer todavía consideraba que la síntesis a través del trabajo era emancipadora. La totalidad que constituye permite una organización justa y racional de la vida social. Esta totalidad, sin embargo, es fragmentada y apartada de su autorrealización por las relaciones sociales (capitalistas). Después de su adopción de la tesis de la primacía de lo político<sup>56</sup>, Horkheimer se volvió profundamente escéptico respecto del "trabajo" como fuente de la emancipación, sin, no obstante, reconsiderar su comprensión transhistórica de esta categoría. Habermas ha mantenido la concepción tradicional que Horkheimer tenía del "trabajo" y ha adoptado también su posterior evaluación negativa de éste como acción instrumental, como la fuente de la dominación tecnocrática. Para evitar el pesimismo fundamental de Horkheimer, la estrategia de Habermas ha sido limitar teóricamente el alcance de la significación del "trabajo" complementándolo con el concepto de interacción. Al argumentar que esta esfera social sirve como punto de partida de la crítica, Habermas fundamenta teóricamente la posibilidad de la emancipación en el ámbito de las relaciones sociales exterior al trabajo. Caracteriza este ámbito como una dimensión social "que no coincide" con la de la acción instrumental, un ámbito en el que "se mueve la experiencia fenomenológica"<sup>57</sup>. En cierto sentido, Habermas invierte la relación entre trabajo, relaciones sociales y emancipación tal y como había sido planteada por Horkheimer en 1937.

---

56 Habermas también adoptó esta tesis y, de ahí, su énfasis unilateral en el modo de distribución como socialmente determinante. Véase "Technology and Science as 'Ideology'". págs. 100-102.

57 Habermas, J., *Knowledge and Human Interests*, pág. 42.

Como Habermas interpreta la concepción que Marx tiene de la síntesis social a través del trabajo en términos de acción instrumental, su crítica temprana de Marx recuerda mucho a la polémica de Horkheimer en *Eclipse de la razón* contra los tipos (desde luego, no dialécticos y acrílicos) de cientificismo y fe en el progreso automático que él veía como dominantes en los EEUU. Horkheimer criticaba el pragmatismo por convertir a la física experimental en el prototipo de todo conocimiento científico<sup>58</sup>. También polemiza contra el positivismo por considerar la ciencia natural como garante automático del progreso social, y critica la asunción tecnocrática de que la crítica social teórica es superflua porque el desarrollo tecnológico resolverá de manera automática todos los problemas humanos<sup>59</sup>. Estas acusaciones son básicamente similares a las de la crítica temprana de Habermas a Marx<sup>60</sup>. Mientras que esta crítica podría estar justificada respecto a las variantes más ortodoxas del marxismo, sólo puede aplicarse a Marx si el significado e implicaciones del valor, categoría central de la crítica de la economía política, se pasan por encima o se interpretan de manera reductiva, como si de una categoría del mercado se tratase. Además, aunque Habermas atribuye a Marx las mismas nociones de ciencia natural, producción y trabajo criticadas por Horkheimer en el positivismo y el pragmatismo, el propio Habermas adopta, precisamente, estas nociones en su tratamiento del ámbito del trabajo, intentando entonces limitar el alcance de su validez social proponiendo el ámbito de la interacción como contrapeso. El resultado es una interpretación, históricamente indeterminada, del ámbito del trabajo como esfera de la acción instrumental, una teoría inespecífica de las formas de las relaciones sociales y de los modos de conciencia y un regreso a una teoría transhistórica del desarrollo social e histórico.

### **La teoría de la acción comunicativa y Marx**

*Teoría de la acción comunicativa* de Habermas (1984, 1987) representa la culminación hasta la fecha de su esfuerzo por fundamentar una nueva teoría crítica de la sociedad moderna. Implica una reconstrucción de la historia de la especie humana en el contexto de un intento de transformar las presuposiciones fundamentales de la teoría social moderna. En comparación con sus obras anteriores, el enfoque crítico de Habermas en esta obra ya no se basa tan fuertemente en el ideal de la autorreflexión crítica, ni se centra básicamente en la crítica del cientificismo; no hace excesivo énfasis en el trabajo como acción instrumental; tiene una teoría de la interacción más elaborada (como teoría de la acción y la razón comunicativas), y combina el análisis históricamente específico con un enfoque transhistórico de manera más diferenciada<sup>61</sup>. Aún así, los temas básicos, las preocupaciones y las orientaciones de *Teoría de la acción comunicativa* siguen siendo las mismas que las de las obras anteriores de Habermas. Como en esas obras tempranas, la lectura que Habermas hace de Marx es constitutiva de su enfoque. La naturaleza tradicional de su lectura ha debilitado su teoría de una manera que sugiere que es importante para la teoría crítica contemporánea repensar la crítica marxiana<sup>62</sup>.

He señalado que el intento de Habermas de reconstituir una crítica social fundamental con intenciones emancipadoras debería verse en el contexto de la trayectoria de la Teoría Crítica. De hecho, él mismo describe su proyecto de reconstituir una teoría crítica adecuada a la sociedad post-liberal contemporánea en esta obra como un "segundo intento de apropiación de

---

58 Horkheimer, M., *Eclipse of Reason* (Nueva York, 1974), pág. 50.

59 Ibid., págs. 59, 74 y ss., 151.

60 Para encontrar una crítica similar, véase Albrecht Wellmer, "The latent positivism of Marx's philosophy of history", en *Critical Theory of Society*, Trad. inglesa John Cumming (Nueva York, 1971).

61 Para una discusión del desarrollo del proyecto de Habermas en las décadas de 1960 y 1970, véase la excelente obra de Thomas Mc Carthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Cambridge, Mass, 1978).

62 Puede encontrarse una versión del análisis que sigue de *Teoría de la acción comunicativa* en M. Postone, "History and critical social theory", *Contemporary sociology* XIX, n° 2. (marzo 1990), págs. 170-176.

Weber para el espíritu del marxismo occidental"<sup>63</sup>. Trata de incorporar el análisis de Max Weber de la modernidad como un proceso de racionalización social, evitando las limitaciones teóricas de la anterior apropiación crítica de Weber llevada a cabo por Georg Lukács y los teóricos vinculados a la escuela de Francfort, como Max Horkheimer y Theodor Adorno. Habermas sostiene que no puede desarrollarse un nuevo enfoque teórico capaz de ir más allá de estas limitaciones únicamente modificando el antiguo enfoque, sino que se requiere más bien una reorientación fundamental de la teoría social. Habermas pretende realizar esta reorientación con su teoría de la acción comunicativa. Sobre esta base trata de transformar el marco categorial de la teoría social de un marco que descansa sobre el paradigma del sujeto-objeto y por ello en un concepto de acción como algo esencialmente racional-utilitario a otro que descansa en un paradigma de la intersubjetividad.

Habermas afirma al comienzo de su obra que sus intenciones generales al desarrollar la teoría de la acción comunicativa son tres<sup>64</sup>. Primero, desea restablecer teóricamente la posibilidad de una crítica social. El punto de partida de la teoría crítica, de acuerdo con Habermas, debe ser universalista y estar basado en la razón, lo que, para él, quiere decir que no debe ser relativista. Aún así, trata de fundamentar la posibilidad de este punto de partida socialmente, más que trascendentalmente. Para ello, Habermas formula una teoría social de la racionalidad. Distingue varios tipos de razón desarrollando un concepto de racionalidad comunicativa que es diferente de, incluso opuesto a, la racionalidad cognitivo-instrumental. Enraíza ambos tipos de razón en determinados modos de acción social y, sobre esta base, formula una teoría del desarrollo histórico en términos de dos procesos de racionalización discernibles (más que en términos del desarrollo de la mera racionalización utilitaria). Habermas busca fundamentar la posibilidad de una teoría social crítica en el desarrollo de la razón comunicativa. Al hacerlo trata simultáneamente de defender la razón (comunicativa) frente a las posiciones postmodernas y postestructuralistas que él considera irracionales y proporciona una crítica de la dominación creciente de los tipos cognitivo-instrumentales de racionalidad en el capitalismo post-liberal.

La segunda mayor preocupación de Habermas es la de comprender la sociedad moderna mediante una teoría de dos niveles basada en las formas diferenciadas de la acción y de la razón. Esta teoría es un esfuerzo por integrar perspectivas que ven la vida social en términos de un "mundo de la vida" una idea derivada de las tradiciones fenomenológicas y hermenéuticas con perspectivas que ven la sociedad como un "sistema". Sostiene que la sociedad moderna debería entenderse en términos de ambas dimensiones, como modos diferenciados de integración social, y relaciona cada una de estas dimensiones con un determinado tipo de racionalidad ("comunicativa" y "cognitivo-instrumental"). Trata de hacer justicia al concepto de pueblo como actor social, así como a la idea de que la sociedad moderna está caracterizada por modalidades emergentes de integración social (por ejemplo, la economía capitalista, el Estado moderno) que funcionan cuasi-independientemente de las intenciones de los actores y, frecuentemente, de su conciencia y comprensión.

La tercera preocupación de Habermas es la de construir sobre esta base una teoría de la sociedad moderna post-liberal que aprehenda afirmativamente el desarrollo histórico de la modernidad como un proceso de racionalización y diferenciación y vea también, críticamente, los aspectos negativos, "patológicos", de las formas existentes de la sociedad moderna. Interpreta estas "patologías" en términos de un proceso selectivo de racionalización bajo el capitalismo que lleva a la creciente dominación y penetración por sistemas de acción cuasi-autónomos, formalmente organizados de un mundo de la vida, comunicativamente estructurado.

---

63 Habermas, J. *The Theory of Communicative Action*, vol. 2, pág. 302.

64 *Ibid.*, vol. 1, pág. xi.

Estas tres preocupaciones temáticas interrelacionadas, que se refieren a tres niveles de especificidad histórica diferentes, definen los contornos de una teoría basada en la concepción de la acción comunicativa. Con ella, Habermas critica las principales tendencias teóricas en la investigación científica social contemporánea, así como la tradición del marxismo occidental. Trata de redimir las intenciones de esta tradición cuestionando algunas de sus proposiciones teóricas fundamentales. Comienza de nuevo, podríamos decir, apropiándose de las principales corrientes de la filosofía y de la teoría social del siglo XX la teoría de los actos de habla y la filosofía analítica, la teoría social clásica, la hermenéutica, la fenomenología, la psicología del desarrollo, la teoría de sistemas para transformar el paradigma básico de la teoría social y formular una teoría crítica adecuada al mundo contemporáneo. Aún así, hace todo esto a partir de una comprensión de Marx que, en su proceso de apropiación, le lleva a adoptar presupuestos que en última instancia están en tensión con el empuje crítico de su teoría. Esto, en cambio, plantea la cuestión de si una teoría crítica de la modernidad, socialmente fundamentada, que supere los límites de la Teoría Crítica anterior, requiere el tipo de ontología social y de enfoque evolutivo que Habermas propone.

Para elaborar mi argumento debo describir brevemente la compleja estrategia argumentativa de Habermas presente en *Teoría de la acción comunicativa*. El punto de partida conceptual para su teoría crítica de la modernidad es una crítica inmanente de la teoría de la racionalización de Weber y su recepción por parte de Lukács, Horkheimer y Adorno. Como señala Habermas, Weber analizó la modernización como un proceso de racionalización social que implicaba la institucionalización de la acción racional-utilitaria en Europa entre los siglos XVI y XVIII<sup>65</sup>. Para Weber, este desarrollo suponía un proceso de racionalización cultural que implicaba la diferenciación de esferas valorativas individuales representaciones científicas, artísticas, legales y morales que comenzaron a seguir sus propias lógicas independientes y autónomas<sup>66</sup>. El resultado paradójico de estos procesos de racionalización, según Weber, es que la vida moderna se convierte cada vez más en una "jaula de hierro" caracterizada por una pérdida de significado de cualquier unificación teórica y ética del mundo, así como por una pérdida de libertad consecuencia de la institucionalización de la racionalidad cognitivo- instrumental en la economía y en el Estado<sup>67</sup>.

Habermas adopta el análisis de la modernidad de Weber en términos de procesos de racionalización, pero mantiene que la "jaula de hierro" no es una característica necesaria de todas las clases de sociedad moderna. Más bien, lo que Weber atribuye a la racionalización como tal, debería comprenderse en términos de una pauta selectiva de racionalización que, en el capitalismo, lleva a la dominación de la racionalidad utilitaria<sup>68</sup>. Habermas sostiene que la propia teoría de Weber por él implícitamente presupuesta, proporciona la base para esta perspectiva en tanto que su punto de partida, constituyendo una noción más compleja de razón a partir de la cual criticar la creciente dominación de la racionalidad utilitaria. Sin embargo, Weber nunca clarificó explícitamente este punto de partida<sup>69</sup>.

Habermas vuelve explícito este punto de partida crítico implícito reconstruyendo la teoría de la racionalización cultural sugerida por el tratamiento que Weber hace de las religiones del mundo<sup>70</sup>. Su reconstrucción a dos niveles postula un proceso histórico- universal de racionalización de las visiones del mundo que sienta las bases para la transposición, históricamente específica, de la racionalización cultural en una racionalización social en

---

65 Ibid., pág. 216.

66 Ibid., pág. 166, 175.

67 Ibid., pág. 241.

68 Ibid., págs. 181-183.

69 Ibid., págs. 220-222.

70 Ibid., págs. 166, 195.



Occidente<sup>71</sup>. Habermas adopta y modifica esta teoría evolutiva del desarrollo de las visiones del mundo. Primero distingue la *lógica interna* universal del desarrollo histórico de las estructuras de visión del mundo de la *dinámica empírica* del desarrollo de las visiones del mundo, dependiente de factores externos<sup>72</sup>. (Esta distinción es fundamental para la reconceptualización que Habermas hace de la teoría social crítica). En segundo lugar, Habermas sostiene que Weber, al centrarse en el análisis de la modernización como racionalización, adoptó una perspectiva demasiado estrecha: no consideró adecuadamente las implicaciones de la diferenciación de los ámbitos valorativos, caracterizado cada uno de ellos por una pretensión de validez universal singular (verdad, corrección normativa, belleza) y un tipo de racionalidad (cognitivo-instrumental, moral-práctica y estética)<sup>73</sup>.

Esta apropiación crítica del enfoque de Weber apunta a una concepción más amplia de la racionalidad enraizada en la presunta lógica interna de la racionalización y la diferenciación. Lo que permite a Habermas distinguir aquello que se actualiza empíricamente en la sociedad capitalista de las posibilidades contenidas en las estructuras de conciencia modernas que resultan del proceso de desencantamiento<sup>74</sup>. Habermas es así capaz de presentar el ascenso y preeminencia de la racionalidad cognitivo-instrumental, a expensas de la racionalidad práctico-moral y práctico-estética, como expresión del carácter parcial de la racionalización del capitalismo, más que de la racionalización *per se*<sup>75</sup>.

Es importante señalar que en el marco de la reconstrucción que Habermas realiza, las posibilidades resultantes del proceso de desencantamiento están presentes en el *inicio* del capitalismo. Esto implica que el capitalismo representa una *deformación* de lo que resulta posible como resultado de una lógica interna universal de desarrollo histórico. En otras palabras, el punto de partida de la crítica es *externo* al capitalismo. En lo que Habermas había denominado con anterioridad el "ámbito de la interacción", ahora interpretado como potencial social universal. De manera análoga, el capitalismo es implícitamente entendido en términos de mera razón cognitivo-instrumental (lo que Habermas había considerado el ámbito del trabajo en sus obras anteriores), es decir como unidimensional.

Habermas empieza a explicar las condiciones previas de su reconstrucción descubriendo dos razones básicas de la incapacidad de Weber para percibir el potencial explicativo de su propia teoría. Sostiene que la teoría de la acción de Weber es demasiado estrecha: Weber se basó en un modelo de acción utilitaria y de racionalidad cognitivo-instrumental. Sin embargo, la comprensión de la racionalización de las visiones del mundo sugerida por el enfoque de Weber podría desarrollarse plenamente sólo sobre la base de otra teoría de la acción: una teoría de la acción comunicativa. Habermas afirma, además, que una teoría de la sociedad moderna no puede sólo basarse en una teoría de la acción. Lo que caracteriza la sociedad moderna es que dimensiones importantes de la vida social (por ejemplo, la economía y el Estado) están integradas casi objetivamente, no pueden ser comprendidas por la teoría de la acción, sino que deben entenderse sistémicamente. De ahí que una teoría crítica del presente requiera una teoría de la acción comunicativa, así como una teoría de la sociedad capaz de combinar una perspectiva teórica de la acción con otra teórica del sistema<sup>76</sup>.

Lukács y los miembros de la escuela de Francfort trataron de incorporar el análisis de Weber de la racionalización en una teoría de la integración sistémica. Aún así, de acuerdo con Habermas, sus esfuerzos no tuvieron éxito. En estos intentos resultó central el concepto de Lukács de reificación, con el que trataba, sobre la base del análisis marxiano de la mercancía,

---

71 Ibid., págs. 174-177.

72 Ibid., págs. 179-197.

73 Ibid.

74 Ibid., pág. 198.

75 Ibid., pág. 223.

76 Ibid., pág. 270.

de separar el análisis de Weber de la racionalización social de su marco teórico de la acción, relacionándolo con los procesos anónimos de la realización del capital<sup>77</sup>. Utilizando este concepto, Lukács sostenía que la racionalización económica no es un ejemplo de un proceso más general, sino que, por el contrario, la producción y el intercambio de mercancías constituyen el fenómeno básico de la racionalización social<sup>78</sup>. Ésta, por lo tanto, no debería ser vista como un proceso lineal e irreversible.

Habermas no se enfrenta directamente al análisis marxiano que Lukács hace de la racionalización, sino que critica más bien su "solución" hegeliana al problema, que supone una deificación dogmática del proletariado como sujeto-objeto idéntico de la historia<sup>79</sup>. Horkheimer y Adorno rechazaron también esta lógica hegeliana en sus respectivos intentos de desarrollar una teoría crítica basada en el concepto de reificación<sup>80</sup>. Sin embargo, como señala Habermas, su crítica de la razón instrumental en la década de 1940 suscitó problemas en lo referente a los fundamentos normativos de la teoría crítica. Asumieron que la racionalización del mundo se había vuelto total y rechazaron la llamada de Lukács a la razón objetiva. En consecuencia, ya no fundamentaron la reificación en una forma históricamente específica y transformable (la mercancía), sino que la enraizaron transhistóricamente en la confrontación, mediada por el trabajo, de la humanidad con la naturaleza. Habermas señala que con este giro la Teoría Crítica no pudo articular los estándares de su crítica<sup>81</sup>.

El problema de todos estos intentos, sostiene Habermas, es que siguieron atados al paradigma sujeto-objeto (lo que él denomina el "paradigma de la filosofía de la conciencia"). Sus dificultades teóricas revelan los límites de cualquier teoría social basada en este paradigma e indican la necesidad de un cambio teórico fundamental hacia un paradigma de la comunicación intersubjetiva<sup>82</sup>.

En algunos aspectos, la crítica que Habermas realiza del marxismo occidental es paralela a la interpretación que yo presento aquí. Lo que él denomina "filosofía de la conciencia" está relacionada con el concepto de "trabajo" que he analizado. Ambas perspectivas son críticas con las teorías basadas en el paradigma sujeto-objeto y sitúan las consideraciones sobre las relaciones sociales en el centro de sus análisis. Aún así, la crítica de Habermas lleva a un análisis de la comunicación como tal, mientras que la mía conduce a una consideración de la determinada clase de mediación social que constituye la sociedad moderna. Consideraré algunas implicaciones de esta diferencia más adelante.

Habermas trata de proporcionar la base para el cambio teórico hacia un paradigma de la intersubjetividad desarrollando los conceptos de razón comunicativa y de acción comunicativa. Sostiene que la comprensión moderna del mundo que, a diferencia de las modalidades míticas de pensamiento, es reflexivamente consciente de sí y supone mundos objetivos, sociales y subjetivos diferenciados está a la vez fundada socialmente, al tiempo que tiene un significado universal<sup>83</sup>. Haciendo un uso tácito de la teoría de la ontogénesis de las estructuras de conciencia de Jean Piaget, Habermas sostiene que la visión del mundo moderno es el resultado de un proceso histórico-universal de racionalización de las visiones del mundo que tiene lugar mediante procesos históricos de aprendizaje<sup>84</sup>. Este proceso de racionalización no sólo implica el crecimiento de la racionalidad cognitivo-instrumental, sino que está, en primer lugar, asociado con el desarrollo de la racionalidad comunicativa. Habermas comprende ésta en

---

77 Ibid., pág. 354.

78 Ibid., pág. 359.

79 Ibid., pág. 364.

80 Ibid., pág. 369.

81 Ibid., págs. 377-383.

82 Ibid., pág. 390.

83 Ibid., págs. 48, 64, 70.

84 Ibid., págs. 67-69.

términos procedimentales (no en términos de contenido) como algo que relaciona una comprensión descentrada del mundo con la posibilidad de una comunicación basada en un acuerdo no coercitivo<sup>85</sup>.

Utilizando la teoría de los actos de habla, Habermas sostiene entonces que lograr el entendimiento es el aspecto más esencial del lenguaje, aunque no toda interacción lingüística esté orientada a ese fin. Además, mantiene que los actos de habla pueden coordinar interacciones *racionalmente* es decir, independientemente de fuerzas externas, como sanciones o normas tradicionales cuando las pretensiones de validez que erigen son criticables. Por último, Habermas sostiene también que, al llegar a un entendimiento, los actores pretenden necesariamente la validez de sus actos de habla<sup>86</sup>.

En otras palabras, Habermas enraíza la racionalidad comunicativa en la misma naturaleza de la comunicación mediada por el lenguaje y, por ello, mantiene implícitamente que tiene un significado universal. Esta representa un tipo más complejo de razón que permitiría una crítica del tipo unidimensional de racionalización que Habermas ve como característico de la sociedad capitalista. De hecho, el potencial de la crítica se construye en la misma estructura de la acción comunicativa, lo cual no permite cuestionar el significado independientemente de su validez<sup>87</sup>.

Al haber fundamentado la posibilidad de la racionalidad comunicativa abstractamente, Habermas intenta proporcionar una explicación genética de su desarrollo mediante la aprehensión del proceso de racionalización histórico-universal en términos de racionalización del mundo de la vida<sup>88</sup>. Para poder hacerlo con conceptos externos al paradigma sujeto-objeto, Habermas se apropia y modifica el enfoque teórico-comunicativo de George Herbert Mead<sup>89</sup> y lo intercala con un análisis de la idea de Émile Durkheim de las raíces sagradas de la moralidad y de su explicación del cambio en términos de integración social, como el paso de la solidaridad mecánica a la orgánica. Habermas desarrolla así una teoría de la lógica interna del desarrollo socio-cultural como un proceso de "lingüistificación de lo sagrado"<sup>90</sup>. Considera que en este proceso aparece el potencial de racionalidad de la acción comunicativa. Esta acción sustituye el antiguo núcleo normativo sagrado como elemento que efectúa la reproducción cultural, la integración social y la socialización. Este proceso de sustitución de un modo basado en un acuerdo adscrito normativamente, a otro basado en un acuerdo logrado comunicativamente, tiene como resultado un mundo de la vida racionalizado, es decir, la racionalización de las visiones del mundo, la generalización de la moral y las normas legales, el crecimiento de la individualización y el aumento de la reflexividad en la reproducción simbólica<sup>91</sup>.

En otras palabras, Habermas conceptualiza el desarrollo de la visión del mundo moderna en términos de un proceso por el cual la comunicación lingüísticamente mediada "se realiza a sí misma" cada vez más (como el *Geist* hegeliano) y se convierte en lo que estructura el mundo de la vida. Esta lógica de la evolución social es el estándar con el que puede juzgarse la actualidad del desarrollo moderno<sup>92</sup>. El punto de partida de la crítica de Habermas es pues universal: a pesar de ser social, en su esencia no se conforma cultural, social o históricamente, sino que se fundamenta en el carácter ontológico de la acción comunicativa a medida que se despliega a lo largo del tiempo. El lenguaje ocupa entonces un lugar en la teoría de Habermas directamente análogo al que ocupaba el "trabajo" en los tipos afirmativos de marxismo tradicional.

---

85 Ibid., págs. 70-74.

86 Ibid., págs.287-288; 297-308

87 Ibid., págs.104-106; 295-305

88 Ibid., págs. 70, 336.

89 Ibid., vol. 2; págs. 10-13; 61-74.

90 Ibid., págs. 46, 110.

91 Ibid., págs. 46, 77, 107, 146.

92 Ibid., pág. 110.

De acuerdo con Habermas, aunque este enfoque implica un cambio de paradigma en la teoría de la acción, sólo comprende una dimensión de la sociedad moderna: puede explicar la reproducción simbólica del mundo de la vida, pero no la reproducción de la sociedad como un todo. Las acciones, como señala Habermas, son coordinadas no sólo por procesos de entendimiento extendidos, sino también a través de interconexiones funcionales que no son intencionales y que a menudo no se perciben<sup>93</sup>. Por lo tanto, propone una teoría de la evolución social de acuerdo con la cual la sociedad se convierte en algo diferenciado a la vez como sistema y como mundo de la vida<sup>94</sup>. Habermas distingue la racionalización del mundo de la vida de la evolución sistémica, que es medida por los incrementos de la capacidad de una sociedad para dirigirse a sí misma y mantiene que esos incrementos de complejidad sistémica dependen, en última instancia, de la diferenciación estructural del mundo de la vida. Fundamenta este último en un desarrollo evolutivo de la conciencia moral que es la condición necesaria para llevar a cabo el potencial de racionalidad de la acción comunicativa<sup>95</sup>.

De acuerdo con Habermas, este desarrollo, mina eventualmente el control normativo de las interacciones sociales. En consecuencia, la interacción se vuelve coordinada de dos maneras muy diferentes: ya sea mediante la comunicación explícita, ya mediante lo que Talcott Parsons caracterizaba como los medios de control del dinero y el poder, mediaciones sociales cuasi-objetivas que codifican actitudes racional-utilitarias y desvinculan los procesos de intercambio de los contextos normativos del mundo de la vida. El resultado es, pues, un desacople de los sistemas de integración (llevados a cabo por los medios de control del dinero y el poder) y la integración social (llevada a cabo por la acción comunicativa). Este desacople entre sistemas y mundo de la vida es el que lleva a la diferenciación, característica el mundo moderno, entre Estado y economía<sup>96</sup>.

Tras presentar este doble enfoque, Habermas señala que la mayoría de las perspectivas de la teoría social han sido unilaterales, ya que trataban de comprender la sociedad moderna con conceptos aplicables sólo a una de sus dos dimensiones. Implícitamente presenta su propio proyecto como el tercer gran intento, tras los de Marx y Parsons, de hacer justicia a ambos aspectos de la vida social moderna. Aunque la teoría del valor de Marx, de acuerdo con Habermas, era un intento de conectar la dimensión sistémica de las interdependencias anónimas con el contexto vital de los actores, en última instancia reducía la primera al segundo en la medida en que veía la dimensión sistémica del capitalismo tan sólo como la forma fetichizada de las relaciones de clase. De ahí que Marx no pudiera ver los aspectos positivos de la diferenciación sistémica, ni enfrentarse adecuadamente a la burocratización<sup>97</sup>. Por esta razón, Habermas retorna al intento de Parsons de unir los paradigmas de la teoría de sistemas y de la teoría de la acción. Trata de asentar su proyecto en el marco de un enfoque más crítico que a la vez implique una reconceptualización de la teoría de la acción y que, a diferencia del enfoque de Parsons, trate los aspectos "patológicos" de la modernización capitalista<sup>98</sup>.

Sobre la base de este doble enfoque, Habermas diseña una teoría crítica del capitalismo post-liberal. Comienza reformulando el diagnóstico weberiano de la modernidad y su tesis de la paradoja de la racionalización rechazando las posturas conservadoras que atribuyen las patologías de la modernidad ya sea a la secularización, ya a la diferenciación estructural de la sociedad<sup>99</sup>. En su lugar, Habermas distingue dos modalidades de modernización: una modalidad "normal", que él caracteriza como "mediación" del mundo de la vida mediante

---

93 Ibid., págs. 113, 150.

94 Ibid., pág. 153 y ss.

95 Ibid., pág. 173 y ss.

96 Ibid., págs. 154, 180 y ss.

97 Ibid., págs. 202, 336 y ss.

98 Ibid., pág. 199 y ss.

99 Ibid., págs. 330.

imperativos sistémicos y en la que un mundo de la vida progresivamente racionalizado se separa y llega a depender de ámbitos de acción formalmente organizados y crecientemente complejos (como la economía y el Estado); y una modalidad "patológica", que él denomina "colonización" del mundo de la vida. Lo que caracteriza a esta última es que la racionalidad cognitivo-instrumental, mediante la monetarización y la burocratización, se extiende más allá de la economía y el Estado hacia el resto de ámbitos, consiguiendo un predominio a expensas de la racionalidad practico-moral y practico-estética. Esto produce como resultado perturbaciones en la reproducción simbólica del mundo de la vida<sup>100</sup>. Habermas reformula la idea de Weber de la pérdida de significado y de libertad con su tesis de que el mundo de la vida es colonizado por el mundo sistémico. Esta tesis sirve de base para su análisis del capitalismo post-liberal<sup>101</sup>.

Habermas pretende que su reinterpretación de la lógica del desarrollo sugerida por Weber proporciona la justificación para la descripción de los fenómenos que él caracteriza como patologías. Además, el concepto de racionalidad comunicativa proporciona también, desde el punto de vista teórico, un fundamento social para la resistencia contra la colonización del mundo de la vida (que caracteriza muchos movimientos sociales contemporáneos)<sup>102</sup>. Aún así, afirma, deben también comprenderse las dinámicas de desarrollo del mundo moderno, es decir, explicarse por qué aparecen estas patologías. Para hacerlo, Habermas adopta el concepto marxiano de proceso de acumulación como un fin en sí mismo, separado de orientación alguna hacia valores de uso<sup>103</sup>. Al incorporar la dinámica de la acumulación de capital a su modelo de las relaciones de intercambio entre sistema y mundo de la vida, Habermas trata aquellos aspectos del capitalismo tardío que las tentativas marxistas más ortodoxas habían eludido: como el intervencionismo estatal, la democracia de masas, el Estado de bienestar y la conciencia fragmentaria de la vida cotidiana<sup>104</sup>. Para cerrar el círculo, podríamos decir, concluye estableciendo una agenda para la teoría crítica de la sociedad, en la que retoma algunos de los temas desarrollados en la década 1930 como el programa de investigación del Instituto para la Investigación Social (de Francfort).

A pesar de la amplitud y sofisticación de la exposición de Habermas, determinados aspectos del marco teórico que propone en *Teoría de la acción comunicativa* son problemáticos. Trata de aprehender una realidad social dual uniendo dos enfoques que son en esencia unilaterales. Habermas critica a Parsons por trazar una imagen acrítica de la sociedad capitalista desarrollada<sup>105</sup>, lo que atribuye a una construcción teórica que obvia la distinción entre sistema y mundo de la vida. Sin embargo, no parece reconocer que el mismo intento de teorizar "economía" y "Estado" en términos teórico-sistémicos ("medios de control") limita el alcance de su crítica social. Las categorías de "dinero" y "poder" no comprenden la estructura determinada de la economía y la política, sino que se limitan a expresar el hecho de que existen cuasi-objetivamente y no son meras proyecciones del mundo de la vida. Estas categorías no pueden, por ejemplo, dilucidar la naturaleza de la producción, ni las dinámicas de desarrollo de la formación social capitalista, tampoco permiten una crítica de los tipos existentes de administración. De ahí que, aunque Habermas presupone la acumulación de capital y el desarrollo del Estado, y critica la organización existente de la economía y la administración pública, el marco teórico-sistémico que adopta no le permite fundamentar estas presuposiciones y actitudes críticas.

---

100 Ibid., pág. 330 y ss.

101 Ibid., pág. 318 y ss.

102 Ibid., pág. 333 y ss.

103 Ibid., pág. 328 y ss.

104 Ibid., pág. 343 y ss.

105 Ibid., pág. 229

Habermas trata claramente de indicar que, al contrario de todas las críticas románticas del capitalismo, cualquier sociedad compleja exige algún tipo de "economía" y "Estado". Sin embargo, al adoptar el concepto de medios de control, presenta las formas existentes en esos ámbitos de la vida social moderna como necesarias. Su crítica del Estado y la economía se restringe a situaciones en las que sus principios organizativos sobrepasan sus límites. Sin embargo, la noción de una vinculación cuasi-ontológica entre estos aspectos de la vida que pueden resultar "mediatizados" de manera segura y aquellos que sólo pueden ser "colonizados" es muy problemática. La idea de que sólo esos ámbitos de acción que cumplen funciones económicas y políticas pueden convertirse en medios de control<sup>106</sup> en otras palabras, que el sistema puede colonizar con éxito esferas de la reproducción material, pero no de la reproducción simbólica implica que se puede concebir la reproducción material como algo no mediado simbólicamente. Esta separación de vida material y significado, que continúa la distinción cuasi-ontológica entre trabajo e interacción que Habermas trazó en sus obras tempranas, revela que Habermas sigue aceptando implícitamente el concepto de "trabajo". Como Horkheimer, aparentemente considera que la relación sujeto-objeto está enraizada en la naturaleza misma del "trabajo" (o en el ámbito de la reproducción material), sin mediación simbólica. Esto está en agudo contraste con la postura que yo presento aquí, postura que enraíza la instrumentalidad ligada a la naturaleza en una clase particular de mediación social más que en las relaciones de los seres humanos con la naturaleza.

La decisión de Habermas de comprender los procesos económicos y políticos modernos en términos teóricos-sistémicos complementa su intento de conceptualizar los tipos modernos de moralidad, legalidad, cultura y socialización en términos de un mundo de la vida racionalizado constituido mediante la acción comunicativa. Aparentemente, concibe la constitución cultural y social de las visiones del mundo y de los modos de vida sólo en términos de formas socioculturales abiertas ("tradicionales" y "religiosas"). De ahí que aparte de que relacionar lógicamente la visión del mundo moderna con propiedades formales de la comunicación mediada lingüísticamente indique que, de hecho, está así estructurada la concepción de Habermas del mundo de la vida racionalizado es extremadamente inespecífica como perspectiva de la vida moderna. Asume que, como la interacción social en el capitalismo no está mediada por formas tradicionales abiertas, deberá entonces estar mediada por la comunicación lingüística *per se* (aún distorsionada por el capitalismo). Al adoptar la forma abstracta de la comunicación mediada por las mercancías como valor principal, este enfoque no permite una teoría de las ideologías seculares o un análisis de los grandes cambios en la conciencia, las normas y los valores que se han sucedido en la sociedad moderna en el curso de los últimos siglos, cambios que no pueden comprenderse simplemente en términos de oposiciones del tipo "tradicional" y "moderno", o "religioso" y "secular". Además, en la medida en que Habermas fundamenta las dimensiones sistémicas y vitales de la sociedad moderna en dos principios ontológicos muy diferentes es difícil ver cómo esta teoría podría explicar desarrollos históricos interrelacionados en la economía, la política, la cultura, la ciencia y en la estructura de la vida social cotidiana<sup>107</sup>. En otras palabras, como su teoría combina dos enfoques unilaterales, es difícil relacionar las dos dimensiones presuntamente comprendidas por estos enfoques.

En última instancia, estos problemas están enraizados en la apropiación que Habermas realiza de un enfoque teórico-sistémico, en su distinción cuasi-ontológica entre sistema y mundo de la vida, en su insistencia en distinguir entre lógica del desarrollo y dinámica histórica y, en relación con esto, en su teoría evolutiva. No puedo tratar aquí estos temas complejos

---

106 Ibid., pág. 318.

107 Para una crítica similar véase Nancy Fraser, "What's critical about critical theory?: the case of Habermas and gender", *New German Critique*, 35 (Primavera-Verano de 1985), págs. 97-131.

directamente, sobre todo, los problemas derivados de conceptualizar el desarrollo filogenético del ser humano análogamente al esquema de desarrollo ontogenético de Piaget. Trataré, sin embargo, de llamar la atención sobre un supuesto fundamental que subyace bajo el enfoque de Habermas: la distinción entre lógica histórica y dinámica empírica para fundamentar su crítica social de la sociedad post-liberal. Esto implica la asunción de que esta crítica no puede fundamentarse en la naturaleza y la dinámica del capitalismo moderno en sí. En su discusión con la Teoría Crítica, Habermas señala las limitaciones del paradigma sujeto- objeto sobre las que está basada. Sin embargo, lo que aparentemente mantiene de aquella tradición es la tesis de que el capitalismo es "unidimensional", un todo unitario y negativo que no da origen inmanentemente a la posibilidad de una crítica social. Esto podría parecer paradójico en la medida en que, como hemos visto, una de sus intenciones teóricas es la de ir más allá del pesimismo fundamental de la Teoría Crítica. Aún así, ha quedado claro que Habermas trata de hacer esto subsumiendo el capitalismo en una concepción más amplia de la sociedad moderna, más que repensando la crítica de Marx al capitalismo como una crítica de la modernidad. En este enfoque, el pesimismo de la Teoría Crítica debe superarse teóricamente situando un campo social (en este caso, el constituido por la acción comunicativa) que existe junto a, pero presuntamente no es una parte intrínseca de, el capitalismo y que, además, fundamente teóricamente la posibilidad de una crítica social. La acción comunicativa como enfoque es análoga al trabajo en el marxismo tradicional. Como resultado de ello, la crítica aprehende el capitalismo sólo en tanto que patológico y, por ello, debe fundamentarse cuasi-ontológicamente, al margen de la especificidad social e histórica de dicha clase de vida social.

Tanto la comprensión implícita que Habermas tiene del capitalismo en tanto que unidimensional, como su apropiación de la noción de Parsons de medios de control, están relacionadas con su lectura de Marx. He mostrado que el análisis que la Teoría Crítica hacía del capitalismo post-liberal como una sociedad sin una contradicción estructural e intrínseca, estaba basado en una concepción tradicional del trabajo en el capitalismo en tanto que "trabajo". Lo que mostraré ahora es que la crítica que Habermas hace de Marx en *Teoría de la acción comunicativa* y, por ello, su giro hacia la teoría de sistemas para definir la sociedad moderna como aquella en la que dimensiones importantes de la vida social están integradas cuasi-objetivamente y, por ello, quedan excluidas de la teoría de la acción también descansa sobre una lectura tradicional de Marx.

Habermas interpreta la teoría marxiana a través de las lentes de la tesis de la unidimensionalidad. Presenta el análisis del Marx del capital, de la dialéctica entre "trabajo vivo" (el proletariado) y "trabajo muerto" (el capital), como una dialéctica de la racionalización del mundo de la vida y de la racionalización sistémica. La crítica de Marx al capitalismo, de acuerdo con su interpretación, era una crítica de su influencia desintegradora en el mundo de la vida de las clases trabajadoras. El socialismo, pues, "reside en una línea evanescente de racionalización del mundo de la vida que *se perdió* por la disolución capitalista de las formas de vida tradicionales"<sup>108</sup>.

Es importante señalar que, así entendido, el análisis de Marx no comprende el capitalismo como algo dual que constituye formas nuevas que van más allá de sí mismo, sino que le considera únicamente más bien como la fuerza negativa que destruye y deforma lo que ha emergido como resultado de la racionalización del mundo de la vida. La posibilidad del socialismo, entonces, es resultado de la revuelta del mundo de la vida contra su destrucción por parte del sistema. Esto, sin embargo, implica que el socialismo no es una sociedad situada *más allá* del capitalismo una nueva forma histórica, sino una versión alternativa, menos distorsionada, de la misma forma histórica.

---

108 Habermas, J., *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, pág. 343.

Aunque, como veremos, Habermas es crítico con lo que considera el análisis específico de Marx, su propio enfoque adopta los puntos generales del tipo de crítica social que él atribuye a Marx. Así, al discutir la ética protestante analizada por Weber, Habermas la describe como una expresión *parcial* de visiones del mundo éticamente racionalizadas, como una adaptación al tipo moderno de racionalidad económico-administrativa y, por ello, como una *regresión* del nivel que ya había sido logrado en la ética de la hermandad desarrollada comunicativamente<sup>109</sup>. En otras palabras, Habermas trata el capitalismo como una distorsión particularista de un potencial universalista que ya estaba presente en su inicio. Esta perspectiva es, por supuesto, paralela a la que implica la idea marxista tradicional del socialismo como realización de los ideales universalistas de las revoluciones burguesas cuyo cumplimiento ha sido impedido por los intereses particularistas de los capitalistas.

Este tema tradicional se expresa también en el breve tratamiento que Habermas hace de los "nuevos movimientos sociales" de las últimas décadas. Los trata como movimientos esencialmente defensivos, protegiendo el mundo de la vida contra las invasiones sistémicas, o como movimientos por los derechos civiles, que tratan de generalizar socialmente los principios universalistas de las revoluciones burguesas<sup>110</sup>. Sin embargo, no trata estos movimientos como expresión de nuevas necesidades y nuevas posibilidades, es decir, en términos de una transformación social posible que señale más allá del capitalismo según el potencial generado por el mismo modo de vida capitalista.

Hasta cierto punto, el enfoque de Habermas puede entenderse como manteniendo algunos de los aspectos centrales del marxismo tradicional. Sin embargo, al mismo tiempo, critica como cuasi-romántico el análisis específico que Marx hace del capitalismo. Como he señalado, la apropiación que Habermas hace de elementos del enfoque teórico-sistémico de Parsons guarda relación con su evaluación de la teoría del valor de Marx en tanto que aproximación inadecuada a la sociedad moderna, una teoría incapaz de tratar los dos niveles analíticos de "sistema" y "mundo de la vida". Habermas sostiene que, a pesar del aparente carácter "doble" de la teoría marxiana, Marx no presenta un análisis adecuado del nivel sistémico del capitalismo, en la medida en que trata este nivel esencialmente como una ilusión, como la forma fantasmática de unas relaciones de clase que se han convertido en anónimas y fetichizadas<sup>111</sup>. Por esta razón, Marx no pudo reconocer los aspectos positivos del desarrollo de las interconexiones sistémicas de la economía capitalista y del Estado moderno. En cambio, previó una sociedad futura basada en la victoria del trabajo vivo sobre el trabajo muerto, del mundo de la vida sobre el sistema, una sociedad en la que la apariencia objetiva del capital se ha disuelto. Sin embargo, pretende Habermas, esta visión no comprende la integridad e importancia del nivel sistémico. Además no es realista: Weber tenía razón al argumentar que la abolición del capitalismo privado no implicaría la destrucción del trabajo industrial moderno<sup>112</sup>.

La crítica de Habermas presupone que Marx analizó el capitalismo esencialmente en términos de relaciones de clase y, al hacerlo, minó su intento de comprender ambos niveles de la sociedad moderna. En otras palabras, aunque la crítica específica de Habermas a Marx difiere de la que realizara de su obra temprana, su interpretación del análisis marxiano del capitalismo como algo cuasi-romántico se basa en la asunción de que Marx escribió una crítica desde el punto de vista del "trabajo". Esta crítica del capitalismo, en opinión de Habermas, apunta a un proceso de "des-diferenciación" de los ámbitos de la vida que han ido diferenciándose en la sociedad moderna, un proceso que considera regresivo e indeseable. Por

---

109 Ibid., págs. 223-228.

110 Ibid., vol. 2, pág. 343 y ss.

111 Ibid., págs., 338-339.

112 Ibid., págs. 339-340.



esta razón, Habermas se dirige a la teoría de sistemas para conceptualizar la dimensión cuasi-objetiva de la sociedad moderna, tratando de enmarcar esta teoría en una perspectiva crítica.

Sin embargo, como he demostrado, el análisis que Marx hace del trabajo en el capitalismo no es en absoluto el que Habermas le atribuye. De acuerdo con Marx, las formas sociales categoriales de la mercancía y el capital no se limitan a *velar* las relaciones sociales reales del capitalismo; sino que *son* más bien las relaciones sociales fundamentales del capitalismo, tipos de mediación constituidas por el trabajo en esta sociedad. El significado pleno de esta diferencia sólo será completamente evidente en la Tercera Parte, cuando analice el concepto marxiano de capital. Como hemos visto, sin embargo, lejos de considerar lo que Habermas llama la "dimensión sistémica" como una ilusión, una proyección del "trabajo", Marx la trata como una estructura cuasi-objetiva constituida por el trabajo alienado. La crítica de Marx lo es de la forma de esta estructura y del modo abstracto de dominación que ejerce. El punto de partida de su crítica no es exterior a la estructura, ni llama a su completa abolición, ni acepta su forma presente, limitándose a exigir que se ciña a su "propio" ámbito. Más bien, el punto de partida de su crítica es su posibilidad inmanente generada por su propia estructura.

Este punto de partida, como veremos, se fundamenta para Marx en el carácter dual del trabajo en el capitalismo. Como Habermas asume que la crítica de Marx está hecha desde el punto de vista del "trabajo" es decir, el punto de partida del "mundo de la vida que se desvanece" sostiene erróneamente que Marx no tiene criterios para distinguir la destrucción de los modos tradicionales de vida de la diferenciación estructural del mundo de la vida<sup>113</sup>. La crítica de Marx, sin embargo, no se basa en lo que *era*, sino en lo que *podría ser*. Como mostraré, su análisis de la dimensión temporal de las formas sociales del capitalismo proporciona la base a una teoría de la conformación social intrínseca a la forma material de producir, el modo de crecimiento y las modalidades de administración, propias del capitalismo. Este enfoque permite distinguir entre estas formas tal y como existen bajo el capitalismo, y el potencial que encarnan para otras formas más emancipadoras.

La visión que Marx tiene de la emancipación como consecuencia de su análisis es precisamente la opuesta de la que Habermas le atribuye. Dando momentáneamente un salto hacia adelante mostraré que, lejos de concebir el socialismo como la victoria del trabajo vivo sobre el trabajo muerto, Marx entiende que el trabajo muerto la estructura constituida por el trabajo alienado no es sólo el lugar de dominación en el capitalismo, sino también el lugar de la emancipación posible. Esto sólo cobra sentido cuando el análisis crítico que Marx hace del capitalismo se entiende como algo que señala hacia la posible *abolición* del trabajo proletario ("trabajo vivo"), no hacia su *afirmación*. En otras palabras, contrariamente a lo que sostiene Habermas, Marx está de acuerdo con Weber en que la abolición del capitalismo *privado* no bastaría en absoluto para la destrucción del trabajo industrial moderno. Aún así y esta es una diferencia crucial el análisis de Marx no acepta la forma existente de este trabajo como necesaria. En la Tercera Parte demostraré que el análisis de Marx permite una crítica fundamental del capitalismo que no implica ni una visión romántica de "des-diferenciación", ni una aceptación de la "jaula de hierro del trabajo industrial moderno" como forma necesaria de la producción tecnológica avanzada. En cambio, puede proporcionar una crítica del modo de crecimiento, de la producción tecnológica avanzada y de las presiones que el sistema ejerce sobre las decisiones políticas en el capitalismo, haciéndolo de un modo que apunta más allá de esas formas. Esta crítica no se limitaría a evaluar negativamente los abusos del sistema, sino que descubriría y analizaría las formas sociales subyacentes a su carácter determinado y a su expansión "imperialista". Desde el punto de vista de esta crítica, podría argumentarse que Habermas no ha distinguido en absoluto entre las formas de la producción y del crecimiento desarrolladas en el capitalismo y otras formas posibles "diferenciadas". El enfoque de

---

113 Ibid., págs. 340-341.

Habermas, con sus categorías estáticas de "dinero" y "poder", debe aceptar las formas desarrolladas en el capitalismo como históricamente definitivas, como los resultados de la "diferenciación" *per se*<sup>114</sup>.

Continuando con el despliegue del análisis de Marx señalaré cómo éste permite una comprensión no tradicional del capitalismo como algo contradictorio más que como algo unidimensional. Obvia así la necesidad de fundamentar la crítica del capitalismo y la posibilidad de su transformación fuera del propio capitalismo, por ejemplo, en una lógica de la historia transhistórica y evolucionista, ya se interprete esta historia como un proceso de autorrealización del "trabajo" o como un proceso de comunicación mediado lingüísticamente.

Lo relevante aquí no es sólo si Habermas ha interpretado adecuadamente a Marx. Sino, más bien, si la teoría marxiana, tal y como yo la he reconstruido proporciona la posibilidad de un enfoque teórico que pueda no sólo ir más allá de la debilidad del marxismo tradicional y del pesimismo de la Teoría Crítica, sino también de superar los aspectos problemáticos del intento de Habermas de fundamentar una teoría crítica adecuada a la sociedad contemporánea. Volver a una teoría de la especificidad histórica del tipo de mediación que constituye el capitalismo puede proporcionar, como se ha señalado, un fundamento para una reinterpretación del carácter contradictorio del capitalismo y para una crítica de la forma de la producción, de la economía y, en general, del tipo de interdependencia en el capitalismo, de un modo que el enfoque teórico-sistémico no puede. Esta teoría crítica trata el análisis del capitalismo como un análisis de las estructuras subyacentes de la propia modernidad y permite recuperar la idea de la transformación posible de la producción y la economía y, por ello, del socialismo como modo de vida históricamente diferente.

La noción de la especificidad histórica de la teoría crítica marxiana, así como de los modos de vida social que comprende, se refiere también a la misma historia, en el sentido de una lógica inmanente del desarrollo histórico. En la Tercera Parte, señalaré como Marx fundamenta la dinámica histórica del capitalismo en el carácter dual de sus formas sociales básicas. Esta explicación social, históricamente específica, de la existencia de una lógica histórica rechaza cualquier noción de una lógica inmanente de la historia humana, considerándola como una proyección sobre la historia en general de las condiciones de la sociedad capitalista. Esta especificidad histórica de la crítica de la economía política delinea la ruptura final de Marx con su comprensión transhistórica temprana del materialismo histórico y de ahí con nociones de la filosofía de la historia (*Geschichtsphilosophie*). Irónicamente, el intento de Habermas de reformular el materialismo histórico en términos de una lógica evolutiva de la historia, que puede plantear pero no, ciertamente, fundamentar, se mantiene más cerca de la filosofía de la

---

114 La crítica final de Habermas a Marx es que éste trata la abstracción real de la sociedad capitalista sólo en términos de trabajo y, por ello, de manera demasiado estrecha, en lugar de tematizar la "reificación sistemáticamente inducida de las relaciones sociales en general" (Ibid., pág. 342), que podría permitir una teoría más general, capaz de tratar con la burocratización, así como con la economía. Sin embargo, existe una tensión entre la comprensión que Habermas tiene de la teoría del trabajo de Marx como un proceso de abstracción real característico de la sociedad capitalista, por un lado; y su interpretación del análisis de Marx del capitalismo esencialmente en términos de relaciones de clase, por otro. Además, incluso aquí, la crítica de Habermas se basa de nuevo en una comprensión del trabajo en el capitalismo como "trabajo", más que como una clase de mediación social. Entendido así, la abstracción real del trabajo en el capitalismo puede entenderse como un mecanismo que sirve de base a la reificación de las relaciones sociales en general. Por último, la concepción que Habermas tiene de "poder" y "dinero" como medios de control se limita a señalar que un proceso de abstracción caracteriza la sociedad moderna y que la teoría crítica contemporánea debe tener en consideración la economía y el Estado. A diferencia de la teoría de Marx del trabajo como mediación social, la de Habermas no permite una distinción entre formas de abstracción, ni comprende el proceso de direccionalidad temporal característico del capitalismo. Elaboraré estos temas en la Tercera Parte de esta obra, donde sostendré que la teoría de Marx no se basa necesariamente en la primacía de la esfera económica ("dinero") sobre la política ("poder"), sino, más bien, en el desarrollo histórico dialéctico que enmarca, conforma y transforma tanto a la economía, como a la política y sus interrelaciones.

historia de Hegel, precisamente el "lastre" del que Habermas trata de liberar al materialismo histórico, que de la teoría madura de Marx<sup>115</sup>.

La teoría del desarrollo histórico de las formas sociales del capitalismo implicada en el análisis de Marx puede también evitar algunos problemas asociados a una teoría del desarrollo transhistórica y evolucionista. La idea de que una lógica histórica inmanente caracteriza al capitalismo pero no a toda la historia humana se opone a cualquier concepción unitaria del desarrollo histórico. Sin embargo, esta noción no implica una modalidad abstracta de relativismo. Aunque el origen del relativismo en Europa Occidental pueda haber sido un desarrollo contingente, la consolidación de la forma mercancía es un proceso global, mediado por un mercado mundial que se vuelve cada vez más integrado en el curso del desarrollo capitalista. Este proceso implica la constitución de la historia mundial. Así, de acuerdo con este enfoque, existe un proceso universal con una lógica inmanente que proporciona el punto de partida de una crítica general, siendo este, sin embargo, históricamente determinado y no transhistórico.

Como teoría históricamente específica de la mediación social, el enfoque que he estado desarrollando permite también una teoría de las modalidades determinadas de conciencia y subjetividad. Podría servir como mejor fundamento para una teoría de la ideología, así como de los intentos de tratar los desarrollos históricos interconectados en diversos ámbitos de lo social. Como este enfoque puede tratar la constitución de valores y visiones del mundo en términos de formas sociales específicas y contradictorias, más que en términos de un progreso cognitivo y moral de la especie humana, podría servir como punto de partida para un intento de comprender el carácter dual del desarrollo capitalista también en términos culturales e ideológicos. Se podrían, por ejemplo, analizar desarrollos históricos como la difusión de la caza de brujas o la esclavitud absoluta en el período moderno temprano, o el ascenso del antisemitismo exterminador a finales del siglo XIX y en el siglo XX, en referencia al aspecto dicotómico del desarrollo capitalista más que en términos de una supuesta "regresión" histórica y cultural imposible de justificar históricamente<sup>116</sup>.

La especificidad histórica de las categorías de la crítica madura de Marx tiene más implicaciones generales para la cuestión de una epistemología social autorreflexiva. He argumentado que, dado que tanto la interacción de la humanidad con la naturaleza, como las relaciones sociales esenciales están mediadas por el trabajo en el capitalismo, la epistemología de este modo de vida social puede formularse en términos de la categoría de trabajo social alienado. Las formas de la interacción con la naturaleza y de la interacción humana, sin embargo, varían considerablemente entre las formaciones sociales. En otras palabras, formaciones diferentes están configuradas por modos diferentes de constitución social. Esto, en cambio, sugiere que las modalidades de conciencia y el modo mismo de su constitución varían histórica y socialmente. Cada formación social, entonces, requiere su propia epistemología. Dicho de un modo más general: incluso si la teoría social procede sobre la base de ciertos principios muy generales e indeterminados (por ejemplo, el trabajo social como requisito previo de la reproducción social), sus categorías deben adecuarse a la especificidad de su objeto. No existe una teoría social determinada transhistóricamente válida.

Este enfoque marxiano históricamente determinado proporciona un marco en el que se puede analizar el carácter poco específico de los conceptos que Habermas tiene de sistema y mundo de la vida. Como ya he mostrado, Marx sostiene que las relaciones sociales del

---

115 Véase Habermas, J., "Towards a reconstruction of historical materialism", en Steven Seidman, ed., Jürgen Habermas on Society and Politics (Boston, 1989), págs. 114-141; *The Theory of Communicative Action*, vol. 2, pág. 383.

116 He tratado el antisemitismo moderno en estos términos como una forma nueva, no como un modo atávico: véase M. Postone, "Anti-Semitism and national socialism", en A. Rabinbach y J. Zipes, eds., *Germans and Jews since the Holocaust* (Nueva York, 1986).

capitalismo son únicas en cuanto que no parecen ser en absoluto sociales. La estructura de las relaciones constituidas por el trabajo determinado por la mercancía mina sistemas anteriores de lazos sociales abiertos sin, no obstante, reemplazarlos por un sistema similar. Lo que emerge en su lugar es un universo social que Marx describe como un mundo de independencias personales en un contexto de dependencias objetivas. Tanto la estructura abstracta cuasi-objetiva de la necesidad como, a un nivel inmediato, el ámbito mucho más amplio de la interacción en la sociedad capitalista comparado con el de la sociedad tradicional, son momentos de la clase de mediación que caracteriza al capitalismo. En cierto sentido, la oposición entre sistema y mundo de la vida como la anterior entre trabajo e interacción expresa una hipóstasis de esos dos momentos de manera tal que disuelve las relaciones sociales capitalistas en ámbitos "materiales" y "simbólicos". Las características de la dimensión de valor de las relaciones sociales alienadas se atribuyen a la dimensión sistémica. Esta objetivación conceptual deja un ámbito, aparentemente indeterminado, el de la comunicación, que ya no se ve como estructurado por una clase de mediación social (en la medida en que esa mediación ya no es abiertamente social), sino que es visto más bien como auto-estructurante y "naturalmente social". En el marco de este enfoque, entonces, la falta de especificación del mundo de la vida así como del sistema expresa un punto de partida teórico que ha mantenido la noción de "trabajo".

La lectura de la teoría de Marx que aquí presento modifica los términos del problema teórico al que Habermas ha respondido reconceptualizando la noción de constitución por el trabajo de manera históricamente determinada. Esta reinterpretación de la noción marxiana de contradicción se deja del concepto de "trabajo" y reconsidera la tesis de la "unidimensionalidad" del capitalismo. Interpretar el trabajo en el capitalismo como socialmente mediador permite ir más allá del pesimismo fundamental de la Teoría Crítica de un modo diferente al de Habermas: supone una teoría de la constitución social y de la especificidad de la producción y de las modalidades de subjetividad en el capitalismo, y trata la conciencia crítica y de oposición como una posibilidad determinada así socialmente y constituida por las propias formas sociales dialécticas. Al fundarse de este modo social e históricamente a sí misma, esta teoría social crítica podría deshacerse de los últimos vestigios de la filosofía de la historia hegeliana. En esta perspectiva, la posibilidad de emancipación no se fundamenta ni en el progreso del "trabajo", ni en ningún desarrollo evolutivo de la comunicación lingüísticamente mediada, sino que se fundamenta más bien en el carácter contradictorio de las formas sociales estructurantes de la sociedad capitalista en su desarrollo histórico. Llegados a este punto, pasaré pues a la consideración del concepto de capital de Marx y examinaré las determinaciones iniciales de su dialéctica intrínseca.

## **TERCERA PARTE**

### **Hacia una reconstrucción de la crítica marxiana: el capital**

## 7. HACIA UNA TEORÍA DEL CAPITAL

Llegados a este punto, puedo llevar a cabo mi reconstrucción de la teoría crítica de Marx de la sociedad capitalista. Hasta ahora, he investigado las diferencias entre una crítica marxista tradicional, desde el punto de vista del "trabajo", y la crítica marxiana del trabajo en el capitalismo, centrándome en las categorías que Marx desarrolló en los capítulos iniciales de *El Capital*, en particular, en su concepción del carácter dual del trabajo en el capitalismo, su distinción entre valor y riqueza material, y su énfasis en la dimensión temporal del valor.

Sobre la base de este análisis de la forma mercancía, esbozaré ahora una aproximación a la categoría de capital de Marx. El capital, según Marx, es una mediación social auto-motriz que hace que la sociedad moderna sea intrínsecamente dinámica y que moldea la forma del proceso de producción. Desarrolla esta categoría en *El Capital* desplegándola dialécticamente a partir de la mercancía, sosteniendo, por tanto, que esta última forma social contiene sus determinaciones básicas. Al indicar la relación intrínseca entre las formas mercancía y capital, Marx trata tanto de dilucidar la naturaleza básica del capital como de hacer plausible su punto de partida: su análisis del carácter dual de la mercancía como estructura central del capitalismo. Lo que caracteriza al capitalismo, según Marx, es que —dada la peculiar naturaleza de sus relaciones estructurantes— posee un núcleo fundamental que incorpora sus rasgos básicos. En su crítica de la economía política, trata de establecer la existencia de dicho núcleo y demostrar que sirve de base a la dinámica histórica intrínseca del capitalismo. Así pues, habría que superar este núcleo para que esta sociedad fuera negada históricamente.

En este capítulo presentaré el desarrollo de la exposición de Marx sobre la categoría de capital y el ámbito de la producción. Investigar detalladamente esta exposición rebasaría los límites de esta obra, por lo que en futuros capítulos trataré, en su lugar, de aclarar algunos aspectos cruciales de las formas sociales que Marx despliega en su tratamiento del capital, relacionándolos con ciertas implicaciones de las categorías iniciales de su teoría crítica. De este modo mostraré cómo mi análisis de estas categorías implica una reconceptualización de la dialéctica marxiana entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción y, por lo tanto, arroja una nueva luz sobre la compleja categoría de capital de Marx y su comprensión de la superación del capitalismo. (Este debate tocará aspectos del capitalismo moderno, pero sólo de una manera muy preliminar.)

En general, la interpretación de la categoría de Marx de capital que presento aquí demostrará ulteriormente que la crítica marxiana no analiza la sociedad capitalista únicamente en términos de sus rasgos más abiertamente liberal-capitalistas, esto es, de las relaciones burguesas de distribución. Más bien, trata tanto el proceso de producción industrial basado en el proletariado como, de manera más general, la subsunción de los individuos en unidades sociales a gran escala, como intrínsecos al capitalismo y conlleva una crítica de la lógica histórica productivista del mismo. De tal modo que, por eso, presenta implícitamente el socialismo como la negación histórica de tales características "post-liberales" del capitalismo, así como de las relaciones de distribución burguesas.

### Dinero

En el Volumen I de *El Capital*, Marx desarrolla un análisis del dinero y, luego, del capital sobre la base de las determinaciones iniciales de la mercancía. Empieza explicando el proceso de intercambio, sosteniendo que la circulación de mercancías difiere formal y esencialmente del intercambio directo de productos. La circulación de mercancías supera las barreras temporales, espaciales y personales impuestas por el intercambio directo de productos. En este proceso, se desarrolla una red de conexiones sociales cuasi-natural, que a pesar de estar

constituida por agentes humanos escapa a su control<sup>1</sup>. La forma mercancía de la mediación social da origen históricamente, por un lado, al productor independiente y privado, y, por el otro, constituye el proceso social de producción y las relaciones entre productores como un sistema alienado, independiente de los propios productores, un sistema de dependencias objetivo y completo<sup>2</sup>. De modo más general, da origen a un mundo de sujetos y un mundo de objetos, avanzando este desarrollo socio-cultural con el desarrollo de la forma dinero<sup>3</sup>.

Marx estructura su investigación del dinero como un despliegue dialéctico, en el curso del cual deriva, lógicamente, tanto la forma social del dinero, que le lleva a su análisis del capital, como los modos de aparición que encubren dicha forma social. Procediendo desde su análisis de la mercancía como dualidad de valor y valor de uso, Marx determina inicialmente al dinero como una expresión manifiesta, externalizada, de la dimensión valor de la mercancía<sup>4</sup>. Sostiene que en una sociedad en la que la mercancía es la forma universal del producto, el dinero no vuelve conmensurables a las mercancías, sino que se trata más bien de una expresión, de una forma necesaria de aparición, de su conmensurabilidad, del hecho de que el trabajo funciona como una actividad de mediación social. No obstante lo cual, éste no *parece* ser el caso, como Marx indica en el curso de la elaboración de las diferentes funciones del dinero (como medida de valores, medio de circulación y dinero). Muestra que existe una discrepancia cuantitativa necesaria entre el valor y los precios y que algo puede tener un precio sin tener un valor. Por estas razones, la naturaleza del dinero en el capitalismo puede estar oculta: el dinero puede no aparecer como una expresión externalizada del tipo de mediación social que constituye la sociedad capitalista (el trabajo abstracto objetivado como valor)<sup>5</sup>. Más aún, dado que la circulación de las mercancías se efectúa mediante la externalización de su carácter dual—en la forma de dinero y mercancías—, parece tratarse de meros objetos "cosificados", de bienes circulantes gracias al dinero, antes que de objetos auto-mediados, de mediaciones sociales objetivadas<sup>6</sup>. Así, la naturaleza peculiar de la mediación social en el capitalismo da lugar a una antinomia —tan característica de las visiones del mundo modernas occidentales— entre una dimensión concreta "secularizada", "cosificada", y una dimensión puramente abstracta, por medio de la cual el carácter socialmente constituido de ambas dimensiones, tanto como su relación intrínseca, permanece velado.

Según Marx, la naturaleza de la mediación social en el capitalismo queda oscurecida ulteriormente por el hecho de que el dinero se ha desarrollado históricamente de manera tal que las monedas y el papel moneda han acabado por servir como signos de valor. No hay correlación directa, sin embargo, entre el valor de estos signos y el valor que significan. Dado que objetos relativamente sin valor pueden servir como medios de circulación, el dinero no parece ser un portador de valor. Por consiguiente, la misma existencia del valor como mediación social, ya sea localizada en la mercancía o en su expresión como dinero, queda velada por esta relación superficial contingente entre significante y significado<sup>7</sup>. Este proceso real de ocultamiento es reforzado por la función del dinero como medio de pago de mercancías que habían sido previamente adquiridas mediante contratos y como dinero a crédito. En tales casos, el dinero ya no parece mediar el proceso de intercambio, sino que el movimiento de los medios de pago parece más bien reflejar y convalidar únicamente una conexión social que ya

---

1 Marx, K., *Capital*, vol. 1, traducción de Ben Fowkes (Londres, 1976), págs. 207-9 [135-139].

2 *Ibid.*, pág. 202 [130-131]. Como he sugerido, esta oposición, tal como se desarrolla con la evolución del capitalismo, podría servir como punto de partida para un análisis socio-histórico de la oposición común entre teorías sociales objetivistas y teorías de la sociedad que se centran unilateralmente en la agencialidad humana.

3 *Ibid.*, pág. 183 [108-09].

4 *Ibid.*, págs. 162-188 [85,86-115].

5 *Ibid.*, págs. 196-97 [125-26].

6 *Ibid.*, págs. 210-11 [139-140].

7 *Ibid.*, págs. 222-24 [153-156].

estaba presente independientemente de él<sup>8</sup>. En otras palabras, puede parecer que las relaciones sociales en el capitalismo no tienen nada que ver con la forma mercancía de la mediación social. Por el contrario, estas relaciones pueden parecer, bien como previamente dadas, bien como constituidas, en definitiva, por convenciones, por contratos entre individuos autodeterminados.

Así pues, en esta sección de su exposición, Marx investiga cómo la forma dinero, a un tiempo, expresa y vela cada vez más el tipo de mediación social aprehendido por la categoría de mercancía, y lo hace de una manera que critica implícitamente otras teorías del dinero y la sociedad. Marx despliega también una inversión dialéctica en su tratamiento del dinero: es un medio social que se convierte en un fin. Este debate sirve de puente entre su análisis de la mercancía y del capital.

He mostrado que Marx analiza la mercancía como un tipo objetivado de mediación social: la mercancía, en tanto que generalizada, es una forma auto-mediadora del producto. Procediendo desde esta determinación, Marx describe la circulación de mercancías como un modo en el que la producción social y la distribución de bienes —que él llama el proceso de "metabolización social" o de "transformación de la materia" (*Stoffwechsel*)— son mediadas por la "transformación de la forma" (*Formwechsel*) o "metamorfosis" de las mercancías, de valores de uso a valores y nuevamente a valores de uso<sup>9</sup>. En otras palabras, al presuponer que la mercancía es la forma general del producto —y, por ende, que es intrínsecamente tanto un valor como un valor de uso—, Marx analiza la venta de la mercancía A por dinero, que es entonces utilizado para comprar la mercancía B, como un proceso de "metamorfosis". En el primer paso, la mercancía A se transforma de la forma manifiesta de su dimensión particular de valor de uso a la forma manifiesta de su dimensión general de valor (dinero); esta última puede transformarse, en un segundo paso, en otra forma manifiesta particular, la mercancía B. (La idea argumentativa de esta interpretación del intercambio de mercancías se clarifica en el texto de Marx cuando el capital sea tratado como un valor en auto-expansión que adopta alternativamente la forma de las mercancías y del dinero.) En este proceso, para Marx, la producción y la distribución (la transformación de la materia) se efectúan de una manera históricamente específica por la transformación de la forma. Lo cual expresa el carácter dual del trabajo en el capitalismo, el hecho de que las relaciones entre las personas, y de éstas con la naturaleza, están mediadas por el trabajo. En otro nivel, Marx describe inicialmente el proceso de intercambio de mercancías —Mercancía A - Dinero - Mercancía B— como uno en el que hay que vender para comprar<sup>10</sup>.

Sin embargo, en el curso de su investigación, Marx señala que la naturaleza de la circulación de mercancías es tal que la transformación de la forma, que inicialmente había estado determinada lógicamente como un medio social, un modo de mediar la transformación de la materia, se convierte en un fin en sí mismo<sup>11</sup>. Fundamenta esta inversión dialéctica en una necesidad social de acumular dinero que surge de las relaciones del propio proceso de circulación, del hecho de que cuando la circulación de mercancías se hace más amplia, no toda adquisición se puede efectuar por una compra simultánea, sino que, más bien, se ha de acumular dinero para adquirir los medios de consumo y pagar deudas. Aunque, en términos de la lógica subyacente del sistema, se vende con vistas a comprar, la venta y la compra se producen de manera separada, y la dimensión, externalizada, del valor de la mercancía —el dinero— se convierte en un propósito autosuficiente de cara a la venta<sup>12</sup>. Con la extensión de la

---

8 Ibid., págs. 233-35 [165-167].

9 Ibid., págs. 198-200 [127-129].

10 Ibid., pág. 200 [129].

11 Ibid., págs. 228 [160-61].

12 Ibid., págs. 228, 234, 240 [160-61, 166, 173].



circulación todo se vuelve convertible en dinero<sup>13</sup>, el cual, por ello, se convierte en un nivelador social radical. Encarna un tipo nuevo y objetivado de poder social que es independiente de los estatus sociales tradicionales y puede convertirse en el poder privado de individuos privados<sup>14</sup>.

En este punto, Marx comienza su transición hacia la categoría de capital. Al debatir la dimensión subjetiva de la aparición del dinero como un fin —el deseo de acumular y las virtudes "protestantes" de laboriosidad, abstinencia y ascetismo—, Marx sostiene que acumular dinero no es un modo de acumulación lógicamente adecuado para el valor, para una forma abstracta y general que es independiente de toda especificidad cualitativa. Marx elabora una contradicción lógica entre lo ilimitado del dinero, cuando es considerado cualitativamente como representación universal de la riqueza que es directamente convertible en cualquier otra mercancía, y la limitación cuantitativa de toda suma real de dinero<sup>15</sup>. Así, Marx prepara el terreno para la categoría de capital, una forma que encarna más adecuadamente el impulso a la acumulación ilimitada implícita en la forma valor, así como la inversión dialéctica arriba descrita. Con el capital, la transformación de la forma (mercancía) se convierte en un fin y, como veremos, la transformación de la materia se convierte en el medio para este fin. La producción, como proceso social de transformación de la materia que media entre los seres humanos y la naturaleza, se encuentra subsumida en la forma social constituida por la función de mediación social del trabajo en el capitalismo.

## Capital

Marx introduce primero el capital, la categoría con la que aprehende la sociedad moderna, en términos de una fórmula general modelada por su análisis del valor y de la mercancía. Marx había caracterizado la circulación de mercancías como Mercancía-Dinero-Mercancía, o M-D-M, como una transformación cualitativa de un valor de uso por otro, pero presenta el circuito del capital como Dinero-Mercancía-Dinero o, más exactamente, D-M-D', en el que la diferencia entre D y D' es, de manera necesaria, únicamente cuantitativa<sup>16</sup>. Habría que señalar que, al igual que su análisis de M-D-M, el análisis de Marx de D-M-D, y necesariamente el de D-M-D', presupone la mercancía como la forma general del producto. En otras palabras, con la fórmula D-M-D', Marx no trata ni de demostrar que en el capitalismo exista la inversión orientada a la ganancia, ni de fundamentar la génesis histórica de la sociedad capitalista en el despliegue lógico de sus categorías. Presupone más bien la existencia de la sociedad capitalista y de la inversión orientada a la ganancia, consistiendo su intención en aclarar, críticamente, mediante sus categorías, la naturaleza subyacente y el curso del desarrollo de este modo de vida social.

La fórmula D-M-D' no se refiere a un proceso mediante el cual se incrementa la *riqueza* en general, sino a un proceso por el cual se incrementa el *valor*. Marx llama a la diferencia cuantitativa entre D y D', *plusvalor*<sup>17</sup>. El valor se convierte en capital, según Marx, como resultado de un proceso de valorización del valor, por el que su magnitud se incrementa<sup>18</sup>. Su análisis del capital busca atrapar la sociedad moderna en términos de un proceso dinámico inherente a aquellas relaciones sociales que se encuentran objetivadas en la forma valor de la

---

13 “La circulación se transforma en la gran retorta social a la que todo se arroja para que salga de allí convertido en cristal de dinero. No resisten a esta alquimia ni siquiera los huesos de los santos...” (ibid., pág. 229 [161]).

14 Ibid., págs. 229-30 [161-62]. Este tipo de poder social, que es la especificación inicial del poder de la clase capitalista, es una expresión concreta del modo abstracto de dominación social que he estado articulando. Están relacionados, pero no son idénticas.

15 Ibid., págs. 229-31 [161-63].

16 Ibid., págs. 248-51 [181-84].

17 Ibid., pág. 251 [184].

18 Ibid., pág. 252 [184].

riqueza y, por ende, en la forma valor del excedente. De acuerdo con éste análisis, lo que caracteriza a la sociedad moderna es que el excedente social existe en forma de plusvalor, y que esta forma implica una dinámica.

Estas determinaciones han de ser examinadas más profundamente. El propósito de la fórmula D-M-D' consiste en representar un proceso permanente: D' no es sencillamente retirado al final del proceso como dinero, sino que sigue formando parte del circuito del capital. Este circuito, en otras palabras, es realmente D-M-D'-M-D"-M... A diferencia del movimiento derivado de la circulación de mercancías y de la rotación del dinero, este circuito implica un crecimiento y una direccionalidad permanentes. Sin embargo, este movimiento direccional es cuantitativo y carece de un *telos* externo. Si bien se puede decir que la circulación de mercancías tiene un objetivo final al margen del proceso —por ejemplo, el consumo, la satisfacción de las necesidades— la fuerza motriz del circuito D-M-D', su objetivo determinante, según Marx, es el propio valor, una forma abstracta general de riqueza en cuyos términos se pueden cuantificar todas las clases de riqueza material<sup>19</sup>. Este carácter cuantitativamente abstracto del valor como forma de la riqueza está relacionado con el hecho de que es también un medio social, una relación social objetivada. Con la introducción de la categoría de capital, se introduce también otro momento de la determinación del valor como medio: el valor, como tipo de riqueza abstraída de las especificidades cualitativas de todos los productos (por lo tanto, de sus usos particulares), y cuya magnitud está en función sólo del tiempo abstracto, recibe su más adecuada expresión lógica al servir como medio para la obtención de más valor, para la progresiva expansión del valor. Así pues, con la introducción de la categoría de capital el valor se revela como un medio para un objetivo que es, en sí mismo, un medio más que un fin<sup>20</sup>.

El capital es entonces una categoría del movimiento, de la expansión. Se trata de una categoría dinámica, del "valor en movimiento". Esta forma social alienada, cuasi-independiente, ejerce un modo de obligación y de constreñimiento abstractos sobre la gente, y está en movimiento. Por consiguiente, Marx le concede los atributos de la agencialidad. Su determinación inicial del capital es, así pues, la de un valor que se autovaloriza, una sustancia auto-motriz que es un sujeto<sup>21</sup>. Describe esta forma social auto-motriz y objetivo-subjetiva, en términos de un continuo e incesante proceso de auto-expansión del valor. Este proceso, como el demiurgo de Nietzsche, genera ciclos de producción y consumo a gran escala, de creación y de destrucción. El capital no tiene una forma fija, definitiva, sino que aparece, en diferentes momentos de su movimiento en espiral, en la forma de dinero y de mercancías<sup>22</sup>. El valor, entonces, es desplegado por Marx como el núcleo de un tipo de mediación social que

---

19 Ibid. Aunque D-M-D' describe el movimiento de la totalidad social, el circuito M-D-M sigue teniendo una importancia primordial en la sociedad capitalista para la mayoría de la gente, que depende de la venta de la fuerza de trabajo para comprar medios de consumo. Criticar a los trabajadores por convertirse en "burgueses" cuando se interesan por diversas "posesiones materiales" es obviar las formas en que el trabajo asalariado es un aspecto intrínseco de la sociedad capitalista y desdibujar la distinción entre M-D-M y D-M-D'. Es este último el que define a la clase burguesa. Por otro lado, uno de los propósitos del modo de presentación de Marx es indicar que estos dos circuitos están interconectados sistémicamente. En una sociedad en la que la mercancía es universal y las personas se reproducen a sí mismos mediante el circuito M-D-M, el valor es la forma de la riqueza y del excedente. Por ende, el proceso de producción estará modelado y dirigido, necesariamente, por el proceso de D-M-D'. Una sociedad basada únicamente en el circuito M-D-M no puede existir por sí sola. Tal sociedad no existía como precursora del capitalismo, según Marx, sino que es una proyección de un momento de la sociedad capitalista hacia el pasado. Véase Marx, K., *A Contribution to the Critique of Political Economy*, trad. S. W. Ryazanskaya (Moscú, 1970), pág. 59.

20 Como ya he argumentado, el desarrollo y difusión de lo que Horkheimer describía como razón (y acción) instrumental debería entenderse socialmente —en términos del desarrollo de la peculiar forma de los medios sociales que he empezado a esbozar— y no técnicamente, en términos de "trabajo" y producción como tal.

21 Marx, K., *Capital*, vol. 1, págs. 255-56 [187-188].

22 Ibid., págs. 255-57 [188-189].

constituye objetividad y subjetividad sociales y que es intrínsecamente dinámica: se trata de un tipo de mediación social que existe necesariamente de manera objetivada, materializada, pero que no es ni idéntica a, ni una propiedad inherente a su forma materializada, ya sea en la forma de dinero o de bienes. La manera en la que Marx despliega la categoría de capital ilumina retrospectivamente su determinación inicial del valor como una relación social objetivada, constituida por el trabajo, que es portada por, pero existe "por detrás" de, las mercancías como objetos. Esto aclara la idea central de su análisis del carácter dual de la mercancía y su externalización como dinero y mercancías.

El movimiento del capital es un movimiento sin límite, sin fin<sup>23</sup>. Como valor que se autovaloriza aparece como un puro proceso. Así pues, al tratar con la categoría de capital, tratamos con una categoría central de una sociedad que pasa a caracterizarse por un constante movimiento direccional sin un *telos* determinante externo, una sociedad conducida por la producción por la producción, por un proceso que existe por el proceso mismo<sup>24</sup>. *Esta expansión, este movimiento incesante, se encuentra, en el marco del análisis de Marx, relacionada intrínsecamente con la dimensión temporal del valor.* Como veremos, el concepto de Marx de valor que se autovaloriza intenta aprehender una forma alienada de las relaciones sociales que posee una dinámica temporal intrínseca. Esta forma alienada constituye una lógica inmanente de la historia, da origen a una estructura particular del trabajo, transformando continuamente la vida social mientras reconstruye su carácter capitalista subyacente. Su investigación crítica de la producción en el capitalismo analiza cómo los trabajos individuales se convierten crecientemente en componentes celulares de un vasto, complejo y dinámico sistema alienado que abarca a la gente y a las máquinas y que está dirigido por el objetivo de la producción por la producción. En resumen, en el análisis de Marx, la forma capital de las relaciones sociales es ciega, procesual y cuasi-orgánica<sup>25</sup>.

¿Cómo se constituyó esta forma direccionalmente dinámica y totalizante de las relaciones sociales? Marx se aproxima a este problema indagando en la fuente del plusvalor, la fuente de la diferencia cuantitativa entre D y D'. Dado que el objeto de investigación es una sociedad en la que D-M-D' representa un proceso permanente, la fuente del plusvalor ha de ser una fuente regular permanente. Marx combate las teorías que tratan de situar esa fuente en la esfera de la circulación y mantiene, sobre la base de las determinaciones de las categorías que ha desarrollado hasta aquí, que el permanente incremento de la magnitud del valor ha de originarse en una mercancía cuyo valor de uso posee la propiedad peculiar de ser una fuente de valor. Luego especifica esa mercancía como *fuerza de trabajo*, la capacidad para el trabajo vendida como una mercancía<sup>26</sup>. (Recordemos que Marx está hablando de la fuente del valor, no de la riqueza material.) La generación del plusvalor se encuentra intrínsecamente relacionada con un modo de producción basado en la fuerza de trabajo como mercancía. La condición

---

23 Ibid., págs. 252-53 [185-186].

24 Ibid., pág. 742 [735]. En un nivel abstracto, estas determinaciones iniciales del capital ofrecen una base sociohistórica para la linealidad de la vida en la sociedad moderna, que Max Weber, al referirse a la obra de Tolstoi, describía con pesimismo de este modo: "La vida individual del hombre civilizado, situada en un "progreso" infinito, según su propio sentido inmanente nunca debería llegar a un fin; [...] Abraham, o algún campesino del pasado, murió "viejo y saciado de vida" porque permaneció en el ciclo orgánico de la vida [...]. Mientras que el hombre civilizado [...] puede acabar "cansado de la vida" pero no "saciado de vida". ("Science as a Vocation", en H. H. Gerth y C. W. Mills, eds., *From Max Weber: Essays in Sociology* [Nueva York, 1958], págs. 139-40).

25 Una investigación más completa que la que estoy llevando a cabo aquí de la categoría de capital debería explorar las posibles relaciones entre la forma capital, así determinada, y el desarrollo en Occidente de modalidades organicistas y biologicistas de pensamiento en los siglos XIX y XX. Véase M. Postone, "Anti-Semitism and National Socialism", en A. Rabinbach y J. Zipes, eds., *Jews and Germans Since the Holocaust* (Nueva York, 1986), pág. 309 y ss.

26 *Capital*, vol. 1, págs. 261-70 [193-203].

previa para dicho modo es que el trabajo sea libre en un doble sentido: los trabajadores han de ser los libres propietarios de su propia capacidad de trabajo y, por ende, de sus personas; no obstante, han de estar "liberados" de todos los objetos necesarios para realizar su fuerza de trabajo<sup>27</sup>. En otras palabras, la condición previa es una sociedad en la que los medios de consumo son obtenidos mediante el intercambio de mercancías, y en el que los trabajadores —en oposición a los artesanos independientes o los granjeros— no poseen medio de producción alguno y se ven, por lo tanto, obligados a vender su fuerza de trabajo como la única mercancía que poseen. Esta es la condición previa del capitalismo.

En este punto de su exposición, Marx plantea explícitamente la especificidad histórica de las categorías de su teoría social crítica. Según Marx, aunque la circulación de mercancías y dinero antecede ciertamente al capitalismo, sólo en el capitalismo la fuerza de trabajo se convierte en una mercancía y el trabajo adopta la forma de trabajo asalariado<sup>28</sup>. Sólo entonces la forma mercancía del producto del trabajo se convierte en universal<sup>29</sup> y el dinero se convierte en un equivalente universal real. Este desarrollo histórico, para Marx, implica la transformación de toda una época histórica: "abarca una historia del mundo"<sup>30</sup>. El capitalismo supone una ruptura cualitativa con todos los modos anteriores de vida social.

Esta sección de *El Capital* confirma mis argumentos precedentes sobre cómo el despliegue lógico de las categorías, desde la mercancía, pasando por el dinero, hasta el capital, no debe ser entendido como una progresión histórica necesaria. La mercancía del principio de *El Capital* presupone el trabajo asalariado. Marx propone este modo de presentación, no como un despliegue histórico, sino como un despliegue lógico que procede del núcleo esencial del sistema. Esto queda respaldado más aún por su afirmación de que, aunque el capital de los mercaderes y el capital portador de interés preceden históricamente a la "forma fundamental" moderna del capital, se derivan lógicamente de esa forma fundamental en el capitalismo (y, por ende, son tratados posteriormente en la exposición, en el Volumen 3 de *El Capital*)<sup>31</sup>. Más adelante volveré a este tema de la relación entre historia y lógica en el análisis de Marx.

Esta lectura contradice la interpretación, criticada más arriba, de que el análisis de Marx del valor en el Volumen 1 de *El Capital* propone un modelo de sociedad precapitalista, y de que su debate sobre precio y beneficio en el Volumen 3 atañe a la sociedad capitalista. Esto implica que el valor precede históricamente al precio. Ahora bien, por el contrario: mi interpretación sugiere que, al igual que la circulación de mercancías, el dinero, el capital de los mercaderes y el capital portador de interés preceden históricamente a la forma moderna de capital, *los precios* —si bien no los "precios de producción" a los que Marx se refiere en el Volumen 3— *preceden al valor*<sup>32</sup>. El valor como categoría totalizadora *sólo* queda constituido en la sociedad capitalista.

---

27 Ibid., págs. 271-73 [204-06].

28 Ibid., págs. 273-74 [206-207].

29 Ibid., pág. 274n4 [207n41].

30 Ibid., pág. 274 [207] [En la edición española: "entraña una historia universal". N.d.E].

31 Ibid., págs. 266-67 [199-200].

32 Se da el caso de que, en el manuscrito publicado como Volumen 3 de *El Capital*, Marx afirma que es apropiado considerar los valores de las mercancías como histórica y teóricamente previos a los precios de producción (trad. David Fernbach [Harmondsworth, England, 1981], pág. 277 [210-11]). [Los "precios de producción" son los precios de las mercancías intercambiadas como productos del capital; son específicos de la sociedad capitalista (ibid., pág. 225 [157])]. En cualquier caso, esta afirmación queda contradicha tanto por la lógica de la presentación de Marx como por numerosas afirmaciones en las que critica a economistas políticos como Smith y Torrens por trasladar el valor, como categoría de una sociedad capitalista, a condiciones precapitalistas. Yo sugeriría que, en la afirmación anterior, los "valores" deberían entenderse libremente, como valores de intercambio o precios de mercancías en una sociedad precapitalista. Estos precios, en mi lectura, preceden tanto al valor, según desarrolla Marx esta categoría en su crítica de economía política, como a los precios de producción.

En este sentido, es significativo que Marx combata las teorías que analizan el valor de una mercancía en términos de sus relaciones con las necesidades únicamente cuando empieza a desarrollar la categoría de capital. Alega que tales teorías confunden el valor de uso con el valor y no consideran adecuadamente la naturaleza de la producción<sup>33</sup>. Que tales argumentos aparezcan en este punto de la presentación de Marx implica que la derivación deductiva del valor que emprende en el capítulo inicial de *El Capital* no es la base real para su argumento relativo al valor —que el valor no es una categoría subjetiva, sino una mediación social objetivada que queda constituida por el trabajo y medida por el gasto de tiempo de trabajo. La base real para esta postura nos la ofrece más bien su despliegue de la categoría de capital y su análisis de la producción. El valor, según la comprensión de Marx, lejos de explicar el equilibrio de mercado en el capitalismo o, incluso, de fundamentar un modelo de sociedad precapitalista, encuentra su plena justificación como categoría social estructurante sólo con la constitución del capital como forma totalizadora. Es, como veremos, una categoría de la eficiencia, de la racionalización y de la transformación permanentes. *El valor es una categoría de una totalidad direccionalmente dinámica.*

Por último, hay que destacar que, en la estructura del argumento de Marx, así como el concepto de capital como valor que se autovaloriza ilumina retrospectivamente sus primeras determinaciones sobre el carácter dual de la mercancía, el concepto de fuerza de trabajo como mercancía aclara retrospectivamente la idea de que la mercancía como valor está constituida por el trabajo abstracto —esto es, por el trabajo como una actividad de mediación social. Esta función del trabajo aparece muy claramente con la categoría de fuerza de trabajo. En cualquier caso, no se debe mezclar los conceptos de Marx de trabajo abstracto y de trabajo asalariado. Al empezar con la categoría de mercancía como forma social, y no con la categoría sociológica de trabajo asalariado, Marx trata de captar la especificidad histórica de la riqueza social y del tejido de las relaciones sociales en el capitalismo, el carácter dinámico de esta sociedad, así como la estructura del trabajo y de la producción. Lo hace por medio de categorías que también aprehenden modalidades de subjetividad social e históricamente específicas. La categoría de trabajo asalariado, sin embargo, no podría servir como punto de partida desde el que estas distintas dimensiones de la sociedad capitalista pudieran desplegarse.

## **La crítica de la sociedad civil burguesa**

Cuando Marx presenta los conceptos de plusvalor y de fuerza de trabajo, empieza a trasladar el centro de su investigación desde la esfera de la circulación, que caracteriza como situada en "la superficie" de la sociedad, accesible a la visión pública, hacia "la oculta sede de la producción"<sup>34</sup>. Antes de llevar a cabo este cambio, resume la dimensión subjetiva de las categorías que ha desarrollado hasta ahora en su exposición. En otras palabras, llama la atención hacia las ideas y valores que había desplegado implícitamente como momentos inmanentes a las formas sociales categoriales que estructuran M-D-M, la esfera de la circulación. Este resumen ofrece importantes revelaciones sobre la naturaleza del análisis crítico de Marx de la sociedad civil burguesa, a la que he aludido, y la relevancia de que se centre en la producción.

La esfera de la circulación, o intercambio de mercancías, según Marx:

"Era un verdadero *Edén de derechos humanos innatos*. Lo que allí imperaba era la *libertad*, la *igualdad*, la *propiedad* y *Bentham*. ¡*Libertad!*, porque el comprador y el vendedor de una mercancía, por ejemplo de la *fuerza de trabajo*, sólo están determinados por su *libre voluntad*.

---

33 Marx, K., *Capital*, vol 1, págs. 261-62 [193].

34 Ibid., pág. 279 [213-14].

Celebran su contrato como *personas libres*, jurídicamente iguales (...) *¡Igualdad!*, porque sólo se relacionan entre sí *en cuanto poseedores de mercancías*, e intercambian equivalente por equivalente. *¡Propiedad!*, porque cada uno dispone sólo de lo suyo. *¡Bentham!*, porque cada uno de los dos se ocupa sólo de sí mismo. El único poder que los reúne y los pone en relación es el de su *egoísmo*, el de su ventaja personal, el de sus *intereses privados*. Y precisamente *porque* cada uno se preocupa por sí mismo y ninguno por el otro, ejecutan todos, en virtud de una *armonía preestablecida de las cosas* o bajo los auspicios de una providencia omniastuta, solamente la obra de su provecho recíproco (...) de su interés colectivo"<sup>35</sup>.

¿Cual es la naturaleza de esta crítica? Por un lado, localiza como social e históricamente constituidos esos valores y tipos estructurados de acción social que son adoptados como "eternos" y "naturales". Marx está relacionando claramente las determinaciones de la sociedad civil —tal y como se expresan en el pensamiento de la Ilustración, las teorías de la economía política, la Ley Natural y el utilitarismo— con la forma mercancía de las relaciones sociales. Argumenta que la diferenciación en la Europa occidental de la vida social, en un ámbito político-formal y en una esfera de la sociedad civil (diferenciación por la cual ésta última funciona independientemente del control político y, a la vez, se encuentra liberada de las múltiples obligaciones impuestas por la tradición social), se encuentra ligada mayormente a la extensión y la profundización de esta forma de las relaciones sociales —como lo están también los valores modernos de libertad e igualdad, así como la noción de que la sociedad se compone de la acción de individuos autónomos actuando según sus propios intereses. Al fundamentar social e históricamente al individuo moderno —que es un punto de partida aún sin examinar del pensamiento ilustrado— y a los valores y modos de acción asociados con la sociedad civil, Marx trata de disipar la noción de que son "naturales", de que surgirían cuando las personas, liberadas de las trabas de las supersticiones irracionales, las costumbres y la autoridad, pueden perseguir sus propios intereses racionalmente y de una manera consistente con la naturaleza humana (en la que, por supuesto, lo que es "racional" es visto como independiente de especificidad social e histórica alguna). Más aún, Marx también trata de fundamentar socialmente la propia noción de un modo "natural" de vida social en sí mismo: el capitalismo se diferencia fundamentalmente de otras sociedades en que sus relaciones sociales características no son abiertas, sino que están constituidas "objetivamente" y, por ende, no parecen ser socialmente específicas en absoluto. Esta diferencia en el tejido mismo de las relaciones sociales es tal que puede parecer que las diferencias entre las sociedades no capitalistas y las capitalistas sean diferencias entre las instituciones sociales extrínsecas a la naturaleza humana y, por lo tanto, "artificiales", y aquellas que son socialmente "naturales"<sup>36</sup>. La teoría crítica de la sociedad capitalista de Marx fundamenta socialmente y, por lo tanto, socava la noción moderna de lo "naturalmente social" al especificar las relaciones sociales determinantes del capitalismo, mostrando por qué parecen no ser sociales en absoluto, e indicando que los individuos que actúan en términos de lo que parece ser su propio interés, aparentemente descontextualizados, están, ellos mismos, constituidos social e históricamente (como lo está también la propia categoría de interés)<sup>37</sup>.

En cualquier caso, la crítica de Marx de las modalidades estructuradas de acción y de los valores enraizados en la esfera de la circulación no muestra únicamente que están socialmente constituidos y que son históricamente específicos. Ya he señalado que sitúa la circulación en la

---

35 Ibid., pág. 280 [214].

36Ibid., pág. 175 n 35 [99 n 33].

37Este argumento podría servir como punto de partida para una crítica a la noción de Habermas, desarrollada en *Teoría de la acción comunicativa*, de que la disolución de las formas sociales tradicionales por el capitalismo permite la aparición histórica de un mundo de la vida constituido por la acción comunicativa como tal, es decir, por una acción social cuyas características no están determinadas socialmente.

"superficie" de la sociedad, a diferencia del ámbito de la producción, que supuestamente representa un nivel "más profundo" de la realidad social (y en la cual, como veremos, se niegan los valores asociados con la esfera de la circulación). Aunque Marx sea crítico con cualquier teoría del capitalismo que se focalice en las relaciones de distribución excluyendo las de producción, no está únicamente interesado en mostrar que, "detrás" de la esfera de la circulación, con su igualdad formal, libertad y falta de coerción externa, podemos encontrar un ámbito de la producción marcado por la dominación directa, la desigualdad y la explotación. Su crítica no se limita a rechazar las instituciones, estructuras y valores de la esfera de la circulación como meros simulacros. Por el contrario, sostiene que la circulación de mercancías es sólo un momento de una totalidad más compleja —y por ello desacredita cualquier intento de considerar este momento como si fuera la totalidad.

No obstante, al tomar este ámbito como un momento de la totalidad y no simplemente en tanto que una base social para las ideologías de legitimación del capitalismo, Marx también le concede una importancia social e histórica real. Las grandes revoluciones burguesas son un ejemplo adecuado, al igual que la cuestión de la naturaleza y el desarrollo de la conciencia de los trabajadores. Por ejemplo, según Marx, es significativo que la relación entre trabajadores y capitalistas exista en la esfera de la circulación así como en la de la producción. Es decir, un momento determinante de la naturaleza y del desarrollo de esta relación es que, en la esfera de la circulación se trata de una relación de igualdad formal entre propietarios de mercancías<sup>38</sup>. Así pues, cuando Marx discute el valor de la fuerza de trabajo como mercancía en términos del valor de los medios de subsistencia de los trabajadores, enfatiza que el número y el alcance de las exigencias necesarias de los trabajadores, así como la manera en que son satisfechas, no son algo fijo. Por el contrario, varían histórica y culturalmente, y dependen de los hábitos y expectativas de la clase de los trabajadores libres. Tal como lo expresa Marx, "la determinación del valor de la fuerza de trabajo encierra un elemento histórico y moral"<sup>39</sup>. No me extenderé en las ricas implicaciones de estos pasajes, únicamente señalaré que un momento constituyente del elemento histórico y moral al que se refiere es que los trabajadores también son propietarios de mercancías: esto es, "sujetos". Esto condiciona no sólo la naturaleza de sus valores (su idea de imparcialidad y justicia, por ejemplo), sino también su capacidad y voluntad para organizarse sobre esta base.

Se podría argumentar, por ejemplo, que generalmente sólo mediante la acción colectiva en torno a cuestiones como las condiciones laborales, los horarios y salarios, los trabajadores pueden realmente obtener algún control sobre las condiciones de venta de su mercancía. Por ende, a pesar de la extendida asunción de que la acción colectiva de los trabajadores y las formas sociales burguesas son opuestas, la propiedad de su mercancía sólo puede realizarse completamente para los trabajadores de manera colectiva. Así pues, los trabajadores sólo pueden ser "sujetos burgueses" *colectivamente*. En otras palabras, la naturaleza de la fuerza de trabajo como mercancía es tal que la acción colectiva *no* se opone a la propiedad de la mercancía, sino que resulta necesaria para su realización. El proceso histórico de realización de la fuerza de trabajo como mercancía implica, paradójicamente, el desarrollo de formas colectivas en el marco del capitalismo que *no* apuntan más allá de esta sociedad —sino que constituyen más bien un momento importante en la transición del capitalismo liberal al post-liberal<sup>40</sup>.

---

38 Marx, K., *Capital*, vol. 1, págs. 271-73 [204-205].

39 *Ibid.*, pág. 275 [208].

40 El análisis de tales formas colectivas en los términos de mercancía está relacionado con la interpretación del capital como la expresión adecuada de la categoría del valor. Esto podría servir como punto de partida para repensar la relación entre el capital y las organizaciones sociales e instituciones burocráticas a gran escala, características del capitalismo post-liberal. En otro nivel, la relación entre una propiedad efectiva de las

El análisis de Marx de la relación entre trabajador asalariado y capitalista y de la constitución de los valores obreros y sus tipos de conciencia no se encuentra, por supuesto, limitado a una consideración del ámbito de la circulación. Aunque los trabajadores asalariados sean propietarios de mercancías y, por lo tanto, "sujetos" en el ámbito de la circulación, según Marx, son también "objetos", valores de uso, elementos del proceso de producción, en el ámbito capitalista de la producción. Esta determinación simultánea por ambas esferas define al trabajo asalariado. Ya he señalado la implícita determinación dual de Marx del individuo constituido en la sociedad capitalista —como sujeto y como objeto de un sistema de obligaciones objetivas. Que el obrero sea, por un lado, sujeto (propietario de mercancías) y, por el otro, objeto (del proceso capitalista de producción), representa la extensión concreta, la "materialización", de esta determinación dual. Un tratamiento adecuado de la comprensión de Marx del desarrollo de la conciencia obrera surgiría de un análisis de ambos momentos, de sus interacciones y de sus transformaciones históricas<sup>41</sup>. No emprenderé tal investigación en esta obra. Llegados a este punto, deseo simplemente señalar que, aunque los valores que Marx relaciona con la esfera de la circulación, cuando son falsamente totalizados, sirven de base para una ideología de la legitimación en la sociedad capitalista, también han tenido importantes consecuencias históricas para la naturaleza y constitución de modalidades de crítica social y

---

mercancías y la categoría de sujeto burgués podría también servir como punto de partida para repensar el proceso de extensión de las franquicias en la Europa occidental y en Norteamérica en los siglos XIX y XX.

41 En este sentido, mi interpretación del enfoque de Marx es muy diferente de la de Georg Lukács. En su discusión de la conciencia de clase del proletariado, Lukács parte de la noción de que los trabajadores sólo pueden tener una conciencia de su existencia en la sociedad después de tener conciencia de ellos mismos como mercancías (véase "Reification and the Consciousness of the Proletariat", en *History and Class Consciousness*, trad. Rodney Livingstone [Londres, 1971], pág. 168 y ss.). A diferencia de Marx, que trata a los trabajadores como objetos y como sujetos a la vez, analizándoles como mercancías al tiempo que como propietarios de mercancías (*Capital*, Vol. 1, pág. 271 [204]), Lukács fundamenta ontológicamente la posibilidad de una autoconciencia y de una subjetividad antagonista: es decir, al margen de las formas sociales. El análisis categorial de Marx trata de aprehender la especificidad y desarrollo históricos de la conciencia de los trabajadores en términos de la interacción y desarrollo de varias dimensiones sociales de la sociedad capitalista. Analiza las formas de conciencia que permanecen en el marco de la sociedad capitalista al tiempo que la modifican y transforman, y sugiere determinaciones de dichas formas de conciencia que apuntan más allá de esta sociedad. Lukács, sin embargo, abandona esencialmente el análisis categorial de las formas determinadas de subjetividad cuando trata la conciencia del proletariado. Comenzando con su noción de la "autoconciencia de la mercancía", trata de desplegar una dialéctica abstracta entre sujeto y objeto, derivando la posibilidad de una autoconciencia de los trabajadores como sujetos históricos a partir de una auto-conciencia de su existencia social como objetos (véase "Reification and the Consciousness of the Proletariat", pág. 168 y ss.). La diferencia entre estos dos enfoques está relacionada con la distinción, citada más arriba, entre el análisis de Marx del concepto hegeliano del sujeto-objeto idénticos en términos de una estructura de las relaciones sociales (el capital), por un lado; y de la identificación de Lukács de este concepto con el proletariado, por el otro. Mientras que la teoría de Marx fundamenta socialmente la oposición entre sujeto y objeto, la sofisticada versión de Lukács de la crítica social desde el punto de vista del "trabajo" permanece en el marco de la problemática sujeto-objeto. Lukács considera el capitalismo como un tipo de "objetividad" social que disfraza las relaciones humanas "reales" esenciales, y concibe la abolición del capitalismo en términos de la realización del Sujeto histórico. Por lo tanto, afirma que, al saberse mercancías, los trabajadores pueden reconocer el "carácter fetichista de toda mercancía", con lo que quiere decir que pueden reconocer las relaciones "reales" entre las personas que subyacen bajo la forma mercancía (ibid., pág. 169). Marx, como ya he destacado, también mantiene que el núcleo de la formación social queda velado. Este núcleo estructurante, sin embargo, es la propia mercancía como forma de las relaciones, no un conjunto de relaciones "tras" la mercancía. Examinaré cómo el análisis de Marx también supone que el tipo de conciencia que señala más allá del capitalismo está relacionado con el carácter de objeto del trabajo humano inmediato dentro del proceso de producción. No obstante, la naturaleza y posibles consecuencias de tal conciencia son diferentes de las del enfoque de Lukács. Para Lukács, el proletariado se realiza a sí mismo como Sujeto de la historia reconociendo y aboliendo su determinación social como objeto en el capitalismo. Para Marx, el proletariado es un objeto y un apéndice del capital, uno que es y sigue siendo la necesaria presuposición del capital, aunque sea cada vez más anacrónica. La posibilidad que busca Marx es la auto-abolición del proletariado. Esta clase no es, ni se convertirá en, el Sujeto de la historia.



política, así como de movimientos sociales antagonistas. Poseen un momento emancipador para Marx, aunque éste permanezca dentro del marco de la sociedad capitalista.

Esta breve discusión sobre aspectos de la crítica de Marx a la sociedad civil burguesa refuerza y especifica aún más mi anterior argumento de que su análisis de los valores emancipadores de la sociedad burguesa ni rechaza esos valores, ni los defiende como ideales que quedan sin realizar en el capitalismo pero que serían realizados en el socialismo<sup>42</sup>. Ninguna de esas interpretaciones hace justicia a la teoría de Marx como teoría de la constitución social de ideales culturales y tipos de conciencia. Aunque Marx, en *El Capital*, muestra cómo el ámbito de la circulación disfraza la naturaleza y existencia del valor, la oposición que traza entre circulación y producción, entre estructura superficial y profunda, no es idéntica a la existente entre "ilusión" y "verdad". Esta última oposición está relacionada con el *topos* de una crítica desde el punto de vista del "trabajo" en la que el ámbito de la producción representa un momento ontológicamente más esencial y transhistórico, momento que es distorsionado en el capitalismo por la circulación, pero que emergería abiertamente en el socialismo. En el análisis de Marx, sin embargo, las esferas de la circulación y de la producción están determinadas históricamente y constituidas por el trabajo en su carácter dual. Ninguna esfera representa el punto de vista de la crítica social: tanto la estructura superficial como la profunda serían abolidas con la abolición del capitalismo. Su oposición, entonces, no es entre una apariencia ilusoria y la "verdad", ni, a la inversa, entre los ideales de la sociedad capitalista y su realización parcial o distorsionada. Se trata más bien de una oposición entre dos ámbitos diferentes pero interrelacionados de esa sociedad que están asociados a tipos de ideales muy distintos<sup>43</sup>.

Como señalaba al debatir la oposición entre universalismo abstracto y especificidad particularista, para Marx, la superación del capitalismo no implica la simple abolición de sus valores culturales, ni la realización de dichos valores de la sociedad burguesa, que juzgaría emancipadores. En su lugar, su aproximación implica que la superación del capitalismo ha de desarrollarse sobre la base de valores históricamente constituidos que representen la trascendencia de los tipos de oposiciones, internamente relacionadas y antinómicas —por ejemplo, la que se da entre la igualdad abstracta y la desigualdad concreta—, que caracterizan a la formación social capitalista.

## **El ámbito de la producción**

Llegados a este punto, puedo hacer algunas observaciones preliminares sobre el tratamiento que da Marx al ámbito de la producción en el capitalismo. Basándonos en mi elaboración de las diferencias entre una crítica desde el punto de vista del "trabajo" y una crítica del carácter del trabajo en el capitalismo, podemos decir que la aseveración de Marx en cuanto a la producción —que constituye una esfera social más fundamental, "oculta", detrás de la esfera "superficial" de la circulación— no es una afirmación sobre la primacía social de la producción de los medios físicos para la vida. Se refiere más bien a la constitución de las relaciones sociales,

---

42 La noción generalizada de que los ideales de las revoluciones burguesas sirven como punto de partida para una crítica fundamental e histórica del capitalismo, y que serán realizados en la sociedad socialista, puede ser analizada críticamente, en parte, en relación con la idea de que los trabajadores organizados se constituyen como propietarios de una mercancía colectiva. Si la acción y estructuras colectivas *per se* son malinterpretadas como opuestas al capitalismo, las acciones e ideales sociales de este propietario de una mercancía colectiva pueden ser también malinterpretadas como apuntando hacia la negación del propio capitalismo, más que de su período de *laissez-faire*.

43 La relación entre estos ámbitos cambia históricamente y varía entre los países capitalistas. Un análisis de su relación podría ofrecer una aproximación a una dimensión de las variaciones y transformaciones de los ideales y valores en el capitalismo, una que se centrara en las diversas formas en las que las esferas de producción y de circulación son mediadas: por ejemplo, por la coordinación del mercado o la dirección estatal.

mediadas por el trabajo, que caracterizan al capitalismo. En el marco de este análisis, el capital —como la mercancía— es una forma de las relaciones sociales. Dicha categoría no se refiere a la riqueza, ni a la capacidad de producir riqueza en general entendida como forma social. Tampoco podemos reducirla a relaciones de clase. En principio he determinado la forma capital de las relaciones sociales como un Otro alienado, abstracto y auto-motriz, caracterizado por un movimiento direccional constante sin objetivo externo. El análisis de Marx de la esfera de producción busca fundamentar esta dinámica especificando la forma capital e investigando la constitución y desarrollo de la forma peculiar, intrínsecamente contradictoria y dinámica, de las relaciones sociales alienadas. Debido al carácter dual del trabajo en el capitalismo, su investigación es necesariamente también una investigación de la creación del producto excedente<sup>44</sup>. Como veremos, Marx analiza la dinámica del capital como un proceso no lineal que, simultáneamente, lo es de reproducción y transformación. Al reproducirse a sí mismo, el capital transforma constantemente gran parte de la vida social.

Marx, al ubicar este proceso dinámico en la esfera de la producción, sostiene que no está enraizado ni en el ámbito de la circulación ni en el del Estado. Su análisis, en otras palabras, sugiere que la clásica división bipartita de la sociedad moderna entre Estado y sociedad civil es incompleta: no puede aprehender el carácter dinámico de la formación social. Marx no se limita simplemente a identificar "sociedad civil" con "capitalismo", ni postula la primacía de cualquiera de las esferas del esquema bipartito clásico. En su lugar, sostiene que, a medida que el capitalismo se desarrolla plenamente, los ámbitos del Estado y de la sociedad civil son constituidos, en principio, por separado, pero van incorporándose paulatinamente en una estructura dinámica supraordenada que trata de aprehender con su análisis del ámbito de la producción. Según esta aproximación, los cambios permanentes de la formación social —incluyendo la cambiante relación entre Estado y sociedad civil, así como el carácter y desarrollo de las instituciones en cada ámbito (por ejemplo, la aparición de burocracias jerárquicas a gran escala tanto en el sector "público" como en el "privado")—, se pueden entender sólo en términos de la dinámica intrínseca de la sociedad capitalista enraizada en la "tercera" esfera supraordenada: la esfera de la producción.

Seguiré ahora a la categoría de valor, desde el ámbito de la circulación, atravesando el "umbral" de la "morada oculta de la producción", por así decirlo, y mostraré cómo, en el análisis de Marx, el valor no es meramente un regulador de la circulación, ni una categoría de la explotación de clase exclusivamente, sino que, como valor que se autovaloriza, conforma más bien el proceso de producción y fundamenta la dinámica intrínseca de la sociedad capitalista. La posible validez y la utilidad analítica de la categoría de valor no se restringen necesariamente al capitalismo liberal.

Marx enfoca su investigación del proceso capitalista de producción partiendo de sus determinaciones de la mercancía. Este proceso de producción, según Marx, es de carácter dual: al igual que la mercancía es una unidad de valor de uso y de valor, el proceso de producción de mercancías es la unidad de un "proceso de trabajo" (el proceso de producción de riqueza material) y un proceso de creación de valor. A partir de aquí, Marx despliega el proceso de producción de capital como la unidad de un proceso de trabajo y un "proceso de valorización" (el proceso de creación del plusvalor)<sup>45</sup>. En ambos casos, la dimensión valor de uso es la forma material necesaria de aparición de la dimensión valor y, como tal, vela también el carácter socio-históricamente específico de esta última.

Antes de examinar la naturaleza específica y el desarrollo del proceso capitalista de producción, Marx considera las determinaciones más abstractas del proceso de trabajo,

---

44 Se debería señalar que, en el análisis de Marx, el plusvalor no es equivalente al beneficio, sino que se refiere al excedente (de valor) social total, que es distribuido en forma de beneficio, interés, renta y salarios.

45 Marx, K., *Capital*, vol. 1, págs. 293, 304 [225, 238-39].

independientemente de cualquier forma social específica<sup>46</sup>. Los elementos fundamentales del proceso de trabajo, según Marx, son el trabajo (entendido como trabajo concreto, como una actividad intencional destinada a la producción de valores de uso) y los medios de producción (los objetos sobre los que se realiza el trabajo y los medios, o instrumentos, de este trabajo)<sup>47</sup>. En sus determinaciones básicas y abstractas, el proceso de trabajo es la condición universal para la transformación de la materia, la interacción metabólica (*Stofwechsel*) entre los seres humanos y la naturaleza y, por lo tanto, es una condición universal de la existencia humana<sup>48</sup>.

Esta sección de *El Capital* ha sido frecuentemente arrancada de su contexto en la presentación de Marx y entendida como si contuviera una definición transhistóricamente válida del proceso de trabajo. Esto es particularmente cierto para la bien conocida exposición de Marx según la cual: "lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha moldeado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera (...) El obrero no sólo *efectúa* un cambio de forma de lo natural; en lo natural, al mismo tiempo, *efectiviza su propio objetivo*..."<sup>49</sup>. Sin embargo, lo que a menudo se pasa por alto es que, posteriormente, la presentación de Marx implica una inversión: continúa mostrando cómo el proceso de trabajo en el capitalismo está estructurado de tal manera que, precisamente, estos aspectos que inicialmente fueron presupuestos como únicamente "humanos" —por ejemplo, la intencionalidad—, son los que se convierten en atributos del capital.

Recordemos que, en su análisis del dinero, Marx examina cómo la transformación de la forma (*Formwechsel*), inicialmente determinada como un medio de efectuar la transformación de la materia (*Stoffwechsel*), se convierte en un fin en sí misma. Ahora bien, partiendo de su determinación, inicial y muy abstracta, del proceso de trabajo, Marx desarrolla más a fondo esta inversión de medios y fines: muestra cómo el proceso de la transformación de la materia en la producción es conformado por el objetivo de la transformación de la forma, tal y como lo expresa la categoría de capital. Al considerar el proceso capitalista de producción, primero toma nota brevemente de las relaciones de propiedad involucradas —que el capitalista adquiera los factores necesarios del proceso de trabajo (los medios de producción y de trabajo), y que, por tanto, el obrero trabaje bajo el control del capitalista a quien pertenecen tanto su trabajo como el producto<sup>50</sup>. En cualquier caso, Marx no trata la producción capitalista sólo en términos de propiedad, ni se centra en la producción y apropiación inmediatas del excedente; por el contrario, empieza a examinar la especificidad del proceso capitalista de producción en relación con el tipo de riqueza que produce. En otras palabras, aunque Marx describe la producción capitalista como la unidad de un proceso de trabajo y un proceso de creación de plusvalor, intenta inicialmente aprehenderla examinando sus determinaciones básicas en un nivel lógico previo, como unidad entre proceso de trabajo y proceso de creación de valor<sup>51</sup>. Sitúa la forma valor de la riqueza en el centro de sus consideraciones.

Marx continúa analizando primero las implicaciones lógicas del proceso de producción de valor. Luego despliega el proceso capitalista de producción, mostrando, al hacerlo, cómo estas implicaciones lógicas se van materializando. Marx empieza señalando que los elementos del proceso de trabajo adquieren una significación diferente cuando son considerados en términos del proceso de creación de valor. En primera instancia, el objetivo del proceso de producción ya no es el simple producto como valor de uso, sino que los valores de uso son producidos más bien únicamente porque, y en la medida que, sean portadores de valor. El objetivo de la producción no es únicamente el valor de uso, sino el valor —y, más concretamente, el

---

46 Ibid., pág. 283 [215]

47 Ibid., págs. 283-284, 287, 290 [215-16, 219-20, 223].

48 Ibid., págs. 290 [223].

49 Ibid., pág. 284 [216].

50 Ibid., págs. 291-92 [224-25].

51 Ibid., pág. 293 [226].

plusvalor<sup>52</sup>. Éste, no obstante, transforma el significado del trabajo en el proceso de producción. Desplegando sus determinaciones categoriales más allá, Marx sostiene que la significación transhistórica del trabajo, como actividad intencional cualitativamente específica dirigida a la creación de productos específicos, es modificada en la producción capitalista. Considerado en términos del proceso de creación de valor, el trabajo es sólo significativo cuantitativamente, como fuente de valor, sin atender a su especificidad cualitativa<sup>53</sup>. Esto, a su vez, implica necesariamente que la especificidad cualitativa de las materias primas y los productos carece de relevancia en términos de este proceso. De hecho, Marx mantiene que, a pesar de las apariencias, la función real de las materias primas en la creación de valor consiste simplemente en absorber una cantidad determinada de trabajo, mientras que la del producto es tan sólo la de servir como medida del trabajo absorbido. "Determinadas *cantidades de producto* (...) no representan ahora más que determinadas cantidades de trabajo (...) Son, únicamente, la *concreción material* de una hora, de dos horas, de un día de *trabajo social*"<sup>54</sup>. Esto es, ampliando el análisis que había empezado a desarrollar en relación con la circulación de mercancías, Marx sostiene que lo que caracteriza a la producción capitalista es que la transformación de la materia por el trabajo es simplemente un medio para la creación de la forma social constituida por el trabajo (valor). Decir que el objetivo de la producción es el (plus) valor es decir que el objetivo es la mediación social en sí misma.

El análisis de Marx del proceso de producción visto como un proceso de creación de valor ofrece una determinación lógica inicial de la indiferencia, estructuralmente implícita en el capitalismo, por la producción de productos específicos. Más importante aún para nuestros propósitos, empieza a especificar el ámbito de la producción mostrando cómo el proceso de creación de valor transforma los elementos del proceso de trabajo mismo en que se expresa. Esto es particularmente significativo en el caso del trabajo: las determinaciones de Marx del valor y del proceso de su creación implican que el trabajo, que en el proceso de trabajo es definido como una acción intencional que regula y dirige la interacción humana con la naturaleza, es separado de su propósito en el proceso de creación de valor. El objetivo del gasto de la fuerza de trabajo ya no se encuentra ligado intrínsecamente con la naturaleza específica del trabajo, sino que, más bien, este objetivo, a pesar de las apariencias, es independiente del carácter cualitativo del trabajo consumido —es la objetivación del tiempo de trabajo mismo. Esto quiere decir que el gasto de fuerza de trabajo ya no es un medio para otro fin, sino que, en tanto que medio, se ha convertido él mismo en un "fin". Este objetivo viene dado por las estructuras alienadas constituidas por el propio trabajo (abstracto). Como objetivo, resulta muy singular. No sólo es extrínseco a la especificidad del trabajo (concreto), sino que es también postulado independientemente de la voluntad de los actores sociales.

El trabajo, no obstante, no es únicamente apartado de sus propósitos en el proceso de creación de valor, es también transformado en el objeto de la producción. El trabajo humano inmediato en la producción, según Marx, se convierte en la verdadera, si bien oculta, "materia prima" del proceso de creación de valor. No obstante, ya que este proceso es, al mismo tiempo, un proceso de trabajo, el trabajo puede parecer una acción intencional que transforma la materia en orden a la satisfacción de necesidades humanas. Su significado real en términos de proceso de creación de valor, sin embargo, reside en su papel como fuente de valor. Como veremos, con el desarrollo de la producción capitalista esta relevancia se expresa cada vez más en la forma material del proceso de trabajo.

El trabajo, pues, como resultado de su carácter dual en el capitalismo, se convierte en "objetivo" en un doble sentido: su propósito, ya que está constituido por el trabajo mismo, se

---

52 Ibid.

53 Ibid., pág. 295-96 [229].

54 Ibid., pág. 296-97 [230].

convierte en "objetivo", apartado tanto de la especificidad cualitativa de los trabajos particulares como de las voluntades de los actores. En este sentido, el trabajo en el proceso de producción, al estar apartado de su propósito, queda reducido al objeto de ese proceso.

Habiendo analizado de este modo las implicaciones lógicas del proceso de creación de valor, Marx pasa a especificar inicialmente el proceso de valorización, el proceso de creación de plusvalor. El plusvalor es creado cuando los obreros trabajan durante más tiempo del necesario para crear el valor de su fuerza de trabajo, esto es, cuando el valor de la fuerza de trabajo es menor que el valor que esta fuerza de trabajo valoriza en el proceso de producción<sup>55</sup>. En otras palabras, en esta fase de la presentación de Marx, la diferencia entre el proceso de creación de valor y el de creación de plusvalor es sólo cuantitativa:

"Si comparamos, ahora, el *proceso de formación de valor* y el *proceso de valorización*, veremos que este último no es otra cosa que el primero *prolongado* más allá de cierto punto"<sup>56</sup>.

Es significativo que Marx analice el proceso de valorización esencialmente en términos de creación de valor: su discusión inicial del proceso capitalista de producción se interesa tanto por la forma de la riqueza —y, por ende, por la forma del excedente— como por el propio excedente. Esto respalda mi aseveración de que el análisis de Marx de la producción en el capitalismo no está basado en una teoría de la *riqueza* por el trabajo, y que no se debería entender su crítica únicamente como una teoría de la explotación. En otras palabras, su investigación de la fuente del excedente no lo es de la creación por el "trabajo" de un excedente de riqueza material, en la que se critique la apropiación de ese excedente por la clase capitalista. En este sentido, Marx no considera el proceso de producción en el capitalismo como un proceso de trabajo controlado extrínsecamente por la clase capitalista para su propio beneficio que, en el socialismo, sería usado en provecho de todos. Tales interpretaciones obvian las implicaciones tanto de la forma valor de la riqueza, como del análisis de Marx de la naturaleza dual del proceso de producción en el capitalismo —es decir, de su carácter intrínsecamente capitalista (determinado por el capital). La producción capitalista, según Marx, se caracteriza no sólo por la explotación de clase, sino también por una dinámica peculiar, enraizada en la constante expansión del valor, así como se caracteriza por las diversas determinaciones del proceso de valoración antes esbozado. Como veremos, estas determinaciones se materializan en la forma concreta del proceso industrial de trabajo. Marx fundamenta estos rasgos distintivos de la producción capitalista en la forma valor de la riqueza y, por ende, del excedente. No se les puede aprehender únicamente en términos del hecho de que los medios de producción y los productos pertenezcan a los capitalistas y no a los trabajadores. En otras palabras, la concepción de Marx de las relaciones sociales constituidas en la esfera de la producción no se puede entender únicamente en términos de relaciones de explotación de clase.

Antes examiné la concepción de Marx de la constitución por parte del trabajo de una clase de mediación social "objetiva" que adquiere una existencia cuasi-independiente. Ahora he seguido el despliegue lógico de esta mediación hasta un nuevo nivel y he descubierto que la naturaleza del valor es tal que el proceso de su creación transforma el trabajo en el objeto de la producción mientras lo confronta a un objetivo fuera de su alcance. En otras palabras, lo que estoy empezando a desplegar son las ulteriores determinaciones del sistema de dominación social que Marx describe como la dominación de las personas por su trabajo. A diferencia de interpretaciones más tradicionales, el trabajo, tal como se presenta aquí, no es sólo el objeto de la dominación, sino la fuente constituyente de la dominación en el capitalismo.

---

55 Ibid., págs. 300-302 [233-36].

56 Ibid., pág. 302 [236].

Marx rastrea el desarrollo de este sistema de dominación elaborando el proceso capitalista de producción desde las determinaciones iniciales que he examinado hasta aquí. Lo analiza en términos de la relación entre sus dos momentos, esto es, entre su desarrollo como proceso de valorización y como proceso de trabajo. Al seguir la pista del primer proceso, Marx distingue entre "tiempo de trabajo necesario", la cantidad de tiempo en la que los trabajadores crean la cantidad de valor necesaria para su reproducción y "tiempo de plustrabajo", en el que los trabajadores crean un valor adicional, más allá de esa cantidad "necesaria" —en otras palabras, plusvalor<sup>57</sup>. El plusvalor, creado por la clase obrera y apropiado por la clase capitalista, es la forma del producto excedente en el capitalismo. Su cualidad esencial es temporal: la suma del tiempo de trabajo "necesario" y "excedente" compone la jornada de trabajo<sup>58</sup>. Sobre esta base, Marx pasa a diferenciar entre dos clases de plusvalor —"plusvalor absoluto" y "plusvalor relativo". Para el primero, la cantidad de tiempo de plustrabajo, y por ende de plusvalor, se aumenta mediante el alargamiento de la jornada de trabajo; el último se refiere a un incremento del tiempo de plustrabajo conquistado —una vez la jornada de trabajo ha sido limitada— mediante la reducción del tiempo de trabajo necesario<sup>59</sup>. Esta reducción se consigue mediante el incremento de la productividad general del trabajo (o, al menos, del trabajo en las ramas de la industria que producen los medios de subsistencia o sus medios de producción), la cual reduce el tiempo de trabajo necesario para reproducir a la fuerza de trabajo<sup>60</sup>. Con el desarrollo del plusvalor relativo, pues, el movimiento direccional que caracteriza al capital como valor que se autovaloriza se encuentra ligado a incesantes cambios en la productividad. Surge una dinámica immanente del capitalismo, una expansión incesante fundada en una determinada relación entre el crecimiento de la productividad y el crecimiento de la forma valor del excedente.

En el análisis de Marx, esta dinámica histórica de la sociedad capitalista implica una dinámica de ambas dimensiones del proceso capitalista de producción —del proceso de trabajo así como del proceso de valorización. Los permanentes cambios en la productividad asociados a la producción de plusvalor relativo van acompañados de una transformación radical de las condiciones técnicas y sociales del proceso de trabajo<sup>61</sup>. "La producción de plusvalor relativo revoluciona cabal y radicalmente los procesos técnicos del trabajo y los agrupamientos sociales"<sup>62</sup>. El proceso de trabajo, entonces, se transforma a medida que la base del proceso de valorización se traslada desde el plusvalor absoluto hacia el plusvalor relativo. Marx describe esta transformación del proceso de trabajo como la transformación desde la fase de la "subsunción formal del trabajo en el capital"<sup>63</sup>, en la cual "el carácter general del proceso de trabajo (...) no cambia por el hecho de que los trabajadores trabajen para el capitalista (...) en lugar de para sí mismos"<sup>64</sup>, hasta una fase de "subsunción real del trabajo en el capital"<sup>65</sup>, donde una "transformación del modo de producción mismo (...) resulta de la subordinación del trabajo al capital"<sup>66</sup>. En esta última fase, las determinaciones del proceso de valorización se encuentran materializadas en el proceso de trabajo: el trabajo humano inmediato se convierte materialmente en el objeto de la producción. En otras palabras, el trabajo proletario concreto adquiere materialmente los atributos que Marx le concedía lógicamente al comienzo de su análisis del proceso de valorización. En tanto que materialización adecuada del proceso de

---

57 Ibid., pág. 325 [261].

58 Ibid., pág. 339 [276].

59 Ibid., págs. 431-32 [381-83].

60 Ibid.

61 Ibid.

62 Ibid., pág. 645 [618].

63 Ibid.

64 Ibid., pág. 291 [224].

65 Ibid., pág. 645 [618].

66 Ibid., pág. 291 [224].

valorización, esta clase de producción, la producción industrial, es caracterizada por Marx como el "modo de producción específicamente capitalista"<sup>67</sup>.

El análisis de Marx de la "subsunción real" del trabajo en el capital es un intento de analizar el proceso de producción en el capitalismo desarrollado en tanto que moldeado por las relaciones capitalistas de producción (esto es, por el valor y el capital). Tratando este proceso de producción como intrínsecamente capitalista. Esto demuestra que, en su opinión, la contradicción fundamental de la sociedad capitalista —la contradicción entre sus fuerzas productivas y sus relaciones de producción— no remite a una contradicción entre la producción industrial y el "capitalismo" (esto es, las relaciones burguesas de distribución), sino a una contradicción dentro del propio modo capitalista de producción. Obviamente, esto socava la concepción tradicional del papel otorgado a la clase obrera en la transición del capitalismo al socialismo.

A continuación, Marx analiza tanto la forma concreta de producción industrial como la lógica dinámica de la sociedad industrial en términos de las formas sociales duales que constituyen la sociedad capitalista. Ésta no es sino otra señal de que las implicaciones plenas de sus categorías iniciales sólo aparecen en el curso de su análisis de la esfera capitalista de la producción. He mostrado que Marx asocia la categoría de plusvalor relativo a la subsunción real del trabajo en el capital y a una dinámica histórica permanente. El plusvalor relativo es la forma del plusvalor adecuada al capital, tal como lo entendía Marx. Sólo cuando esta categoría es desplegada en su presentación, emerge, plenamente desarrollada, la forma mercancía de la mediación social. Se convierte en totalizadora, un momento de una totalidad social que ella constituye. Como veremos, esta mediación se convierte ahora en un momento de una totalidad. Con la introducción de la categoría de plusvalor relativo —incluso más que en el caso de la fuerza de trabajo entendida como mercancía—, las categorías con las que Marx comienza su análisis "se justifican por sí mismas" e iluminan, retrospectivamente, su punto de partida lógico. Esto es particularmente cierto en lo relativo a la dimensión temporal de las categorías: sólo en este punto del argumento de Marx el despliegue lógico de las categorías expresa una dinámica histórica de la sociedad capitalista y, en este sentido, se hace "real" como lógica histórica. En otras palabras, en el análisis de Marx, el desarrollo del plusvalor relativo otorga al capitalismo una dinámica que, si bien constituida por una práctica social, adopta la forma de una lógica histórica. Es direccional, se despliega de manera regular, se escapa al control de sus agentes constituyentes y ejerce un modo de coacción abstracto sobre ellos. Según Marx, el carácter de esta dinámica se puede explicar en términos de las formas duales de la mercancía y el capital. Inversamente, esto implica que, en tanto dichas formas aprehenden tal lógica de desarrollo, son totalmente válidas socialmente sólo en el capitalismo desarrollado.

Así pues, el modo de presentación de Marx comprende un argumento complejo en cuanto a la relación entre lógica e historia. *El Capital* empieza como un despliegue lógico cuyo punto de partida, la mercancía, presupone la categoría de capital: Marx aclara el carácter esencial del capital desplegándolo dialécticamente desde la mercancía. Este carácter esencial es tal que, con la aparición de la categoría de plusvalor relativo, el despliegue lógico de la presentación se convierte también en un despliegue histórico. La presentación de Marx implica que esta fusión de lo lógico y lo histórico —esto es, la existencia de una lógica dialéctica de la historia— es específica del desarrollo de la sociedad capitalista. No obstante, hemos visto también que Marx presenta el despliegue lógico de las categorías *previamente* a la emergencia del plusvalor relativo —desde la mercancía, pasando por el dinero, hasta llegar al capital— de tal modo que puede también ser leído como un despliegue histórico. Al hacerlo, Marx sugiere

---

67 Ibid., pág. 645 [618].

implícitamente que la lógica histórica propia del capitalismo, lógica históricamente determinada, puede ser proyectada hacia atrás sobre toda la historia. Su presentación muestra, sin embargo, que lo que parece un despliegue histórico es realmente una proyección hacia atrás, basada en una reconstrucción lógica del carácter dinámico de la forma social del capital, un carácter dinámico que sólo adquiere cuando se encuentra plenamente desarrollada.

Que no se debería confundir lo lógico con lo histórico, aunque se fusionaran una vez desarrollado el capitalismo, queda claramente demostrado en la última sección del Volumen 1 de *El Capital*. En dicha sección, "La Acumulación Primitiva [u "Original"]", Marx perfila su análisis de los auténticos desarrollos históricos que desembocan en el capitalismo<sup>68</sup>. Aunque podemos entender estos desarrollos retrospectivamente como coherentes, en modo alguno son presentados en términos del tipo de lógica dialéctica intrínseca que Marx ofrece en las primeras secciones del Volumen 1, cuando despliega la categoría de capital desde la forma mercancía. Así pues, la presentación de Marx implica que este tipo de lógica dialéctica no expresa el verdadero curso de la prehistoria de la sociedad capitalista —de hecho, implica que tal lógica histórica no existe antes del pleno desarrollo de la forma capital. Sin embargo, también sugiere que dicha lógica existe una vez se ha desarrollado plenamente la forma capital y ésta puede leerse (retrospectivamente) como la prehistoria del capitalismo. De este modo, el modo de presentación de Marx ofrece implícitamente una crítica de una filosofía hegeliana de la historia, de la historia humana entendida como un despliegue dialéctico, descubriendo su "núcleo racional" en una lógica históricamente específica de la historia. En el marco de esta crítica, una historia humana general nace históricamente (de manera alienada), pero no existe transhistóricamente. Por lo tanto, no se puede caracterizar la historia humana en conjunto de modo unitario —ya sea en términos de una lógica intrínseca o de su ausencia.

---

68 Ibid., págs. 873-940 [891-967].



## **8. LA DIALÉCTICA ENTRE EL TRABAJO Y EL TIEMPO.**

Así pues, Marx, al desplegar la categoría de capital, relaciona la dinámica histórica de la sociedad capitalista, así como la forma industrial de producción, con la estructura de dominación abstracta constituida por el trabajo cuando éste es tanto una actividad productiva, como una actividad socialmente mediadora. Especificaré ahora esta relación examinando más detalladamente cómo, según la crítica de Marx, las formas sociales fundamentales del capitalismo conforman el carácter tanto de esta dinámica histórica, como de esta clase de producción. Sin embargo, en lugar de hacerlo investigando directamente el análisis que Marx hace del ámbito de la producción, debatiré los rasgos estructurales más destacados de dicho ámbito, dando, en primer lugar, "un paso atrás", por así decirlo, y considerando más a fondo las implicaciones de las categorías iniciales del análisis de Marx. Esto aclarará determinadas características importantes de la forma capital que podrían no ser evidentes si examinara el ámbito de la producción más directamente. En concreto, ello me permitirá elaborar la importancia central de la dimensión temporal del valor para el análisis de Marx. Tal enfoque esclarecerá la especificidad de la dinámica del capital y allanará el terreno para articular la comprensión de Marx de la constitución social del proceso de producción. Una vez analizado el carácter determinado de la dinámica del capitalismo a este nivel fundamental, volveré, en el Capítulo 9, a examinar a la luz de este análisis aspectos centrales del tratamiento que da Marx al ámbito de la producción.

Al considerar en primer lugar las implicaciones de las categorías iniciales de Marx para un análisis de la dinámica del capital y del proceso de producción, la interpretación presentada en este capítulo estará en condiciones de situar claramente la contradicción básica de la sociedad capitalista —y, por ende, la posibilidad de una crítica social y una oposición práctica— en las formas sociales dicotómicas aprehendidas por las categorías marxianas, más que entre estas formas sociales y el "trabajo".

Este enfoque dejará claro cómo mi reinterpretación de las categorías básicas de Marx funda una reconceptualización de la naturaleza del capitalismo y, en particular, de su dinámica contradictoria, de manera tal que no privilegia las consideraciones del mercado y la propiedad privada de los medios de producción. Ofrece la base para analizar la relación intrínseca entre el capital y la producción industrial, así como para investigar la posible relación entre el desarrollo del capital y la naturaleza y desarrollo de otras instituciones burocráticas a gran escala y organizaciones de la sociedad capitalista post-liberal. (Una investigación basada en esta interpretación fundamentaría socialmente y especificaría históricamente, estas instituciones y organizaciones y, al hacerlo, ofrecería la base para una distinción entre los mecanismos económicos y administrativos ligados o relacionados con la forma capital, y aquellos que seguirían siendo necesarios aunque se aboliese el capital.)

### **La dinámica inmanente**

Hasta ahora me he centrado en la importancia para la teoría crítica de Marx de su concepción del carácter dual de las formas sociales fundamentales de la sociedad capitalista, y he tratado de esclarecer la naturaleza y distinguir entre la dimensión de valor de las formas (trabajo abstracto, valor, tiempo abstracto) y su dimensión de valor de uso (trabajo concreto, riqueza material, tiempo concreto). En este punto, puedo examinar sus interrelaciones. La no identidad de estas dos dimensiones no es simplemente una oposición estática, sino que los dos momentos del trabajo en el capitalismo, como actividad productiva y como actividad socialmente mediadora, están más bien mutuamente determinados de un modo tal que da lugar a una dinámica dialéctica inmanente. Habría que señalar que la siguiente investigación de la relación dinámica entre productividad y valor presupone un capitalismo plenamente

desarrollado. Esta relación es el núcleo de una pauta que sólo se justifica plenamente con la aparición, como forma dominante, del plusvalor relativo. Al examinar la trascendencia de la distinción entre trabajo concreto y trabajo abstracto en términos de la diferencia entre riqueza material y valor, he mostrado que, aunque la productividad incrementada (que Marx considera un atributo de la dimensión valor de uso del trabajo) aumenta el número de productos y, por tanto, la cantidad de riqueza material, no altera la magnitud del valor total producido dentro de una determinada unidad de tiempo. Así pues, la magnitud del valor parece estar únicamente en función del gasto de tiempo de trabajo abstracto, completamente independiente de la dimensión de valor de uso del trabajo. No obstante, detrás de esta oposición se encuentra una interacción dinámica entre las dos dimensiones del trabajo determinado por la mercancía, como resulta evidente cuando se examina detalladamente el siguiente ejemplo:

Tras la adopción en Inglaterra del telar de vapor, por ejemplo, bastó más o menos la mitad de trabajo que antes para convertir en tela determinada cantidad de hilo. Para efectuar esa conversión, el tejedor manual inglés necesitaba emplear ahora exactamente el mismo tiempo de trabajo que antes, pero el producto de su hora individual de trabajo representaba únicamente media hora de trabajo social, y su valor disminuyó, por consiguiente, a la mitad del que antes tenía<sup>1</sup>.

Marx introduce este ejemplo en el primer capítulo del Volumen 1 de *El Capital* para ilustrar su noción del tiempo de trabajo socialmente necesario como medida del valor. Su ejemplo indica que cuando la mercancía es la forma general del producto, las acciones de los individuos constituyen una totalidad alienada que los limita y subsume. Al igual que hacía más generalmente su exposición del valor en el Volumen 1, este ejemplo opera a escala de la totalidad social.

Es significativo para nuestros propósitos que esta determinación inicial de la magnitud del valor también implique una dinámica. Asumamos que antes de la introducción del telar de vapor un tejedor manual medio produjera 20 yardas de tela en una hora, produciendo un valor de  $x$ . Cuando se introdujo el telar mecánico, que duplicaba la productividad, la mayor parte de los tejidos seguían haciéndose a mano. Por consiguiente, el estándar de valor —el tiempo de trabajo socialmente necesario— seguía determinado por el tejido manual. La norma seguía siendo 20 yardas de tela a la hora. Por tanto, las 40 yardas de tela producidas en una hora con el telar mecánico tenían un valor de  $2x$ . Sin embargo, una vez generalizado, el nuevo modo de tejer dio origen a una nueva norma de tiempo de trabajo socialmente necesario: el tiempo de trabajo normativo para la producción de 40 yardas se redujo a una hora. Dado que la magnitud del valor producido está en función del tiempo gastado (socialmente medio), más que del volumen de bienes producido, el valor de las 40 yardas de tela producidas en una hora con el telar mecánico cayó de  $2x$  a  $x$ . Los tejedores que siguieron usando el método antiguo, ahora anacrónico, seguían produciendo 20 yardas de tela a la hora, pero recibían sólo  $V x$  —el valor de una media hora socialmente normativa— por su hora de trabajo individual.

Aunque un incremento de la productividad genera más *riqueza material*, el nuevo nivel de productividad, una vez generalizado, produce la misma cantidad de *valor* por unidad de tiempo, tal y como era el caso antes de su incremento. Según Marx, al discutir las diferencias entre el valor y la riqueza material, señalé que el valor total producido por una hora de trabajo social permanece constante: "El mismo trabajo, pues, por más que cambie la fuerza productiva, rinde siempre la misma magnitud de valor en los mismos espacios de tiempo"<sup>2</sup>. No obstante, este ejemplo indica claramente que algo se modifica con los cambios en la productividad: no

---

1 Marx, K., *Capital*, vol. 1, traducción de Ben Fowkes (Londres, 1976), pág. 129 [48].

2 *Ibid.*, pág. 137 [57].

sólo la productividad incrementada arroja una mayor cantidad de riqueza material, sino que efectúa una reducción del tiempo de trabajo socialmente necesario. Dada la medida temporal abstracta del valor, esta redeterminación del tiempo de trabajo socialmente necesario cambia la magnitud del valor de las mercancías individuales producidas y no el valor total producido por unidad de tiempo. Este valor total permanece constante y, simplemente, es distribuido entre una masa más grande de productos cuando la productividad se incrementa. En el contexto de un sistema caracterizado por un tipo temporal abstracto de riqueza, esto, sin embargo, implica que la reducción del tiempo de trabajo necesario redetermina la hora de trabajo social normativa. La hora de trabajo social, en este ejemplo, se determinaba por el tejido manual en términos de la producción de 20 yardas de tela. Luego fue redeterminada por el tejido mecánico en términos de la producción de 40 yardas de tela. Entonces, aunque un cambio en la productividad social general no transforme la cantidad total de valor producido según unidades abstractas de tiempo, transforma la determinación de estas unidades de tiempo. Únicamente la hora de tiempo de trabajo en la que se cumple el estándar general de tiempo de trabajo necesario cuenta como una hora de trabajo social. En otras palabras, *la hora de trabajo social está constituida por el nivel de la productividad*. (Adviértase que esta determinación no puede ser expresada en términos de tiempo abstracto. Lo que ha cambiado no es la *cantidad* de tiempo que arroja un valor de  $x$  sino, más bien, el *estándar* de aquello que constituye esa cantidad de tiempo.)

Así pues, la productividad —la dimensión valor de uso del trabajo— no altera el valor total producido por unidad de tiempo abstracto, determinando, sin embargo, a la propia unidad de tiempo. De este modo, nos encontramos enfrentados con la siguiente paradoja aparente: la magnitud del valor está únicamente en función del gasto de trabajo tal y como es medido por una variable independiente (el tiempo abstracto), aunque la misma unidad constante de tiempo aparece aparentemente como una variable dependiente, como una variable redeterminada por los cambios en la productividad. El tiempo abstracto, entonces, no resulta sólo constituido socialmente como una clase cualitativamente determinada de tiempo, sino que se encuentra cuantitativamente constituido también: aquello que constituye una hora de trabajo social está determinado por el nivel general de productividad, por la dimensión del valor de uso. No obstante, aunque la hora de trabajo social sea redeterminada, permanece constante como unidad de tiempo abstracto.

Investigaré la dimensión temporal de esta paradoja más adelante, pero en este punto deberíamos destacar que el ejemplo de Marx implica que las dos dimensiones de la forma mercancía interactúan. Por un lado, el incremento de la productividad redetermina el tiempo de trabajo socialmente necesario y, por ello, transforma las determinaciones de la hora de trabajo social. Esto es, la constante temporal abstracta que determina el valor está, ella misma, determinada por la dimensión del valor de uso, por el nivel de productividad. Por otro lado, aunque la hora de trabajo social esté determinada por la productividad general del trabajo concreto, el valor total arrojado en esa hora permanece constante, con indiferencia del nivel de la productividad. Esto implica que cada nuevo nivel de productividad, una vez se ha convertido en socialmente general, no sólo redetermina la hora de trabajo social sino que, a su vez, es redeterminado por esa hora como el "nivel básico" de la productividad. La cantidad de valor por unidad de tiempo abstracto rendida por el nuevo nivel de productividad es igual a la rendida por el antiguo nivel general de productividad. En este sentido, el nivel de productividad, la dimensión del valor de uso, está también determinada por la dimensión del valor (en tanto que nuevo nivel básico).

Este proceso de determinación recíproca de las dos dimensiones del trabajo social en el capitalismo se da a escala de la sociedad como un todo. Se produce en el corazón de la dinámica dialéctica intrínseca a la totalidad social constituida por el trabajo determinado por la mercancía. La peculiaridad de esta dinámica —y esto es crucial— reside en su *efecto rutina*. La

productividad incrementada aumenta la cantidad de valor producido por unidad de tiempo, hasta que esta productividad se vuelve generalizada; en ese punto la magnitud de valor generada en este período de tiempo, merced a su determinación abstracta y general, vuelve a caer a su nivel previo. Ello da como resultado una nueva determinación de la hora social de trabajo y un nuevo nivel de base de la productividad. Lo que emerge, pues, es una dialéctica de la transformación y la reconstitución: los niveles socialmente generales de productividad y las determinaciones cuantitativas del tiempo de trabajo socialmente necesario cambian, aunque estos cambios reconstituyan el punto de partida, esto es, la hora de trabajo social y el nivel básico de la productividad.

Este efecto rutina implica, incluso en el nivel lógico-abstracto del problema de la magnitud del valor —en otras palabras, antes de que hayan sido introducidas la categoría de plusvalor y la relación entre el trabajo asalariado y el capital—, una sociedad que es direccionalmente dinámica, como queda expresado por la deriva hacia niveles de productividad siempre incrementados. Como hemos visto, la productividad incrementada aumenta a corto plazo la cantidad de valor arrojada por unidad de tiempo, lo que induce a la adopción general de los nuevos métodos de producción<sup>3</sup>. Sin embargo, una vez se generalizan estos métodos, el valor generado por unidad de tiempo retorna a su nivel previo. En efecto, los productores que aún no habían adoptado estos nuevos métodos se ven ahora *forzados* a hacerlo. La introducción de métodos aún más novedosos para incrementar la productividad ocasiona ulteriores incrementos a corto plazo en el valor. Una consecuencia de la medida de la riqueza según el tiempo de trabajo es, entonces, que la constante temporal es redefinida por la productividad incrementada, lo que induce, a su vez, a una todavía mayor productividad. El resultado es una dinámica direccional en la cual las dos dimensiones, trabajo concreto y trabajo abstracto, la productividad y la medida temporal abstracta de la riqueza, se redeterminan constantemente la una a la otra. Dado que, en este estadio del análisis, no podemos explicar la necesidad de que el capital se acumule constantemente, la dinámica aquí esbozada no representa la lógica histórica inmanente plenamente desarrollada del capitalismo. Sí representa, no obstante, la especificación inicial de esta lógica y esboza la forma que el crecimiento *debe* adoptar en el contexto de las relaciones sociales mediadas por el trabajo.

La determinación recíproca de la productividad incrementada y de la hora social de trabajo tiene un objetivo, una cualidad de ley, que no es en ningún caso una mera ilusión o mistificación. Aunque social, es independiente de la voluntad humana. En tanto que se puede hablar de una "ley del valor" marxiana, esta dinámica rutinaria es su determinación inicial: como veremos, describe una pauta de transformación y reconstitución social permanente como característica de la sociedad capitalista. La ley del valor, entonces, es dinámica y no puede ser comprendida adecuadamente en términos de una teoría del equilibrio del mercado. Una vez considerada la dimensión temporal del valor —entendida como clase específica de riqueza que difiere de la riqueza material— resulta evidente que la forma del valor implica la dinámica anterior desde el principio.

Nótese que el modo de circulación mediado por el mercado *no* es un momento esencial de esta dinámica. Lo que es esencial para la dinámica del capitalismo, una vez ésta ha sido completamente constituida, es el efecto rutina, el cual se enraíza en la dimensión temporal de la forma valor de la riqueza exclusivamente. Si el modo de circulación mercantil juega un papel

---

3 Al respecto, y como ya he debatido, según Marx, las personas en el capitalismo no actúan directamente sobre la base de consideraciones relativas al valor, sino que sus acciones quedan más bien conformadas por consideraciones relativas al precio. Por lo tanto, un análisis completo de la dinámica estructural subyacente del capitalismo, tal como es apprehendida por la crítica de la economía política, tendría que mostrar cómo los individuos constituyen esta dinámica sobre la base de sus formas de aparición. No obstante, dado que mi intención aquí es únicamente esclarecer —en un nivel lógico muy abstracto— la naturaleza de esta dinámica estructural, no trataré tales consideraciones de la relación entre estructura y acción.

en esta dinámica es como un momento subordinado de un desarrollo complejo —por ejemplo, como el modo por el que se generaliza el nivel de productividad<sup>4</sup>. Sin embargo, que tal generalización desemboque en un retorno de la cantidad de valor a su nivel original *no* está en función del mercado, sino que está en función de la naturaleza del valor como forma de la riqueza, y es esencialmente independiente del modo por el cual cada nueva redeterminación del marco abstracto temporal resulte generalizada. Como veremos, esta pauta es un momento central de la clase de crecimiento que Marx asocia a la categoría de plusvalor. Centrarse exclusivamente en el modo de circulación supone desviar la atención en la teoría crítica de Marx de las importantes implicaciones de la forma mercancía para la trayectoria del desarrollo capitalista.

Esta investigación de las determinaciones abstractas de la dinámica del capitalismo sugiere que, aunque el modo mercantil de circulación puede haber sido necesario para la génesis histórica de la mercancía como forma social totalizadora, no es necesario que siga siendo esencial para dicha forma. Es concebible que otro modo de coordinación y generalización —uno administrativo, por ejemplo— pueda desempeñar una función similar para esta forma social contradictoria. En otras palabras, una vez establecida, la ley del valor también podría ser mediada políticamente. Así pues, una implicación de este análisis lógico- abstracto consiste en que la abolición del modo mercantil de coordinación y la superación del valor no son idénticas.

Antes describimos la categoría de capital como una forma social dinámica. Ahora hemos empezado a examinar más detalladamente la naturaleza de su carácter dinámico y a señalar cómo, en definitiva, está enraizado en la interacción entre valor y riqueza material, trabajo abstracto y concreto —esto es, la interacción de las dos dimensiones de la forma mercancía. Esta dinámica representa los primeros esbozos de la lógica histórica inmanente del capitalismo, la cual resulta del carácter alienado y de la determinación temporal de las relaciones sociales mediadas por el trabajo. Presagia, abstractamente, una característica central del capital, es decir, que debe acumular constantemente para existir. La transformación es la condición de su existencia.

### **Tiempo abstracto y tiempo histórico**

He comenzado a examinar ahora cómo la interacción dialéctica entre la dimensión de valor de uso del trabajo social en el capitalismo y su dimensión de valor genera una dinámica histórica. La interacción entre las dos dimensiones de la forma mercancía también puede ser analizada en términos temporales, en referencia a una oposición entre tiempo abstracto y una modalidad de tiempo concreto peculiar del capitalismo. Para esclarecer la relevancia de esta oposición extrapolaré también sus implicaciones a un nivel socialmente más concreto.

Como hemos visto, la interacción entre las dos dimensiones de la forma mercancía envuelve una redeterminación sustantiva de una constante temporal abstracta. Esta medida temporal abstracta del valor permanece constante, si bien presenta un contenido social cambiante, si bien oculto: no toda hora es una hora —en otras palabras, cada hora de trabajo no cuenta como una hora de trabajo social que determina la magnitud del valor total. Por tanto, la constante temporal abstracta es a la vez constante y no constante. En términos temporales abstractos, la hora de trabajo social permanece constante como medida del valor total producido; en términos concretos, cambia al mismo tiempo que la productividad. No obstante, dado que la medida del valor permanece como la unidad temporal abstracta, su redeterminación concreta no se expresa en esta unidad como tal. La productividad incrementada se expresa, indudablemente, en el decrecimiento proporcional del valor de cada mercancía particular producida —pero no en el

---

<sup>4</sup> En otro nivel, y según Marx, la competencia mercantil también sirve para generalizar e igualar la tasa de ganancia: ver *Capital*, vol. 3, págs. 273-301 [219-251].

valor total producido cada hora. Con todo, el nivel histórico de productividad se refiere al valor total producido, si bien lo hace indirectamente: determina el trabajo socialmente necesario requerido para producir una mercancía. Esta norma temporal, a su vez, determina aquello que constituye una hora de trabajo social. Se esclarece así el hecho de que, con los incrementos de la productividad, la unidad de tiempo se vuelva "densa" en términos de producción de bienes. Sin embargo, esta "densidad" no se manifiesta en la esfera de la temporalidad abstracta, en la esfera del valor: la unidad temporal abstracta —la hora— y el valor total producido permanecen constantes.

El que el marco temporal abstracto permanezca constante a pesar de ser sustantivamente redeterminado es una paradoja aparente que ya he señalado. Esta paradoja no puede resolverse dentro del marco del tiempo abstracto newtoniano. Por el contrario, supone otra clase de tiempo como marco supraordenado de referencia. Como hemos visto, el proceso por el que la hora constante se vuelve "más densa" —esto es, el cambio sustantivo ejercido por la dimensión del valor de uso— permanece sin manifestarse en términos del marco temporal abstracto de valor. Puede, sin embargo, expresarse en otros términos temporales, en relación con un tipo de temporalidad concreta.

Para elaborar el carácter de esta otra clase de tiempo, he de examinar más a fondo la interacción entre el valor de uso y las dimensiones de valor del trabajo en el capitalismo. En cierto sentido, los cambios en la productividad mueven la determinación del tiempo de trabajo socialmente necesario a lo largo de un eje temporal abstracto: el tiempo de trabajo socialmente necesario disminuye al incrementar la productividad. Pero, aunque la hora de trabajo social quede así redeterminada, ésta no se mueve a lo largo de este eje, ya que se trata de su propio eje de coordenadas, del marco en relación al cual se mide el cambio. La hora es una unidad constante de tiempo abstracto, ha de permanecer fija en términos temporales abstractos. Por tanto, cada nuevo nivel de productividad es redeterminado "nuevamente" como nivel de base, produciendo la misma proporción de valor. No obstante, se ha alcanzado de hecho un nuevo nivel de productividad, aunque sea redeterminado como el mismo nivel de base. Y, si bien este desarrollo sustantivo no puede cambiar la unidad temporal abstracta en términos del propio tiempo abstracto, sí cambia la "posición" de dicha unidad. Todo el eje temporal abstracto, o marco de referencia, se mueve con cada aumento socialmente general en la productividad; tanto la hora de trabajo social como el nivel de base de productividad movidos "adelante en el tiempo".

Este movimiento resultante de la redeterminación sustantiva del tiempo abstracto no puede expresarse en términos abstracto-temporales, sino que requiere de otro marco de referencia. Este marco puede ser concebido como un modo de tiempo concreto. Antes he definido el tiempo concreto como una especie de tiempo que es una variable dependiente — está en función de los acontecimientos o las acciones. Hemos visto que la interacción entre las dos dimensiones del trabajo determinado por la mercancía es tal que los incrementos, socialmente generalizados, de la productividad mueven la unidad temporal abstracta "hacia delante en el tiempo". La productividad, según Marx, se fundamenta en el carácter social de la dimensión de valor de uso del trabajo<sup>5</sup>. Por tanto, este movimiento del tiempo está en función de la interacción entre la dimensión del valor de uso con el marco del valor, y puede ser comprendida como una especie de tiempo concreto. Al investigar la interacción entre el trabajo concreto y el abstracto, que se ubica en el núcleo del análisis de Marx del capital, hemos descubierto que *un rasgo del capitalismo consiste en un modo de tiempo (concreto) que expresa el movimiento del tiempo (abstracto)*.

Así pues, la dialéctica entre las dos dimensiones del trabajo en el capitalismo puede entenderse temporalmente como una dialéctica entre dos formas del tiempo. Como hemos

---

<sup>5</sup> Marx, K., *Capital*, vol. 1, pág. 137 [57].

visto, de la dialéctica entre el tiempo concreto y el abstracto resulta una dinámica intrínseca caracterizada por una peculiar pauta rutinaria. Ya que cada nuevo nivel de productividad es redeterminado como un nuevo nivel de base, esta dinámica tiende a convertirse en permanente y está marcada por niveles de productividad siempre crecientes. Considerada temporalmente, esta dinámica intrínseca del capital, con su pauta rutina, implica un movimiento direccional continuo del tiempo, un "fluir de la historia". En otras palabras, el modo de tiempo concreto que estamos examinando puede ser considerado como *tiempo histórico*, tal y como éste es constituido en la sociedad capitalista.

El tiempo histórico al que me refiero difiere, claramente, del tiempo abstracto, aunque ambos quedan constituidos socialmente con el desarrollo de la mercancía como forma totalizadora. He sostenido que el tiempo abstracto, definido como marco abstracto independiente dentro del que suceden los acontecimientos y acciones, surge de la transformación de los resultados de la actividad individual, a través de una mediación social total, en una norma temporal abstracta para esa actividad. Aunque la medida del valor es el tiempo, la mediación totalizadora expresada por "el tiempo de trabajo socialmente necesario" no es un movimiento *del tiempo*, sino una metamorfosis del tiempo sustancial en tiempo abstracto *en el espacio*, de lo particular a lo general y viceversa<sup>6</sup>. Esta mediación en el espacio constituye un marco temporal abstracto y homogéneo que es inalterable y sirve como medida del movimiento. La actividad individual se realiza entonces en el tiempo abstracto, y es medida en relación a él, pero no puede cambiar ese tiempo. Aunque los cambios en la productividad mueven históricamente la unidad de tiempo abstracta, ese movimiento histórico no se refleja en el tiempo abstracto. El tiempo abstracto no expresa el movimiento del tiempo, sino que constituye un marco aparentemente absoluto para el movimiento; su "fluir", uniforme y constante, es, en realidad, estático. Por consiguiente, la cantidad de valor producida por unidad de tiempo, al estar en función de ese tiempo, permanece constante al margen de los cambios en la productividad. Todo el marco es reconstituido pero él mismo no expresa esta reconstitución: el movimiento del marco no queda reflejado directamente en términos de valor.

El tiempo histórico, en esta interpretación, no es un continuo abstracto en el cual se suceden los acontecimientos y cuyo flujo es aparentemente independiente de la actividad humana, sino, más bien, el movimiento *del tiempo*, en oposición al movimiento *en el tiempo*. La totalidad social dinámica expresada por el tiempo histórico es un proceso constituido y constituyente del desarrollo y la transformación social que es direccional y cuyo flujo, en última instancia enraizado en la dualidad de las relaciones sociales mediadas por el trabajo, está en función de la práctica social.

Este proceso histórico tiene muchos aspectos. Consideraré únicamente unas cuantas determinaciones fundamentales de este proceso, si bien todas implican y proveen las bases para los aspectos más concretos de la dinámica analizada por Marx. Según Marx, en primer lugar, como se ha señalado, la dinámica de la totalidad supone el desarrollo permanente de la productividad, un desarrollo que distingue al capitalismo de otras sociedades<sup>7</sup>. Implica cambios permanentes en la naturaleza del trabajo, la producción, la tecnología, y la acumulación de modalidades afines de conocimiento. De modo más general, el movimiento histórico de la totalidad social implica transformaciones masivas y permanentes en el modo de vida social de la mayoría de la población —en los patrones sociales de trabajo y de vida, en la estructura y distribución de clases, la naturaleza del Estado y la política, el tipo de familia, la naturaleza del aprendizaje y la educación, los modos de transporte y comunicación, etc<sup>8</sup>. Más aún, el proceso

---

6 Véase Lúkacs, G., "Reification and the Consciousness of the Proletariat", en *History and Class Consciousness*, trad. Rodney Livingstone (Londres, 1971), pág. 90.

7 Marx, K., *Capital*, vol. 1, págs. 486-489 [443-47].

8 Ibid., págs. 411-16, 517-44, 575-638 [359-65, 480-510, 544-613].

dialéctico inscrito en el corazón de la dinámica inmanente del capitalismo implica la constitución, difusión y transformación permanente de modalidades de subjetividad, interacciones y valores sociales históricamente determinados. (Todo ello está implícito en la comprensión de Marx de sus categorías como determinaciones de formas de la existencia social, aprehendiendo tanto la objetividad como la subjetividad social en su afinidad intrínseca.) Así pues, el tiempo histórico en el capitalismo puede considerarse como una clase de tiempo concreto que es constituido socialmente y expresa una transformación cualitativa permanente del trabajo y la producción, de la vida social y, más generalmente, de modalidades de conciencia, valores y necesidades. A diferencia del "fluir" del tiempo abstracto, este movimiento del tiempo no es uniforme, sino que cambia e incluso se puede acelerar<sup>9</sup>.

*Así pues, una característica del capitalismo, es la constitución social de dos clases de tiempo —tiempo abstracto y tiempo histórico— que están relacionadas intrínsecamente.* La sociedad basada en el valor, en el tiempo abstracto, se caracteriza, cuando está plenamente desarrollada, por una dinámica histórica permanente (y, por consiguiente, por la difusión de una conciencia histórica). En otras palabras, el análisis marxiano esclarece y fundamenta socialmente el carácter históricamente dinámico de la sociedad capitalista en términos de una dialéctica entre las dos dimensiones de la forma mercancía que puede ser aprehendida como una dialéctica entre tiempo abstracto e histórico. Analiza esta sociedad en términos de formas sociales determinadas que constituyen un proceso histórico de transformación social permanente. Las formas sociales básicas del capitalismo, según Marx, son tales que la gente en esta formación social crea su propia historia —en el sentido de un proceso permanente, direccional, de transformación social. Dado el carácter alienado de estas formas, sin embargo, la historia que constituyen se escapa a su control.

El tiempo histórico, entonces, no es exactamente el fluir del tiempo dentro del cual los acontecimientos tienen lugar, sino que es constituido como una clase de tiempo concreto. No se expresa por la forma, determinada por el valor, del tiempo como una constante abstracta, como tiempo "matemático". Hemos visto que la hora de trabajo social se mueve dentro de una dimensión del tiempo histórico que es concreta y no fluye uniformemente. Si bien la unidad temporal abstracta no manifiesta su redeterminación histórica, conserva su forma constante como *tiempo presente*. Por tanto, el fluir histórico existe detrás del marco del tiempo abstracto, pero no aparece dentro de él. El "contenido" histórico de la unidad temporal abstracta permanece tan oculto como lo está el "contenido" social de la mercancía.

No obstante, al igual que este "contenido" social, la dimensión histórica de la unidad temporal abstracta no representa un momento no capitalista, no constituye, en y por sí misma, el punto de vista de una crítica que apunte a un más allá de esta formación social. Al contrario de Lukács —que equipara el capitalismo con las relaciones burguesas estáticas y sitúa la totalidad dinámica, la dialéctica histórica, como el punto de vista de la crítica al capitalismo—<sup>10</sup> la posición desarrollada aquí muestra que la misma existencia de un fluir histórico continuo, "automático", se encuentra intrínsecamente relacionado con la determinación social del tiempo abstracto. *Ambas* clases de tiempo son expresiones de relaciones alienadas. He sostenido que la estructura de las relaciones sociales características del capitalismo adopta la forma de una oposición cuasi- natural entre una dimensión universal abstracta y una naturaleza "cosificada". El momento temporal de esa estructura también adopta la forma de una oposición aparentemente no social y no histórica entre una dimensión formal abstracta y una relativa a los procesos concretos. Estas oposiciones, sin embargo, no son entre momentos capitalistas y no capitalistas, sino que, al igual que la ya comentada oposición entre las modalidades de

---

9 Así pues, el desarrollo de la forma capital podría servir como punto de arranque para un examen socio- histórico de las cambiantes concepciones del tiempo en Occidente desde el siglo XVII.

10 Lukacs, "Reification and the Consciousness of the Proletariat," pp. 143-49.



pensamiento positivo-rationales y románticas, permanecen completamente dentro del marco de las relaciones capitalistas.

Antes de examinar más a fondo la interacción de las dos clases de tiempo en el capitalismo, seguiré investigando sus diferencias —en particular, aquellas diferencias entre el tiempo histórico y el marco del tiempo abstracto que son insinuadas por las diferencias entre riqueza material y valor. Como hemos visto, el marco del tiempo abstracto, intrínsecamente relacionado con la dimensión del valor, permanece constante con el incremento de la productividad. La hora de trabajo social en la que la producción de 20 yardas de tela produce un valor total de  $x$  es el equivalente temporal abstracto de la hora de trabajo social en la que la producción de 40 yardas de tela produce un valor total de  $x$ : son unidades equivalentes de tiempo abstracto y, en tanto que normativas, determinan una magnitud constante de valor. Sin duda, existe una diferencia concreta entre las dos que resulta del desarrollo histórico de la productividad. Tal desarrollo histórico, sin embargo, redetermina los criterios de lo que constituye una hora de trabajo social, no quedando reflejado en la propia hora. Así pues, en *este sentido*, el valor es una expresión del tiempo como presente. *Es una medida del gasto inmediato* de tiempo de trabajo al margen del nivel histórico de la productividad, así como una norma que impone ese nivel de productividad.

Por otro lado, el tiempo histórico en el capitalismo implica un proceso único de transformación social permanente y está relacionado con los cambios permanentes en el nivel histórico de la productividad: está en función del desarrollo de la dimensión de valor de uso del trabajo en el contexto de una totalidad social determinada por la mercancía. Es significativo que Marx analice la productividad en términos de la dimensión de valor de uso del trabajo (es decir, el carácter social del trabajo concreto) de este modo:

La fuerza productiva del trabajo está determinada (...), entre otras cosas, por el nivel medio de destreza del obrero, el estadio de desarrollo en que se hallan la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas, la coordinación social del proceso de producción, la escala y eficacia de los medios de producción, las condiciones naturales<sup>11</sup>.

Esto significa que la productividad del trabajo no está necesariamente ligada al trabajo directo de los operarios, sino que está en función del conocimiento y, también, de la experiencia científica, técnica y organizacional, que Marx concibe como productos socialmente generales del desarrollo humano<sup>12</sup>. Veremos cómo, a su juicio, el capital se despliega históricamente de tal manera que el nivel de productividad resulta cada vez menos dependiente del trabajo inmediato de los trabajadores. Este proceso implica el desarrollo de modalidades socialmente generales de conocimiento y experiencia de manera alienada, que no están en función de, y no pueden ser reducidos a, la destreza y los conocimientos de los productores inmediatos<sup>13</sup>. El movimiento dialéctico del tiempo que hemos considerado representa las determinaciones iniciales del análisis de Marx del despliegue histórico del capital.

Cuando se mide la dimensión de valor de uso del trabajo, se mide —a diferencia de la dimensión del valor— en términos de sus productos, de la cantidad de riqueza material que produce. No estando ligado al trabajo inmediato, no se mide en términos del gasto de tiempo de trabajo abstracto. La medida de la riqueza material también puede tener un aspecto temporal, pero en ausencia del tipo de necesidad temporal asociada a la dimensión del valor, esta

---

11 Marx, K., *Capital*, vol. 1, pág. 130 [49].

12 Marx, K., *Results of the Immediate Process of Production*, trad. Rodney Livingstone, en *Capital*, vol. 1, págs. 1024, 1054 [59-60, 96-96].

13 Véase, por ejemplo, *Capital*, vol. 1, págs. 443-58, 482, 509, 549 [395-412, 439, 471, 517].

temporalidad está en función de la producción sustantiva: la cantidad de tiempo realmente necesario para producir un producto particular. Este tiempo está en función *de* la objetivación y no en función de una norma *para* el gasto. Los cambios en este tiempo concreto de producción que suceden con los desarrollos de la productividad son cambios que reflejan el movimiento histórico del tiempo. Este movimiento es generado por un proceso de constitución social relacionado con una acumulación permanente, alienada, de conocimiento y experiencia técnica, organizativa y científica<sup>14</sup>. Del debate mantenido hasta ahora, se deduce que, en el marco del análisis de Marx, se pueden medir algunas *consecuencias* de esta acumulación —esto es, consecuencias de los desarrollos sociales, intelectuales y culturales que fundamentan el movimiento del tiempo—, ya sea en términos de los cambios en la cantidad de bienes producidos por unidad de tiempo, por ejemplo, o en términos de los cambios en la cantidad de tiempo necesario para producir un producto en particular. Sin embargo, no se pueden medir los *proprios* desarrollos históricos: no se los puede cuantificar como variables dependientes de una temporalidad abstracta (esto es, en términos del valor), aunque las exigencias de la forma social del valor moldeen la forma concreta de producción en la que se objetiva la acumulación de conocimiento, experiencia y trabajo. Así pues, el movimiento de la historia puede expresarse indirectamente por el tiempo como variable dependiente. Como movimiento del tiempo, no obstante, no puede aprehenderse por el tiempo abstracto y estático.

Un importante aspecto de la concepción de Marx de la trayectoria de la dinámica histórica de la sociedad capitalista resulta evidente en esta fase inicial de la investigación. Sus categorías fundamentales implican que, con el despliegue de la dinámica dirigida, en última instancia, por la forma mercancía de las relaciones, emerge una creciente disparidad entre, por un lado, los desarrollos del poder productivo del trabajo (que ya no se encuentran necesariamente ligados al trabajo directo de los trabajadores) y, por el otro, el marco del valor en el que estos desarrollos se expresan (el cual *está* ligado a un trabajo semejante). La disparidad entre la acumulación del tiempo histórico y la objetivación del tiempo inmediato de trabajo se vuelve cada vez más pronunciada cuando el conocimiento científico se materializa de manera creciente en la producción. En consonancia con la distinción de Marx entre valor y riqueza material, los poderosos incrementos en la productividad efectuados por la ciencia y la tecnología avanzadas no son, ni pueden ser, estimados adecuadamente en términos de gasto de tiempo de trabajo, ya sea manual o mental —incluido el tiempo requerido para la investigación y el desarrollo, así como la formación de ingenieros y trabajadores cualificados.

Este desarrollo puede entenderse en relación con la categoría de tiempo histórico. Como veremos al considerar la trayectoria de la producción, con el desarrollo de una producción científica y tecnológicamente avanzada, los incrementos en la productividad también expresan la acumulación de una experiencia y trabajo anteriores, socialmente generales, así como los incrementos, frecuentemente discontinuos, en el conocimiento general que se dan sobre la base de este pasado conservado<sup>15</sup>. La dinámica del capitalismo, tal como la aprehenden las categorías de Marx, es tal que con esta acumulación de tiempo histórico, una creciente disparidad aleja las condiciones para la producción de riqueza material de aquellas para la generación de valor. Considerada en términos de la dimensión del valor de uso del trabajo (esto es, en términos de la creación de riqueza material), la producción se convierte cada vez menos en un proceso de objetivación material de las cualificaciones y conocimientos de los productores individuales, o incluso de la clase inmediatamente implicada en ella. Por el contrario, se transforma cada vez más en una objetivación del conocimiento colectivamente acumulado de la especie, de la humanidad —la cual, en tanto que categoría general, se encuentra ella misma constituida por la acumulación del tiempo histórico. En términos de la dimensión del valor de uso, pues, y en

---

14 Ibid., págs. 482, 510 [439, 472].

15 Ibid., pág. 508 y ss. [470 y ss.]

tanto que el capitalismo se encuentra plenamente desarrollado, la producción se convierte cada vez más en un proceso de objetivación del tiempo histórico más que del tiempo de trabajo inmediato. Según Marx, no obstante, el valor sigue siendo necesariamente una expresión de esa última objetivación.

### **La dialéctica de la transformación y la reconstitución**

La dinámica histórica característica de la sociedad capitalista, tal y como es analizada por Marx, no resulta lineal sino contradictoria. Apunta más allá de sí misma pero no se autosupera. He examinado, en un nivel abstracto y preliminar, algunas diferencias entre la producción basada en la objetivación del trabajo inmediato y aquella basada en el tiempo histórico. De no ser por el carácter dual de las formas sociales del capitalismo, el desarrollo de la producción podría entenderse simplemente como un desarrollo técnico que implica la sustitución de un modo de producción por otro, según la siguiente pauta histórica: en el transcurso del desarrollo capitalista, un tipo de producción basado en el conocimiento, cualificaciones y trabajo de los productores inmediatos, origina otro tipo, basado en el conocimiento y experiencia acumulados de la humanidad. Con la acumulación del tiempo histórico disminuye gradualmente la necesidad social del gasto inmediato de trabajo humano en la producción. La producción basada en el presente, en el gasto de tiempo de trabajo abstracto, genera así su propia negación —la objetivación del tiempo histórico.

Una serie de teorías de la modernidad —por ejemplo, aquellas de la "sociedad post-industrial"— están basadas en tal comprensión del desarrollo de la producción. Esta comprensión evolutiva no resulta plenamente adecuada para el carácter no lineal del desarrollo histórico de la producción capitalista. Presupone que el tipo de riqueza producido permanece constante y que sólo cambia el método de su producción, entendido únicamente en términos técnicos. En el marco del análisis de Marx, tal desarrollo evolutivo sólo sería posible si el valor y la riqueza material no fuesen tipos muy diferentes de riqueza. Sin embargo, dado el carácter dual de las formas estructurales del capitalismo, este desarrollo representa sólo una tendencia dentro de una dinámica histórica dialéctica mucho más compleja. El análisis de Marx del valor como categoría social estructurante no trata el desarrollo de la producción simplemente como un desarrollo técnico —por el cual un modo de producción basado fundamentalmente en el trabajo humano es reemplazado por uno basado en la ciencia y la tecnología—, aunque no ignora los grandes cambios provocados por la ciencia y la tecnología. Más bien, sobre la base de las distinciones entre valor y riqueza material, trabajo abstracto y concreto (e, implícitamente, tiempo abstracto y concreto), Marx analiza la producción en el capitalismo como un proceso social contradictorio constituido por la dialéctica entre las dos dimensiones de la forma mercancía.

La interacción de estas dos dimensiones es tal que el valor no es simplemente reemplazado por la acumulación del tiempo histórico, sino que resulta continuamente reconstituido como un determinante esencial de la formación social. Este proceso, que supone la conservación del valor y del modo de dominación social abstracto asociado a él, resulta estructuralmente intrínseco a las formas sociales básicas del capitalismo aprehendidas por las categorías fundamentales de Marx, a pesar del desarrollo de la dimensión del valor de uso. Al examinar las determinaciones más abstractas de la dinámica de la sociedad capitalista en términos de la interacción de estas dos dimensiones, veíamos cómo cada nuevo nivel de productividad redetermina la hora de trabajo social y, a su vez, es redeterminado por el marco de tiempo abstracto como nivel de base de la productividad. Los cambios en el tiempo concreto efectuados por un incremento de la productividad están mediados por la totalidad social de una manera que los transforma en nuevas clases de tiempo abstracto (tiempo de trabajo socialmente necesario) que, a su vez, redeterminan la hora de trabajo social constante. Advuértase que, en

tanto que el desarrollo de la productividad redetermina la hora de trabajo social, este desarrollo reconstituye, más que sustituye, el tipo de necesidad asociada a esa unidad temporal abstracta. Cada nuevo nivel de productividad es estructuralmente transformado en la presuposición concreta de la hora de trabajo social, permaneciendo la cantidad de valor producida por unidad de tiempo constante. En este sentido, el movimiento del tiempo es continuamente convertido en tiempo presente. En el análisis de Marx, la estructura básica de las formas sociales capitalistas es tal que la acumulación del tiempo histórico no socava, en y por sí misma, la necesidad representada por el valor, esto es, la necesidad del presente. Más bien, transforma la presuposición concreta de ese presente, reconstituyendo por ello de nuevo su necesidad. La necesidad presente no es "automáticamente" negada sino paradójicamente reforzada, es lanzada adelante en el tiempo como un presente perpetuo, como una aparente necesidad eterna.

Así, para Marx, la dinámica histórica del capitalismo es todo menos lineal y evolutiva. El desarrollo —que he fundamentado, en un nivel lógico muy abstracto, en el carácter dual del trabajo en el capitalismo— es a la vez dinámico y estático. Supone niveles cada vez más altos de productividad, pese a que el marco del valor es perpetuamente reconstituido de nuevo. Una consecuencia de esta peculiar dialéctica es que la realidad socio-histórica se constituye cada vez más en dos niveles muy diferentes. Por un lado, y como he señalado, el capitalismo supone una permanente transformación de la vida social —de la naturaleza, estructura e interrelaciones entre las clases sociales y otros grupos, así como de la naturaleza de la producción, transporte, circulación, formas de vida, tipos de familia, etc. Por otro lado, el despliegue del capital implica la permanente reconstitución de su propia condición fundamental como rasgo inalterable de la vida social —a saber, que la mediación social se efectúe, en última instancia, por el trabajo. En el análisis de Marx, estos dos momentos —la transformación continua del mundo y la reconstitución del marco determinado por el valor— se hallan mutuamente condicionados e intrínsecamente relacionados: ambos están enraizados en las relaciones sociales alienadas constitutivas del capitalismo y juntos definen a esta sociedad.

El concepto marxiano de capital, examinado en este nivel sumamente fundamental, es un intento por captar la naturaleza y el desarrollo de la sociedad capitalista moderna en términos de *ambos* momentos temporales, un intento de analizar el capitalismo como una sociedad dinámica, en constante flujo y que, no obstante, mantiene su identidad subyacente.

La aparente paradoja del capitalismo, dentro de este marco, es que, al contrario que otras formaciones sociales, posee una dinámica histórica inmanente. Esta dinámica, sin embargo, se caracteriza por la traducción constante del tiempo histórico en el marco del presente, reforzando por ello ese presente.

Analizar la sociedad capitalista moderna en términos de la dominación del valor (y, por ende, de la dominación del capital) supone de hecho analizarla en términos de dos modos de dominación social abstracta aparentemente opuestas: la dominación del tiempo abstracto como presente y como proceso necesario de transformación permanente. Ambos modos de dominación abstracta, así como su interrelación intrínseca, son aprehendidas por la "ley del valor" marxiana. He señalado que esta "ley" es dinámica y no puede ser aprehendida adecuadamente como una ley del mercado: llegados a este punto puedo añadir que aprehende categorialmente la marcha hacia niveles cada vez más altos de productividad, la permanente transformación de la vida social en la sociedad capitalista, así como la permanente reconstitución de sus formas sociales básicas. Muestra que el capitalismo es una sociedad marcada por una dualidad temporal —por un lado, un fluir permanente y acelerado de la historia y, por el otro, una permanente conversión de este movimiento del tiempo en un presente constante. Aunque socialmente constituidas, ambas dimensiones temporales se escapan al control de los actores constituyentes, ejerciendo una dominación sobre ellos. Así pues, la ley del valor de Marx, lejos de ser una ley de equilibrio estático, aprehende, como "ley"

determinada de la historia, la dinámica dialéctica de la transformación y reconstitución característica de la sociedad capitalista.

El análisis del capitalismo en términos de estos dos momentos de la realidad social sugiere, no obstante, que puede resultar muy difícil aprehender ambos simultáneamente. Dado que tantos aspectos de la vida social son transformados cada vez más rápidamente a medida que se desarrolla el capitalismo, las estructuras subyacentes inalterables de dicha sociedad — por ejemplo, el hecho de que el trabajo sea un medio de vida indirecto para los individuos— pueden ser consideradas aspectos eternos, socialmente "naturales", de la condición humana. Como resultado, se puede velar la posibilidad de un futuro cualitativamente diferente de la sociedad moderna.

Esta breve investigación de la dialéctica entre las dos dimensiones de las formas básicas de la sociedad capitalista ha mostrado cómo, según el análisis de Marx, la producción basada en el gasto de tiempo abstracto presente y la basada en la apropiación del tiempo histórico no son modos de producir claramente diferenciados en el capitalismo (diferenciación por la cual el último reemplazaría gradualmente al primero). Más bien, se trata de momentos del desarrollo del proceso capitalista de producción que interactúan de manera que constituyen este proceso. Por consiguiente, la producción en el capitalismo no se desarrolla de una manera lineal. La dinámica dialéctica origina, sin embargo, la posibilidad histórica de que la producción basada en el tiempo histórico pueda constituirse de manera separada de la producción basada en el tiempo presente —y de que esta interacción alienada entre pasado y presente, característica del capitalismo, pueda ser superada. Esta posible separación futura es la que permite distinguir entre los dos momentos de la esfera de la producción en el presente, esto es, en la sociedad capitalista.

Llegados a este punto, puedo regresar a la categoría de tiempo de trabajo socialmente necesario. Hemos visto que esta categoría representa la transformación del tiempo concreto en tiempo abstracto en el capitalismo, y, como tal, expresa una coacción temporalmente normativa. Mi examen preliminar de la dinámica immanente del capitalismo mostraba cómo esta coacción objetiva e impersonal, ejercida sobre los individuos, no es estática sino que se reconstituye continuamente a lo largo de la historia. Los productores no sólo son forzados a producir de acuerdo con una norma temporal abstracta, sino que deben hacerlo de una manera históricamente adecuada: se ven forzados a "mantenerse al día". La gente, en una sociedad capitalista, se enfrenta a una clase de necesidad social abstracta, históricamente determinada, cuyas determinaciones cambian a lo largo de la historia —esto es, se enfrenta a un tipo socialmente constituido de necesidad histórica. La noción de necesidad histórica tiene otro significado, por supuesto: que la historia se mueve necesariamente de una manera determinada. Este debate sobre las categorías iniciales de Marx mostraba que, según su análisis, estos dos aspectos de la necesidad histórica —la coacción cambiante enfrentada a los individuos y la lógica intrínseca que impulsa a la totalidad— son expresiones afines de mismo modo de vida social<sup>16</sup>.

Últimamente, esta investigación implica que la categoría de tiempo de trabajo socialmente necesario tiene también otra dimensión. Dado que el valor es la forma de la riqueza social en el capitalismo, el tiempo de trabajo socialmente necesario debería ser comprendido como socialmente necesario en un sentido adicional: implícitamente se refiere al tiempo de trabajo

---

16 Debería quedar claro que el tipo de necesidad histórica fundamentada socialmente por las categorías marxianas está relacionada con el desarrollo de la formación social como totalidad. No se refiere directamente a los desarrollos políticos en países o entre países, por ejemplo. Estos podrían ser investigados, posiblemente, en términos de la "meta-lógica" histórica analizada por Marx. Pero hacerlo sin considerar las mediaciones necesarias y los factores contingentes sería caer en el reduccionismo. Del mismo modo, criticar el análisis de Marx desde el punto de vista de un plano más contingente del desarrollo histórico es confundir niveles de análisis y realidad social, que deberían distinguirse.

necesario para el capital y, por ende, para la sociedad en tanto que capitalista, esto es, en tanto que está estructurada por el valor como forma de la riqueza y por el plusvalor como objetivo de la producción. Este tiempo de trabajo, en consecuencia, es la expresión de un tipo supraordenado de necesidad tanto para la sociedad capitalista en su conjunto como para los individuos, y no debe ser confundido con la clase de necesidad que Marx refiere con su distinción entre el tiempo de trabajo "necesario" y el tiempo de trabajo "excedente". Como hemos visto, esta es una distinción entre la parte de la jornada de trabajo en la que los trabajadores trabajan para su propia reproducción (tiempo de trabajo "necesario") y la parte que es apropiada por los representantes del capital (tiempo de trabajo "excedente")<sup>17</sup>. En este sentido, ambos tiempos de trabajo, "necesario" y "excedente", están subsumidos en el "tiempo de trabajo socialmente necesario" en todas sus ramificaciones.

Así pues, la categoría de valor, en su oposición a la de riqueza material, significa que el tiempo de trabajo es la materia de la que se componen la riqueza y las relaciones sociales en el capitalismo. Se refiere a un modo de vida social en la que los seres humanos son dominados por su propio trabajo y se ven forzados a mantener esta dominación. Los imperativos fundamentados en esta forma social, como debatiré ulteriormente, impulsan rápidos incrementos en el desarrollo tecnológico y una pauta necesaria de "crecimiento" permanente. No obstante, perpetúan también la necesidad del trabajo humano inmediato para el proceso de producción, independientemente del grado de desarrollo tecnológico y de la acumulación de riqueza material. Según Marx, como fundamento definitivo de estos imperativos históricamente específicos, ese trabajo, en su carácter dual como actividad productiva y como "sustancia" social históricamente específica, constituye la identidad del capitalismo.

Ya debería quedar claro que la compleja dinámica que he estado investigando es el núcleo esencial de la dialéctica marxiana de las fuerzas productivas y las relaciones de la producción en el capitalismo. Mi lectura indica, primero, que esta dialéctica está enraizada en el carácter dual de las formas sociales que constituyen la sociedad capitalista —en las dimensiones del valor y del valor de uso del trabajo y del tiempo socialmente constituido; y, segundo, que perpetúa la coacción abstracta de la necesidad temporal tanto en su dimensión estática como en la dinámica. Al fundamentar los rasgos básicos de esta dialéctica en un nivel lógico tan abstracto, he mostrado que, en el análisis de Marx, dicha dialéctica no está enraizada ni en una contradicción, supuestamente fundamental, entre producción y distribución, ni en la propiedad privada de los medios de producción —es decir, en el conflicto de clases, sino que surge más bien de las formas sociales peculiares constituidas por el trabajo en el capitalismo que estructuran dicho conflicto. Esta comprensión de la pauta desarrollista y posible negación de la sociedad capitalista difiere en gran medida de la asociada a aproximaciones derivadas de la noción de "trabajo" que definen la dialéctica contradictoria del capitalismo en términos tradicionales.

Hemos visto, aunque sólo sea en un nivel lógico preliminar, cómo las dos dimensiones del trabajo social se redeterminan y refuerzan mutuamente de manera dinámica. Sin embargo, en mi debate sobre las diferencias entre la producción basada en la apropiación del tiempo histórico y aquella basada en el gasto de tiempo abstracto presente, también mostraba que estas dos dimensiones son fundamentalmente diferentes. En el análisis de Marx, el fundamento para el carácter contradictorio del capitalismo reside, precisamente, en el hecho de que, si bien estas dos dimensiones son muy diferentes están, no obstante, ligadas entre sí como dos momentos de una forma social única (históricamente específica). El resultado es una interacción dinámica en la que estos dos momentos se redeterminan mutuamente y de tal manera que su diferencia se convierte en una creciente oposición. Esta ascendente oposición dentro de un marco común no desemboca, como he mostrado en un nivel muy abstracto, en ningún tipo de desarrollo

---

17 Marx, K., *Capital*, vol. 1, pág. 324-25 [260-261].

evolutivo lineal por el cual la base subyacente del presente resulte superada y sustituida cuasi-automáticamente. Incluso en este nivel se puede ver que desembocaría en una creciente tensión estructural intrínseca.

En la interpretación tradicional, las relaciones capitalistas de producción siguen siendo extrínsecas al proceso de producción, el cual está constituido por el "trabajo". La contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción es, en consecuencia, vista como una contradicción entre producción y distribución, esto es, *entre* "instituciones" y ámbitos socialmente existentes. En el marco desarrollado en esta obra, sin embargo, esta contradicción se establece *dentro* de estas "instituciones", ámbitos y procesos. Esto supone que el proceso capitalista de producción, por ejemplo, debe ser entendido en términos sociales, tanto como técnicos. Como desarrollaré más tarde, incluso la forma material de este proceso puede ser socialmente analizada en términos de una creciente tensión estructural interna, como la "presión hacia el recorte" que resulta de los dos imperativos estructurales de la dialéctica de la transformación y la reconstitución: alcanzar niveles de productividad siempre superiores y producir un plusvalor.

Así pues, la no identidad de las dos dimensiones de las formas estructurales básicas del capitalismo es la que impone una dinámica dialéctica intrínseca a la formación social y la que se despliega como su contradicción básica. Esta contradicción conforma los procesos sociales e instituciones en la sociedad capitalista, al tiempo que fundamenta la posibilidad inmanente de su negación histórica.

Mi análisis de la dialéctica entre el trabajo y el tiempo mostraba claramente que Marx, lejos de adoptar el trabajo y la producción como el punto de partida para una crítica histórica del capitalismo, centra su análisis inicial, precisamente, en el papel socialmente constitutivo desempeñado por el trabajo en dicha sociedad. Por tanto, la idea de Marx de que el carácter contradictorio del capitalismo da origen a una creciente tensión entre lo que es y lo que podría ser, no presenta la producción industrial y el proletariado como elementos de un futuro post-capitalista. En la comprensión de Marx, la contradicción básica del capitalismo no se da entre una estructura o grupo social existente y otro, sino que se fundamenta más bien en el propio ámbito capitalista de producción, en el carácter dual del ámbito de la producción en una sociedad cuyas relaciones esenciales están constituidas por el trabajo.

La contradicción fundamental del capitalismo, pues, radica entre las dos dimensiones del trabajo y el tiempo. Sobre la base de la investigación hasta ahora desarrollada, puedo describir esta contradicción como una contradicción entre conocimiento socialmente generales y cualificaciones cuya acumulación es inducida por la forma de las relaciones sociales mediadas por el trabajo, por un lado, y este mismo tipo de mediación, por el otro. Aunque la base de valor del presente y, por ende, la necesidad abstracta expresada por el tiempo de trabajo socialmente necesario, nunca sean automáticamente superadas, entran en una creciente tensión con las posibilidades intrínsecas al desarrollo que ha inducido.

Elaboraré esta contradicción más abajo, pero en este punto quisiera volver a la cuestión de la dialéctica histórica. La interpretación que aquí he presentado amplía el alcance de esta dialéctica más allá de la época de *laissez-faire* del capitalismo, pero también la limita a la formación social capitalista. Mi análisis de las categorías iniciales de Marx mostraba, aunque sólo de manera abstracta, que esta concepción del carácter dual de las formas sociales estructurales del capitalismo implica una dialéctica histórica. Al fundar socialmente la dinámica dialéctica direccional de una manera que la especifique históricamente como un rasgo de la sociedad capitalista, esta investigación refuerza mi aseveración sobre la determinación histórica de las categorías de Marx y de su concepción de una lógica inmanente en la historia.

También ayuda a distinguir tres tipos de interacciones dialécticas que están entrelazadas en el análisis de Marx. La primera, que es la más conocida y la más comúnmente aludida, puede

ser caracterizada como una dialéctica de la constitución reflexiva a través de la objetivación. Se expresa, por ejemplo, en el planteamiento de Marx, al principio de su discusión del proceso de trabajo en *El Capital*, referido a que los sujetos, al actuar sobre la naturaleza externa transformándola, transforman también su propia naturaleza<sup>18</sup>. En otras palabras, para Marx, el proceso de auto-constitución supone un proceso de externalización, tanto para la humanidad como para los individuos. Las cualificaciones y habilidades están constituidas prácticamente mediante su expresión. La concepción de Marx de la historia ha sido entendida frecuentemente en términos de tal proceso<sup>19</sup>. Sin embargo, mi debate sobre el carácter dual de las formas sociales del capitalismo ha demostrado que este proceso de auto-constitución por el trabajo, incluso cuando el trabajo es entendido ampliamente como cualesquiera actividades externalizadoras, no implica necesariamente un desarrollo histórico. Por ejemplo, las interacciones materiales de la humanidad con la naturaleza no tienen por qué ser direccionalmente dinámicas, no existe un fundamento teórico, ni pruebas históricas, para mantener que los efectos reflexivos de las objetivaciones del trabajo concreto tengan que ser direccionales. Los tipos de necesidad inmanente y lógica direccional que son centrales para el desarrollo dialéctico que he estado examinando, no son intrínsecos a las interacciones de un sujeto consciente con sus objetivaciones —ya sean estas interacciones entendidas individualmente o en términos de las interacciones de la humanidad con la naturaleza. En otras palabras, una lógica direccional no es intrínseca a aquellas actividades que pueden ser calificadas como tipos de trabajo concreto.

Una segunda interacción dialéctica en la teoría madura de Marx es la que se establece en la constitución recíproca de determinados tipos de práctica social y la estructura social. Como he señalado, en *El Capital*, Marx empieza a desarrollar una dialéctica compleja entre estructuras profundas y prácticas, mediada por las modalidades de aparición de la primera, así como por las dimensiones subjetivas de las diversas formas sociales. Tal análisis permite superar teóricamente las interpretaciones objetivistas y subjetivistas de la vida social para revelar los momentos válidos y los aspectos distorsionados de cada una de ellas<sup>20</sup>. No obstante, este tipo de dialéctica no tiene por qué ser necesariamente direccional, pudiendo implicar la reproducción de un modo de vida social que no tiene una dinámica histórica intrínseca<sup>21</sup>.

Ambas interacciones dialécticas pueden existir de alguna manera en diferentes sociedades. Lo que distingue al capitalismo, según Marx, es que ambas se vuelven direccionalmente dinámicas ya que se encuentran insertas en, y entrelazadas con, un marco intrínsecamente dinámico de relaciones sociales objetivadas que es constituido por una tercera especie de interacción dialéctica —enraizada en el carácter dual de las formas sociales subyacentes. Como resultado, las estructuras sociales del capitalismo, que constituyen y se encuentran constituidas por la práctica social, son dinámicas. Más aún, dado que las relaciones intrínsecamente dinámicas que caracterizan al capitalismo se encuentran mediadas por el trabajo, la interacción de la humanidad con la naturaleza adquiere una dinámica verdaderamente direccional en el capitalismo. Lo que en definitiva da origen a esta dinámica histórica, sin embargo, es el

---

18 Ibid., pág. 283 [215].

19 Lukács puede ser interpretado así: véase “Reification and the Consciousness of the Proletariat”, págs. 145-49, 175-81, 185-90.

20 Por ejemplo, el análisis de Marx del valor y el precio señala el “núcleo racional” de las aproximaciones basadas en la premisa del individualismo metodológico o de la noción de que los fenómenos sociales son los resultados agregados de la conducta individual. Al mismo tiempo, el análisis de Marx emplaza históricamente tales aproximaciones al mostrar la constitución social históricamente específica de aquello que consideran como socialmente ontológico (por ejemplo, el actor racional maximizador).

21 El examen de Pierre Bourdieu de la sociedad de la Kabília es un buen ejemplo de análisis de la reproducción de tales formas de vida social en términos de una dialéctica, mutuamente constituyente, entre estructura y práctica (como una dialéctica entre estructura, hábito y práctica): véase *Outline of a Theory of Practice*, trad. Richard Nice (Cambridge, 1977).



carácter dual del trabajo en el capitalismo y no el "trabajo". Esta estructura direccionalmente dinámica también totaliza y vuelve dinámico el antagonismo entre los colectivos sociales productores y expropiadores. En otras palabras, constituye tal antagonismo como un conflicto entre clases.

Así pues, mi investigación de las implicaciones de la dimensión temporal del valor mostraba que el análisis de Marx descubre la base de una lógica dialéctica desarrollista en formas sociales históricamente específicas. Por tanto, su análisis muestra que existe de hecho un tipo de lógica en la historia, de necesidad histórica, pero que es inmanente sólo a la formación social capitalista, y no a la historia humana como conjunto. Esto supone que la teoría social crítica de madurez de Marx no hipostasias la historia como un tipo de fuerza que mueve a todas las sociedades humanas. No presupone que exista una dinámica direccional de la historia en general. Más bien, trata de explicar la existencia del tipo de dinámica direccional permanente que define a la sociedad moderna, y lo hace en términos de formas sociales históricamente determinadas constituidas por el trabajo en un proceso de alienación<sup>22</sup>. Este análisis implica que toda teoría que proponga una lógica inmanente a la historia como tal — ya sea dialéctica o evolucionista— sin fundamentar (lo cual parece una proposición improbable) esta lógica en un proceso determinado de constitución social proyecta como historia de la humanidad cualidades específicas del capitalismo. Esta proyección, necesariamente, oscurece la verdadera base social de una dinámica direccional de la historia. El proceso histórico queda, por tanto, transformado de objeto de análisis social en presuposición cuasi-metafísica.

---

22 La noción de que la forma mercancía es el fundamento definitivo para la compleja dinámica histórica del capitalismo pone en duda toda oposición transhistórica entre una concepción de la historia, como un proceso único y homogéneo, y otra que la concibe como el resultado de las intersecciones de una diversidad de procesos sociales con sus propias temporalidades. Mi tentativa de fundamentar socialmente —en un nivel lógico muy abstracto— el carácter históricamente dinámico del capitalismo sugiere que, aunque el capitalismo no se caracteriza necesariamente por un proceso histórico homogéneo, sincrónico y unitario, se distingue, en tanto conjunto históricamente dinámico, de las otras formas de vida social. Las relaciones entre los diversos niveles y procesos sociales están organizadas de una manera diferente a la que lo estarían en una sociedad no capitalista. Están insertas en un marco dialéctico general, temporalmente direccional, constituido socialmente.

## 9. LA TRAYECTORIA DE LA PRODUCCIÓN

Me he aproximado a la concepción de Marx de la naturaleza de la sociedad capitalista examinando las implicaciones de su análisis de la mercancía como forma social fundamental del capitalismo. Mi examen descubrió las determinaciones iniciales de la dinámica histórica intrínseca que implicaba su análisis del carácter dual del trabajo determinado por la mercancía y de la dimensión temporal del valor. Así, se empezó a esclarecer la categoría de capital de Marx como referida a una estructura dinámica y contradictoria de relaciones sociales alienadas constituidas por el trabajo. Esta aproximación respaldaba y esclarecía más a fondo mi afirmación de que la teoría de Marx de la centralidad del trabajo en la sociedad capitalista es una teoría crítica de un modo determinado de mediación social. En el marco de esa teoría, el trabajo en el capitalismo tiene una relevancia social que no puede ser aprehendida adecuadamente cuando el trabajo se entiende, únicamente, como una actividad productiva mediadora entre la humanidad y la naturaleza.

Reconsideraré ahora el análisis que hace Marx del ámbito de la producción a la luz de esta investigación de las categorías iniciales de su teoría crítica, centrándome en particular en las cuestiones del crecimiento económico, el conflicto de clases y la constitución social de la producción industrial. De este modo, elaboraré más a fondo la comprensión del capital —y, por ende, la reconceptualización del capitalismo y la naturaleza de su posible superación— desarrollada hasta ahora.

### Plusvalor y "crecimiento económico"

Mi debate preliminar sobre la concepción de Marx de la dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción arroja luz sobre un aspecto de la dinámica implicada por su categoría de plusvalor, aspecto de especial interés a tenor de la actual intensificación de los problemas ecológicos a escala global. La propia categoría, como hemos visto, se refiere al valor producido por el tiempo de plustrabajo, esto es, el tiempo de trabajo empleado por los trabajadores más allá del tiempo exigido para crear la cantidad de valor necesaria para su propia reproducción (el tiempo de trabajo necesario). La categoría de plusvalor ha sido entendida habitualmente como señalando que el excedente social en el capitalismo es el resultado no de una serie de "factores de producción", sino únicamente del trabajo. Tal interpretación mantiene que el papel productivo único del trabajo queda velado por el carácter contractual de las relaciones entre productores no propietarios y propietarios no productivos en el capitalismo. Estas relaciones adoptan la forma de un intercambio en el que los trabajadores son remunerados por el valor de su capacidad de trabajo —que es menor que el valor que producen. En cualquier caso, esta diferencia en el valor no es evidente. En otras palabras, dado que la explotación en el capitalismo se efectúa mediante tal intercambio, no resulta manifiesta —a diferencia, por ejemplo, de la expropiación del excedente en la sociedad feudal. Así pues, se considera que la categoría de plusvalor revela la explotación no manifiesta característica del capitalismo<sup>1</sup>.

Si bien esta interpretación aprehende una importante dimensión de la categoría, dicha interpretación es unidimensional. Se concentra exclusivamente en la expropiación del *plusvalor*, por así decirlo, sin tener suficientemente en cuenta las implicaciones del plusvalor. No obstante, he mostrado que Marx analiza el proceso de valorización —el proceso de creación de plusvalor— en términos del proceso de creación de valor. Su análisis se ocupa no sólo de la fuente del excedente, sino también de la forma del excedente de riqueza producido. El valor,

---

<sup>1</sup> Véase, por ejemplo, Paul M. Sweezy, *The Theory of Capitalist Development* (Nueva York, 1969), págs. 56-61; y Maurice Dobb, *Political Economy and Capitalism* (Londres, 1940), págs. 56, 58, 75.

como se ha señalado, es una categoría de una totalidad dinámica. Esta dinámica implica una dialéctica de la transformación y la reconstitución que resulta de la naturaleza dual de la forma mercancía y de los dos imperativos estructurales de la forma valor de la riqueza —el impulso a incrementar los niveles de productividad y la necesaria perpetuación del trabajo humano inmediato en la producción. Ahora podemos ampliar más ese análisis. Como hemos visto, según Marx, el capital es "valor que se autovaloriza"<sup>2</sup>, caracterizándose por la necesidad de ampliarse constantemente. Cuando el valor es la forma de la riqueza, el objetivo de la producción será, necesariamente, el plusvalor. Es decir, el objetivo de la producción capitalista no es simplemente el valor, sino la constante expansión del plusvalor<sup>3</sup>.

Los rasgos sobresalientes de esta expansión están enraizados en la propia forma valor de la riqueza. Como analizaba Marx, incluyen, sin limitarse a ella, la naturaleza inestable y propensa a la crisis de la acumulación del capital. Precisamente, estos aspectos de la acumulación de capital han sido centro de mucha atención en la tradición marxista. En *Los límites del capitalismo y la teoría marxista*, por ejemplo, David Harvey discute con gran detalle cómo, en el marco del análisis de Marx, el crecimiento equilibrado es imposible en el capitalismo<sup>4</sup>. Debido al necesario desequilibrio entre producción y consumo, así como a la contradicción subyacente entre producción y circulación, las crisis son intrínsecas al capitalismo<sup>5</sup>. Más aún, según Harvey, dado que los capitalistas deben tratar de igualar la tasa de beneficio, asignan el trabajo social y organizan los procesos de producción de maneras tales que no necesariamente maximizan el rendimiento agregado del plusvalor en la sociedad. Esta, según afirma, es la base material para la mala asignación sistemática del trabajo social y para la imparcialidad en la organización de los procesos de trabajo que lleva al capitalismo a crisis periódicas<sup>6</sup>. Harvey también subraya que el propio capital crea barreras contra la tendencia hacia una aceleración perpetua de los cambios tecnológicos y organizacionales<sup>7</sup>. En general, sostiene que los capitalistas, actuando en su propio interés bajo las relaciones sociales de la producción e intercambio capitalistas, generan una mezcla tecnológica que amenaza la acumulación ulterior, destruye la posibilidad de un crecimiento equilibrado y pone en peligro la reproducción de la clase capitalista en su conjunto<sup>8</sup>.

Aunque los rasgos de inestabilidad y de propensión a la crisis de la acumulación de capital son aspectos cruciales en la teoría de Marx, al tratar de desplegar las características fundamentales del capital, me centraré en otro aspecto de su análisis del proceso de expansión del plusvalor. Es evidente que su crítica al peculiar proceso de acumulación por la acumulación<sup>9</sup> propio del capitalismo no se refiere exclusivamente a la distribución, esto es, a una crítica al hecho de que la riqueza social no sea usada en beneficio de todos. Tampoco es una crítica productivista —su idea no es indicar que el problema con el capitalismo consista en que el rendimiento agregado del plusvalor no sea maximizado de manera equilibrada. Marx no emprende su crítica desde un punto de vista que afirme tal maximización. Más bien, su crítica se refiere a la naturaleza misma del crecimiento inmanente al capital, de la trayectoria de la dinámica en sí misma.

La especificidad del crecimiento que implica la expansión del plusvalor se fundamenta en las características del valor como clase temporalmente determinada de riqueza y de mediación social. Hemos visto que, dado que el valor total creado está en función únicamente del gasto de

---

2 Marx, K., *Capital*, vol. 1, trad. Ben Fowkes, págs. 255 [188].

3 Ibid., págs. 714-18, 725 y ss. [699-718, 713 y ss.].

4 David Harvey, *The Limits to Capital* (Chicago, 1982), pág. 171.

5 Ibid., págs. 81-82, 157.

6 Ibid., pág. 68.

7 Ibid., págs. 121-22.

8 Ibid., págs. 188-89.

9 Marx, K., *Capital*, vol. 1, pág. 742 [735].

tiempo de trabajo abstracto, la producción incrementada rinde una mayor cantidad de riqueza material, pero sólo da como resultado aumentos a corto plazo en el valor producido por unidad de tiempo. Dejando de lado las consideraciones sobre la intensidad del trabajo en este punto, *"la jornada de trabajo de magnitud dada se representa siempre en el mismo producto de valor, por más que varíe la productividad del trabajo, y con ella la masa de productos y por tanto el precio de cada mercancía singular"*<sup>10</sup>. Dada esta determinación temporal del valor, la expansión del plusvalor —el objetivo sistémico de la producción en el capitalismo— sólo se puede lograr si la proporción entre el tiempo de plustrabajo y el tiempo de trabajo necesario cambia. Esto, como se ha señalado, se puede conseguir ampliando la duración de la jornada de trabajo (la producción de "plusvalor absoluto")<sup>11</sup>. No obstante, una vez se ha limitado la duración de la jornada de trabajo (como resultado de luchas laborales o de la legislación, por ejemplo), el tiempo de plustrabajo sólo puede aumentarse si se reduce el tiempo de trabajo necesario (la producción de "plusvalor relativo"). Esta reducción, según Marx, se lleva a cabo mediante el incremento de la productividad. Aunque un incremento socialmente general en la productividad no aumenta el valor total producido dentro de un período de tiempo dado, sí disminuye el valor de las mercancías necesarias para la reproducción de los trabajadores. En otras palabras, reduce el tiempo de trabajo necesario y, por lo tanto, incrementa el tiempo de plustrabajo<sup>12</sup>. Como resultado tanto de esta relación entre la productividad y la expansión del plusvalor relativo, así como también de los incrementos a corto plazo en el valor producido por unidad de tiempo cuando se aumenta la productividad, el capital, según Marx, tiene un "impulso inmanente" y una "tendencia constante" al aumento de "la fuerza productiva del trabajo"<sup>13</sup>.

Esta tendencia a continuos incrementos en la productividad resulta intrínseca a la expansión del plusvalor relativo, la forma del excedente adecuada al capital. Es generado por la peculiar relación existente entre la forma valor del excedente y la productividad. En el marco de la presentación de Marx, esta relación ilumina retrospectivamente su propósito argumentativo de determinar la magnitud del valor en términos del gasto de tiempo de trabajo humano abstracto. Ésta aparece ahora claramente como una determinación inicial de la dinámica peculiar del capitalismo, como un punto de partida para el intento de Marx de aprehender y dilucidar esta dinámica. Aunque un incremento de la productividad conlleva un aumento directamente proporcional en la riqueza material, sólo aumenta el plusvalor indirectamente, toda vez que la jornada de trabajo queda limitada, reduciendo el tiempo de trabajo necesario. No conlleva incrementos inmediatamente correspondientes de la riqueza socialmente apropiable o reducciones del tiempo de trabajo (como podría ser el caso si la riqueza material fuera la forma social dominante de la riqueza). Más aún, dado que el valor total producido por unidad de tiempo no crece con los incrementos socialmente generales de la productividad, representa un límite para la expansión del plusvalor: la cantidad de plusvalor producido por unidad de tiempo nunca puede sobrepasar esta cantidad, independientemente del grado del incremento de la productividad. De hecho, ni siquiera puede alcanzar este límite ya que, en un nivel social general, el capital jamás puede prescindir completamente del tiempo de trabajo necesario.

Según Marx, es precisamente este límite —que es intrínseco a la forma de la riqueza cuya magnitud está en función del gasto de tiempo de trabajo humano abstracto— el que genera una tendencia a mayores tasas de incremento de la productividad. Sobre la base de su análisis de la medida temporal abstracta del valor, y la consiguiente relación indirecta entre aumentos en la productividad y aumentos en el plusvalor, Marx sostiene que, a partir de una tasa constante de

---

10 Ibid., pág. 656 [630-631].

11 Ibid., pág. 340 y ss. [277 y ss.].

12 Ibid., págs. 431-33 [381-83].

13 Ibid., págs. 436-37 [388].

crecimiento de la productividad, la tasa de crecimiento de la masa de plusvalor por cada porción determinada de capital cae a medida que asciende el nivel del tiempo de plustrabajo<sup>14</sup>. Afirma, en otras palabras, que cuanto más se acerque la cantidad de plusvalor producido al límite del valor total producido por unidad de tiempo, más difícil resultará reducir el tiempo de trabajo necesario mediante un incremento de la producción y, por lo tanto, aumentar el plusvalor. Esto, no obstante, significa que cuanto más alto sea el nivel general de tiempo de plustrabajo y, por tanto, de la productividad, habrá que incrementar más aún la productividad para alcanzar un determinado aumento en la masa del plusvalor por cada porción determinada de capital.

La relevancia de esta relación entre productividad y plusvalor no se limita a la aproximación de Marx a la cuestión de la tendencia a la caída de la tasa de ganancia<sup>15</sup> o, más generalmente, al problema de si la expansión del capital puede continuar indefinidamente. Indica también que la forma valor del excedente no sólo induce a continuos incrementos de la productividad, sino que la expansión del plusvalor requerida por el capital supone una tendencia a acelerar las tasas de crecimiento de la productividad. El capital tiende a generar una constante aceleración en el crecimiento de la productividad. Advuértase que, según este análisis, se llevan a cabo enormes aumentos de la productividad, precisamente, porque mayores niveles de productividad aumentan sólo indirectamente el plusvalor. Del mismo modo, aunque tales incrementos de la productividad dan como resultado aumentos correspondientes en la riqueza material, no producen aumentos correlativos en el plusvalor. La diferencia entre las dos clases de riqueza en su relación con la productividad significa que, por un lado, los niveles siempre ascendentes de productividad generados por la acumulación del capital implican aumentos directamente correspondientes en la masa de los productos producidos y de las materias primas consumidas en la producción. Por otro lado, no obstante, dado que la forma social del excedente en el capitalismo es el valor, más que la riqueza material, el resultado —a pesar de las apariencias— no es un aumento proporcional en el producto excedente. Las siempre ascendentes cantidades de riqueza material producidas bajo el capitalismo no presentan unos niveles correlativamente elevados de riqueza social en forma de valor.

Para Marx, esta pauta de crecimiento tiene dos caras: implica la constante expansión de las capacidades productivas humanas, aunque, atada como está a una estructura social dinámica y alienada, esta expansión presenta la forma de una huída acelerada e ilimitada sobre la que la gente carece de control. Dejando de lado las consideraciones acerca de los posibles límites o barreras a la acumulación del capital, una consecuencia derivada de esta particular dinámica —que produce mayores incrementos en la riqueza material que en el plusvalor— es la acelerada destrucción del medio ambiente natural. Según Marx, como resultado de la relación entre productividad, riqueza material y plusvalor, la permanente expansión de este último tiene consecuencias cada vez más perjudiciales para la naturaleza, así como para los seres humanos:

Al igual que en la industria urbana, la fuerza productiva acrecentada y la mayor movilización del trabajo en la agricultura moderna, se obtienen devastando y extenuando la fuerza del trabajo misma. Y todo progreso de la agricultura capitalista no es sólo un progreso en

---

14 Ibid., págs. 657-58 [630-31]; Marx, K., *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, trad. Martin Nicolaus (Londres, 1973), pág. 340 [1: 283-284].

15 Aunque se ha escrito mucho sobre la tendencia a la disminución de la tasa de ganancia, lo que se ha obviado frecuentemente es que Marx la trata en el Volumen 3 de *El Capital* como un fenómeno “superficial” que refleja y refracta una tendencia histórica más fundamental en el capitalismo: a saber, que las máquinas desplazan gradualmente al trabajo vivo en el proceso de producción. Al igual que con la mayoría de las categorías que analiza en el Volumen 3, Marx sostiene que este fenómeno superficial no fue reconocido como tal por la economía política clásica y que, por el contrario, se le otorgó la relevancia de una tendencia histórica más fundamental: véase *Capital*, Vol. 3, trad. David Fernbach (Harmonds-worth, England, 1981), págs. 317-75 [269- 341].

el arte (...) de esquilmar el suelo; todo avance en el acrecentamiento de la fertilidad de éste durante un lapso dado, un avance en el agotamiento de las fuentes duraderas de esa fertilidad.<sup>16</sup>

La crítica de Marx de la industria y agricultura capitalistas, enraizada en su análisis del valor a diferencia de la riqueza material, está claro que no es una crítica productivista. Con todo, el que la crítica de Marx esté basada en un análisis de la forma específica del trabajo en el capitalismo más que en el "trabajo", supone que la creciente destrucción de la naturaleza no debería verse simplemente, a la inversa, como una consecuencia de un creciente control y dominación humanos de la naturaleza<sup>17</sup>. Ni la crítica productivista del capitalismo, ni el último tipo de crítica de la dominación de la naturaleza, distingue entre valor y riqueza material. Ambas se basan en la concepción transhistórica del "trabajo". Por ende, cada una se centra exclusivamente en una dimensión de lo que Marx trataba de aprehender como un desarrollo más complejo, de carácter dicotómico. Así pues, juntas, estas posturas constituyen otra antinomia teórica de la sociedad capitalista.

En el análisis de Marx, la creciente destrucción de la naturaleza bajo el capitalismo no está simplemente en función de una naturaleza convertida en objeto para la humanidad, sino que, fundamentalmente, se trata más bien de un resultado del *tipo* de objeto en el que la naturaleza se ha convertido. Las materias primas y los productos, según Marx, son portadores del valor en el capitalismo, además de ser elementos constituyentes de la riqueza material. El capital produce riqueza material como un medio para la creación de valor. Por ello, consume la naturaleza material no sólo como base de la riqueza material, sino también como un medio para estimular su propia auto-expansión —esto es, como un medio para efectuar la extracción y absorción de tanto plus-trabajo de las poblaciones obreras como sea posible. Cantidades siempre crecientes de materias primas deben ser consumidas incluso si el resultado no consiste en un incremento correspondiente de la forma social de la riqueza excedente (plusvalor). La relación de los seres humanos con la naturaleza mediada por el trabajo se convierte en un proceso unidireccional de consumo, más que en una interacción cíclica. Adquiere la forma de una transformación acelerada de las materias primas cualitativamente particulares en "materia", en portadoras cualitativamente homogéneas de tiempo objetivado.

El problema con la acumulación de capital, pues, no es únicamente su desequilibrio y su propensión a las crisis, sino también que su modo subyacente de crecimiento está marcado por una productividad desbocada que ni es controlada por los productores, ni revierte directamente en su beneficio. Este tipo particular de crecimiento resulta intrínseco a una sociedad basada en el valor, no pudiendo ser explicado únicamente en términos de perspectivas erróneas y prioridades falsas. Aunque las críticas productivistas al capitalismo se han centrado exclusivamente en las posibles trabas al crecimiento económico inherentes a la acumulación de capital, está claro que Marx criticaba a la vez la acelerada ilimitación del "crecimiento" bajo el capitalismo, tanto como su carácter propenso a las crisis. De hecho, demuestra que estas dos características deben de ser analizadas como intrínsecamente relacionadas.

La pauta que he esbozado sugiere que, en la sociedad en la que la mercancía está totalizada, existe una tensión subyacente entre las consideraciones ecológicas y los imperativos del valor como forma de la riqueza y como mediación social. Implica ulteriormente que todo intento de responder de manera fundamental, en el marco de la sociedad capitalista, a una creciente destrucción medioambiental limitando el modo de expansión de esta sociedad, probablemente sería ineficaz a largo plazo —no sólo por los intereses de los capitalistas o gestores estatales, sino porque el fracaso al ampliar el plusvalor daría como resultado graves dificultades

---

16 Marx, K., *Capital*, vol. 1, pág. 638 [612].

17 Véase Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, trad. John Cumming (Nueva York, 1972), págs. 3-42, 89 y ss.

económicas con elevados costes sociales. En el análisis de Marx, la acumulación necesaria de capital y la creación de la riqueza de la sociedad capitalista están intrínsecamente relacionadas. Más aún —y aquí sólo puedo tocar de pasada este tema—, ya que el trabajo está determinado como un medio necesario para la reproducción individual en la sociedad capitalista, los trabajadores asalariados siguen dependiendo del "crecimiento" del capital incluso cuando las consecuencias de su trabajo, ecológicas o de cualquier otra clase, funcionan en detrimento de ellos mismos o de los demás. La tensión entre las exigencias de la forma mercancía y las necesidades ecológicas se agrava a medida que aumenta la productividad y, especialmente durante las crisis económicas y períodos de abundante desempleo, plantea un grave dilema. Este dilema y la tensión en la que está enraizado son inmanentes al capitalismo. Su resolución definitiva quedará entorpecida mientras el valor siga siendo la forma determinante de la riqueza social.

Así pues, lo que aquí he esbozado brevemente no puede entenderse simplemente en términos de "crecimiento económico". Lo que es otro indicador de que Marx no analiza el proceso de producción y los patrones de desarrollo tecnológico y expansión económica de la sociedad capitalista en términos "técnicos", es decir, esencialmente no sociales. No aprehende la dimensión social como extrínseca (por ejemplo, únicamente en términos de propiedad y control). Por el contrario, analiza este proceso y estos patrones como intrínsecamente sociales, estructurados por clases de mediación sociales expresadas por las categorías de mercancía y capital.

Se debería señalar a este respecto que, en el análisis de Marx, aunque se puede utilizar la competencia entre capitales para explicar la *existencia* del crecimiento<sup>18</sup>, es la determinación temporal del valor la que subyace tras la *forma* de ese crecimiento. La relación particular entre los incrementos en la productividad y la expansión del plusvalor conforman la trayectoria subyacente al crecimiento capitalista. Esta trayectoria no puede ser explicada adecuadamente en términos de mercado y de propiedad privada, lo que sugiere que, incluso en su ausencia, el crecimiento económico asumiría *necesariamente* una forma caracterizada por incrementos en la productividad mayores que los incrementos en la riqueza social que genera —mientras que, en definitiva, la riqueza social siga estando en función del gasto de tiempo de trabajo inmediato. La planificación en una situación tal, ya sea un éxito o un fracaso, significaría una respuesta consciente a las coacciones ejercidas por las clases de relaciones sociales alienadas expresadas por el valor y el capital, no pudiendo, sin embargo, superarlas.

Según la teoría crítica de Marx, la abolición del proceso ciego y acelerado del "crecimiento" económico y de la transformación socio-económica en el capitalismo, así como su carácter propenso a las crisis, requerirían de la abolición del valor. Superar esas formas alienadas implicaría necesariamente el establecimiento de una sociedad basada en la riqueza material, en la que la productividad incrementada condujera a un correspondiente incremento de la riqueza social. Una sociedad así podría caracterizarse por un tipo de crecimiento muy diferente al crecimiento capitalista. La distinción de Marx entre riqueza material y valor permite una aproximación que relativiza la oposición entre el crecimiento desbocado como condición de la riqueza social, por un lado, y la austeridad como condición para la organización ecológicamente sana de la producción y la distribución, por otro lado, localizando esta oposición en un modo históricamente específico de vida social. Si su análisis del valor como forma determinante de la riqueza y de la mediación social en la sociedad capitalista es válido, entonces éste apunta a la posibilidad de que dicha oposición pueda ser superada.

---

18 Véase Ernest Mandel, *Late Capitalism*, trad. Joris De Bres (Londres, 1975), pág. 31.

## Las clases y la dinámica del capitalismo

El marco teórico desarrollado en esta obra transforma también el problema de las clases y el conflicto de clases tal como lo trataba la teoría de madurez de Marx. Mi discusión ha mostrado claramente que su concepción de las relaciones sociales intrínsecamente dinámicas del capitalismo, tal como eran expresadas por las categorías de valor y plusvalor, refiere a clases de mediación social objetivadas, no pudiendo entenderse únicamente en términos de relaciones de explotación de clase. En cualquier caso, según Marx, las relaciones de clase desempeñan un papel muy importante en el despliegue histórico de dicha sociedad. Aunque esta obra ni tocará plenamente dicho papel, ni, menos aún, se enfrentará cabalmente con las diversas dimensiones y complejidades de la comprensión de Marx de las relaciones de clase, la investigación desarrollada hasta ahora sugiere la siguiente aproximación a la problemática de clases: la categoría de clase dibuja una moderna relación social que es mediada cuasi-objetivamente por el trabajo, el conflicto de clases en el capitalismo, de acuerdo con la crítica de la economía política, está estructurado por, e integrado dentro de, las formas sociales de la mercancía y el capital.

Marx introduce las relaciones de clase en el Volumen 1 de *El Capital*, mientras desarrolla y analiza la categoría de plusvalor, presentando la relación entre la clase capitalista y la clase trabajadora. Sin embargo, tal como lo presentó, el estatus teórico de esta relación no es en absoluto autoevidente. A menudo ha sido considerada como una descripción de la estructura de grupos sociales en la sociedad capitalista o, por otra parte, como una descripción de una tendencia histórica a que la población se polarice en dos grupos sociales: una pequeña clase capitalista y un amplio proletariado. Ambas lecturas han sido considerablemente criticadas. La primera ha sido criticada como una simplificación injustificada de la estructura de los grupos sociales en el capitalismo. De hecho, como es bien sabido, el propio Marx presenta en sus escritos históricos y políticos lo que parece ser un retrato más rico y variado de los grupos sociales y su política. La segunda interpretación —que su tratamiento de las clases en el Volumen 1 de *El Capital* es una descripción de una tendencia histórica— también ha sido cuestionada a menudo a la luz de recientes avances sociales y económicos, en particular el declive en el tamaño relativo de la clase trabajadora industrial en sociedades capitalistas desarrolladas y el crecimiento de las nuevas clases medias asalariadas.

Diversas respuestas teóricas a estos desarrollos sociales y económicos han tratado de defender el análisis marxiano de clase o reafirmar la relevancia central de la clase al analizar el capitalismo. Un enfoque consistía en sostener que la oposición entre clase capitalista y proletariado presentada en el Volumen 1 de *El Capital* es sólo el primer paso de una descripción más completa. James Becker, por ejemplo, sostiene que la relación polarizada del primer volumen debería entenderse como una primera aproximación, y que las investigaciones de Marx en los Volúmenes 2 y 3 suponen un retrato mucho más complejo de la estructura de los grupos sociales en el capitalismo y su desarrollo<sup>19</sup>. Becker comienza su argumentación llamando la atención sobre la siguiente crítica que Marx hace de Ricardo: "lo que [Ricardo] se olvida de destacar es el constante aumento de las clases medias, [situadas] entre los trabajadores, de una parte, y de otra el capitalista y el terratenientes"<sup>20</sup>. Habiendo así mostrado que Marx no mantiene la postura de la polarización empírica de clases que frecuentemente se le ha atribuido, Becker procede, basándose en el análisis de Marx, a perfilar un tipo de "acumulación administrativa-circulatoria" que ha seguido históricamente la estela de la acumulación industrial. Según Becker, es la acumulación administrativa circulatoria la que ha generado socialmente a las nuevas clases medias y sigue siendo la principal fuente de su

---

19 James F. Becker, *Marxian Political Economy: An Outline* (Cambridge, 1977), págs. 203-205.

20 Marx, K., *Theories of Surplus Value*, parte 2, trad. Renate Simpson (Moscú, 1968), pág. 573 [2: 527].



empleo e ingresos<sup>21</sup>. Al investigar la relación entre cambios cualitativos en las formas básicas del capital (tanto en la circulación como en la producción) y el desarrollo de las clases sociales y sus interrelaciones, Becker trata de indicar que el análisis marxiano no se pone en contradicho por el crecimiento de las nuevas clases medias, sino que, por el contrario, su análisis es muy capaz de justificar dicho desarrollo<sup>22</sup>.

Así pues, la crítica de la economía política de Marx, en su despliegue, ofrece la base para un análisis del desarrollo y transformación históricos de las clases y otros grupos sociales en el capitalismo más diferenciado de lo que a menudo se ha asumido. No obstante, yo sostendría que, aunque la relación entre la clase trabajadora y la clase capitalista presentada en el Volumen 1 de *El Capital* puede entenderse como una primera aproximación, esto no supone en ningún caso que la relevancia plena de esta relación debiera ser entendida en dichos términos. Por supuesto, el propio Marx se preocupó por la transformación de la estructura social de la sociedad europea con el desarrollo del capitalismo —la disolución o transformación de estratos y grupos sociales más antiguos, como la nobleza, el campesinado y el artesanado tradicional, y la aparición de otros más novedosos, como la clase trabajadora, la clase burguesa y las nuevas clases medias asalariadas. En cualquier caso, su intención básica en *El Capital* no era ofrecer un retrato completo de la estructura sociológica de la sociedad capitalista, ya fuera considerada estáticamente o en términos de su desarrollo. Por el contrario, la relevancia de la relación de clases que Marx presenta en el Volumen 1 de *El Capital* ha de verse también en términos de la idea clave de su argumentación.

La relación entre la clase capitalista y la clase trabajadora ha sido generalmente entendida como central en el análisis de Marx, como la relación de explotación que determina la sociedad capitalista y que, como lucha de clases, sería la fuerza motriz del cambio histórico<sup>23</sup>. En otras palabras, ha sido entendida como la relación social fundamental del capitalismo. En esta obra, no obstante, he sostenido que Marx conceptualiza las relaciones fundamentales del capitalismo en un nivel de análisis de mayor profundidad lógica: su preocupación radica en la mediación social que constituye esta sociedad. Ello hace emerger, en su análisis, la cuestión de la relación entre la clase y el carácter específico de la mediación social capitalista.

Al discutir la categoría de plusvalor, he argumentado que la idea estratégica de la teoría crítica de Marx no es solamente el revelar la existencia de la explotación mostrando que el excedente en el capitalismo, a pesar de las apariencias de lo contrario, es creado por el trabajo y apropiado por las clases no trabajadoras. Más bien, al plantear ese excedente como plusvalor, su teoría dibuja una compleja dinámica que se enraíza, en definitiva, en formas sociales alienadas. Esto implica que la oposición polarizada de clase, entre capitalistas y trabajadores, es significativa en el análisis de Marx no sólo porque la explotación en sí sea un elemento central en su teoría, sino también porque las relaciones de clase como relaciones de explotación resultan un elemento importante para el desarrollo dinámico de la formación social en conjunto. No obstante, estas relaciones no dan lugar, en y por sí mismas, a este desarrollo dinámico, lo hacen en tanto que se encuentran constituidas por, e insertas en, las clases de mediación que he estado analizando.

Esto puede esclarecerse examinando la manera en que Marx introduce la noción de lucha de clases en *El Capital*. Esa noción puede referirse a un abanico muy amplio de acciones sociales colectivas, por ejemplo, se puede referir a la acción revolucionaria o, cuanto menos, a la acción social altamente politizada encaminada a alcanzar objetivos políticos, sociales y económicos

---

21 Becker, J., *Marxian Political Economy*, págs. 209, 231-35.

22 Martin Nicolaus también ha sostenido, si bien con algunas diferencias, que el análisis de Marx también implica el crecimiento de los nuevos estratos medios: véase “Proletariat and Middle Class in Marx”, *Studies on the Left*, 7 (1967).

23 Véase, por ejemplo, Erik O. Wright, *Classes* (Londres, 1985), págs. 6-9, 31-35, 55-58.

mediante movilizaciones de masas, huelgas, campañas políticas, etc. Sin embargo, también existe un nivel "cotidiano" de lucha de clases. Es este nivel el que Marx, en su análisis de las formas de plusvalor, presenta como un momento intrínseco del capitalismo.

Al discutir la duración de la jornada de trabajo en el capitalismo, Marx comenta que ésta resulta indeterminada, fluctuando enormemente dentro de límites que son a la vez físicos y sociales<sup>24</sup>. Esto está directamente relacionado con el carácter de las relaciones entre los productores y aquellos que se apropian del excedente social en la sociedad capitalista — relaciones constituidas y mediadas por la forma mercancía. La jornada de trabajo es el resultado, al menos en un principio, de un contrato relativo a la venta y la compra de la fuerza de trabajo en tanto que mercancía entre dos partes formalmente iguales. Según Marx, es, precisamente, porque las relaciones entre trabajadores y capitalistas están constituidas, en parte, por un intercambio tal por lo que el conflicto resulta intrínseco a dichas relaciones:

De la naturaleza del intercambio mercantil no se desprende límite alguno de la jornada laboral, y por tanto límite alguno del plustrabajo. 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 (...) y el obrero reafirma su derecho como vendedor cuando procura reducir la jornada laboral a determinada magnitud normal. *Tiene lugar aquí, pues, una antinomia: 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>25</sup>.

En otras palabras, el conflicto entre clases y un sistema estructurado por el intercambio de mercancías no se basan en principios opuestos, un conflicto así no representa un desarreglo en un sistema de otra manera armonioso. Por el contrario, resulta inherente a una sociedad constituida por la mercancía como forma totalizadora y totalizada.

La lucha de clases está enraizada de varias maneras en estas formas cuasi-objetivas de mediación social. La relación entre trabajadores y capitalistas está marcada por una indeterminación inherente en cuanto, por ejemplo, a la duración de la jornada de trabajo, el valor de la fuerza de trabajo y la proporción entre tiempo de trabajo necesario y tiempo de plustrabajo. Que tales determinaciones de la relación no estén "dadas" y, por ende, puedan ser objeto de negociación y lucha en cualquier momento, indica que la relación, en el capitalismo, entre los productores y los que se apropian del excedente social, no se basa fundamentalmente en la fuerza directa o en patrones tradicionales fijos. Más bien, está constituida en última instancia de manera muy diferente: según Marx, por la forma mercancía de la mediación social. Más aún, son precisamente los aspectos indeterminados de esta relación los que permiten expresar necesidades y exigencias históricamente variables. Por último, el que esta relación entre clases implique un permanente conflicto se debe también al tipo de antagonismo social involucrado —un antagonismo de derecho contra derecho— que es, él mismo, una determinación tanto de la subjetividad social como de la objetividad social. Como forma de una antinomia social "objetiva", es también una determinación de las auto-concepciones de las partes implicadas. Se conciben a sí mismas como poseedoras de derechos, una auto-concepción que es constitutiva de la naturaleza de las luchas implicadas. La lucha de clases entre capitalistas y trabajadores asalariados también está enraizada en las maneras específicas en que las necesidades y exigencias son entendidas y articuladas en un contexto

---

24 Marx, K., *Capital*, vol. 1, pág. 341 [278].

25 *Ibid.*, pág. 344 [281-82] (énfasis añadido).

social estructurado por la mercancía —esto es, en los tipos de auto-entendimiento y concepciones sociales de los derechos asociados a una relación que está así estructurada. Estas auto-concepciones no se dan automáticamente, sino que son constituidas históricamente. Más aún, sus contenidos no son meramente contingentes, sino que quedan implicados por el modo, determinado por la mercancía, de mediación social.

Como se ha señalado, en el caso de la mercancía fuerza de trabajo, la relación constituida por la forma mercancía no puede entenderse plenamente como una relación entre individuos. Los trabajadores pueden adquirir cierto control efectivo sobre su mercancía —esto es, la propiedad efectiva de su mercancía— únicamente mediante la acción colectiva. En este sentido, es significativo que Marx, que empezaba el capítulo sobre la jornada de trabajo en *El Capital* fundamentando lógicamente la lucha de clases en el hecho de que las relaciones entre trabajadores y capitalistas están mediadas por el intercambio de mercancías, concluya el capítulo discutiendo la introducción efectiva de una limitación legal a la jornada de trabajo, que contempla como señal de que los trabajadores, como clase, han logrado algún control sobre la venta de su mercancía<sup>26</sup>. El capítulo se traslada desde una determinación formal de los trabajadores como propietarios de mercancías, hasta la realización de dicha determinación, es decir, hasta una consideración de la clase trabajadora como propietaria real y colectiva de una mercancía. Así pues, en el análisis de Marx, la categoría de mercancía, a medida que se va desplegando hacia la forma de capital, se refiere no sólo a las interconexiones cuasi-objetivas de los individuos atomizados, sino también a estructuras e instituciones sociales colectivas a gran escala. A la inversa, el desarrollo de formas colectivas no se opone, en y por sí mismo, ni está en tensión con, las relaciones sociales estructurales de la sociedad capitalista. En otras palabras, la teoría del capital de Marx no se restringe al capitalismo liberal. De hecho, al mostrar que la realización de la fuerza del trabajo como mercancía supone el desarrollo de formas colectivas, su análisis implica el comienzo de una transición a formas capitalistas post-liberales.

Según Marx, cuando los trabajadores pueden actuar colectivamente como propietarios de mercancías, se establece históricamente el estadio para la clase de producción adecuada al capital. La limitación de la jornada de trabajo es un factor importante para efectuar la transición a la producción de plusvalor relativo y, por ende, a la permanente dinámica que implican las interrelaciones determinadas entre productividad, plusvalor, riqueza material y el tipo de producción que examinamos anteriormente. Es dentro de este marco dinámico donde el antagonismo implícito en las relaciones de clase surge bajo la forma de conflictos continuos que, a su vez, se convierten en momentos del desarrollo de la totalidad. Estos conflictos no se limitan a cuestiones de horas y salarios, sino que se dan en torno a un amplio espectro de temas como la naturaleza e intensidad del proceso laboral, la aplicación de maquinaria, las condiciones laborales, los beneficios sociales y los derechos de los trabajadores. Se convierten en aspectos intrínsecos de la vida cotidiana en la sociedad capitalista.

Dichos conflictos afectan directamente a la proporción entre tiempo de trabajo necesario y excedente y, por ende, desempeñan un importante papel en la dialéctica entre el trabajo y el tiempo que hemos examinado. Más aún, ya que estos conflictos se encuentran mediados por una forma totalizante, su relevancia no es únicamente local: la producción y circulación del capital es tal que los conflictos en un sector o área geográfica afectan a otros sectores o áreas. Con la difusión de la relación trabajo asalariado-capital, la organización de la clase obrera, las mejoras en los transportes y las comunicaciones y la creciente facilidad y rapidez con las que el capital circula, tales conflictos adquieren una significación aún más general: el carácter totalizante de la mediación se va viendo cada vez más realizado. Por un lado, este proceso de totalización significa que las condiciones locales de las relaciones entre capitalistas y

---

26 Ibid., págs. 342-44, 415-16 [280-82, 364-365].

trabajadores jamás pueden aislarse y fijarse completamente. Por consiguiente, las condiciones de esta relación de clase —tanto local como generalmente— cambian constantemente, el conflicto se convierte en un rasgo permanente de la relación. Recíprocamente, el conflicto de clases se convierte en un importante factor en el desarrollo espacial y temporal del capital, esto es, en la distribución y el fluir del capital, el cual deviene crecientemente global, y en la dinámica dialéctica de la forma capital. El conflicto de clases se convierte en un elemento impulsor del desarrollo histórico de la sociedad capitalista.

Si bien el conflicto de clases desempeña un importante papel en la extensión y en la dinámica del capitalismo, no obstante, ni crea la totalidad, ni da origen a su trayectoria. Hemos visto que, según el análisis de Marx, es únicamente por su específica, cuasi-objetiva y temporalmente dinámica, tipo de mediación social por la que la sociedad capitalista existe como una totalidad y posee una dinámica direccional intrínseca (cuyas determinaciones iniciales hemos examinado como dialéctica entre la transformación y la reconstitución). Estas características de la sociedad capitalista no pueden fundamentarse en las luchas de los productores y de los apropiadores *per se*, sino que, más bien, esas luchas sólo desempeñan el papel que desempeñan por medio de las clases de mediación específicas de esta sociedad. Es decir, el conflicto de clases es una fuerza impulsora del desarrollo histórico capitalista sólo porque está estructurado por, y se inserta en, las formas sociales de la mercancía y el capital<sup>27</sup>.

---

27 G. A. Cohen también sostiene que, por importantes que resulten las luchas de clases (como fenómenos relacionados con la explotación, las alianzas y la revolución) para los procesos de cambio histórico, esas mismas luchas no constituyen la trayectoria del desarrollo histórico. Más bien, han de ser entendidas en relación con dicha trayectoria. Véase G. A. Cohen, “Forces and Relations of Production”, en J. Roemer, ed., *Analytical Marxism* (Cambridge, 1986), págs. 19-22; y “Marxism and Functional Explanation”, en *ibid.*, págs. 233-34. La concepción de Cohen de la dinámica intrínseca de la historia, sin embargo, es transhistórica. Por lo tanto es incapaz de fundamentarla en términos históricamente específicos y, por ende, sociales, esto es, en términos de formas estructuradas e históricamente específicas de práctica social. Por el contrario, separa tanto los procesos de producción como de desarrollo tecnológico (que entiende como fenómenos “técnicos”) de las relaciones sociales, y conceptualiza la historia de la humanidad en términos del desarrollo evolutivo de la primera. Luego trata de aprehender el desarrollo social mediante una explicación funcional: véase “Forces and Relations of Production”, págs. 12-16, y “Marxism and Functional Explanation”, pág. 221 y ss.

Debido a sus presuposiciones transhistóricas, Cohen ha de presentar, precisamente, como necesariamente separadas esas esferas de la vida social cuya “verdadera combinación”, como he sostenido, caracteriza al capitalismo y le otorga una dinámica inmanente. Basada como está en la noción de la primacía de lo técnico, la comprensión de Cohen del “materialismo histórico” como proceso teleológico y lineal de crecimiento productivo es muy dudosa históricamente: más aún, recuerda a aquellas formas de materialismo que Marx ya había criticado en las *Tesis sobre Feuerbach* por no ser capaces de aprehender la dimensión subjetiva de la vida y de entender la práctica como socialmente constituyente. En otras palabras, la aproximación transhistórica de Cohen está ligada a una concepción hipostasiada de la historia que no le permite fundamentar socialmente su visión de que la dinámica histórica direccional no puede explicarse únicamente en términos de la lucha de clases y otras formas inmediatas de acción social.

Por otro lado, algunas críticas a Cohen —la de Jon Elster, por ejemplo— tratan de recuperar la acción social pero lo hacen a costa de cualquier noción de una estructura social dinámica, y, por ende, de un desarrollo histórico direccional. Tales aproximaciones conciben a los actores sociales anteriores a, e independientes de, su constitución social. Las relaciones sociales, en el marco de tales aproximaciones metodológicas individualistas, son tratadas como extrínsecas a dichos actores. (Véase Jon Elster, “Further Thoughts on Marxism, Functionalism and Game Theory”, en Roemer, ed., *Analytical Marxism*, págs. 202-20). Tales respuestas unidimensionales a la postura de Cohen no pueden satisfacer adecuadamente su desafío de explicar la dinámica y trayectoria direccional de la historia (capitalista).

La oposición entre las dos posturas representadas por Cohen y Elster resume la clásica antinomia entre estructura y acción, entre la necesidad objetiva externa y la libertad individual. En este sentido, juntas expresan —más que aprehenden— las características de la sociedad capitalista moderna. Ambos enfoques carecen de una noción de estructuras históricamente específicas de las relaciones sociales como formas estructuradas de práctica que son alienadas (y por ende cuasi-independientes), están intrínsecamente ligadas a determinadas visiones del mundo, y constituyen y están constituidas por la acción social. En otras palabras, ninguna de estas posturas ilumina la especificidad histórica de las relaciones sociales capitalistas, del capitalismo como un modo de vida. Para otras

Así pues, esta aproximación fundamenta la idea de que la lucha de clases es la fuerza impulsora de la historia en términos de tipos de mediación históricamente determinados. También trata de especificar la noción misma de clase. Está claro que la clase, en la teoría de Marx, es una categoría relacional —las clases se determinan en su relación con las otras clases. El antagonismo entre grupos sociales productores y apropiadores, estructurados por sus determinadas relaciones con los medios de producción, es central en su análisis de clase. Sin embargo, se puede especificar más la noción de clase en relación con las clases de mediación social que he estado analizando. Según Marx, el antagonismo entre trabajadores y capitalistas se estructura de tal modo que el conflicto permanente es un rasgo intrínseco de sus relaciones. No obstante, la lucha entre grupos sociales productores y apropiadores, en y por sí misma, no los constituye como clases. En el análisis de Marx, la estructura dialéctica de las relaciones sociales capitalistas tiene una relevancia central: totaliza y vuelve dinámica la relación de antagonismo entre los trabajadores y los capitalistas, constituyendo por ello esta relación en un conflicto de clase entre el trabajo y el capital. Este conflicto, a su vez, es un momento constituyente de la trayectoria dinámica del conjunto social. Las clases, propiamente hablando, son categorías relacionales de la sociedad moderna. Están estructuradas por determinados tipos de mediación social como momentos antagonistas de una totalidad dinámica y, por tanto, en su conflicto, devienen dinámicas y totalizadas<sup>28</sup>.

Así pues, el conflicto de clases entre trabajadores y capitalistas, tal y como está desarrollado en el Volumen 1 de *El Capital*, es un momento de la dinámica permanente y totalizadora de la sociedad capitalista. Está estructurado por, y constituye, la totalidad social. Las clases implicadas no son entidades, sino estructuraciones de la práctica social y de la conciencia que, en relación con la producción de plusvalor, están organizadas de manera antagonista, están constituidas por las estructuras dialécticas de la sociedad capitalista e impulsan su desarrollo, el despliegue de su contradicción básica.

Es en estos términos en los que se debe entender la importancia de la clase y del conflicto de clases en el análisis de Marx. Su argumento no implica que otros estratos o grupos sociales —por ejemplo, aquellos organizados en torno a cuestiones religiosas, étnicas, nacionales o de género (y que sólo a veces pueden ser entendidos en términos de clases)— no desempeñen papeles importantes histórica y políticamente. En cualquier caso, hay que distinguir diferentes niveles de realidad histórica y, por lo tanto, de análisis histórico. El nivel en el que el conflicto

---

críticas tanto de la postura de Cohen como de la de Elster, véase Johannes Berger y Claus Offe, “Functionalism vs. Rational Choice?” y Anthony Giddens, “Commentary on the Debate”, en *Theory and Society* 11 (1982).

28 La relación entre clase y totalización fue planteada por Marx de una manera diferente cuando caracterizó a los pequeños campesinos franceses de este modo: “Así se forma la gran masa de la nación francesa, por la simple suma de unidades del mismo nombre, al modo como, por ejemplo, las patatas de un saco forman un sacos de patatas. En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distinguen por su modo de vivir, sus intereses y su cultura de otras clases y las oponen a estas de un modo hostil, aquellas forman una clase. Por cuanto existe entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local y la identidad de sus intereses no engendra entre ellos ninguna comunidad, ningún vínculo nacional y ninguna organización política, no forman una clase” (*The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, en Karl Marx y Frederick Engels, *Collected Works*, vol. 2; *Marx and Engels: 1851-53* [Nueva York, 1979] [...; Ariel, Barcelona, 1971], pág. 187 [145]).

A la luz de mi discusión, la descripción de Marx de los campesinos como siendo sólo parcialmente una clase (a diferencia de los trabajadores, por ejemplo), no debería entenderse únicamente en términos físicos y/o espaciales —por ejemplo, que los campesinos trabajan por separado en sus parcelas, mientras los trabajadores están masificados en fábricas, una situación que favorece una conciencia de lo común existente, el intercambio de ideas, la formación de una conciencia política, el emprender acciones colectivas, etc. Aunque la concepción de la clase de Marx incluye este nivel, otro nivel más abstracto resulta crucial: las clases, propiamente hablando, están estructuradas por la mediación social totalizante, y, a su vez, actúan sobre ella. Este proceso de totalización no puede ser adecuadamente aprehendido en términos de la proximidad física: las clases son elementos de la dinámica totalizadora de la sociedad capitalista.

de clases desempeña un papel central en el análisis de Marx es el de la trayectoria histórica de la formación social capitalista en su conjunto.

Por supuesto, he sido muy esquemático al perfilar esta aproximación a la concepción de clase y conflicto de clases de Marx. Sólo he pretendido, de una manera preliminar, esclarecer el estatus teórico del modo en que presenta la relación entre la clase trabajadora y la clase capitalista en el Volumen 1 de *El Capital*, y señalar que esta presentación ha de entenderse en relación con su análisis de la mediación social en el capitalismo.

No podré considerar otras importantes dimensiones de esta problemática en esta obra, tales como los procesos por los cuales una clase se constituye social, política y culturalmente en un nivel más concreto o, en este sentido, la cuestión de la acción social y política colectiva. En cualquier caso, el enfoque que he desarrollado tiene ciertas implicaciones para estas cuestiones, que puedo tratar someramente.

Las determinaciones de la clase —que he de admitir no haber más que empezado a dilucidar aquí (por ejemplo, el proletariado como propietario de la mercancía fuerza de trabajo y como objeto del proceso de valorización)— no son determinaciones simplemente "posicionales", sino determinaciones, simultáneamente, de la objetividad y la subjetividad social. Esto implica una crítica a las aproximaciones que primero definen la clase "objetivamente" —en términos de una posición en la estructura social— y después lanzan la cuestión de cómo la clase se constituye a sí misma "subjetivamente". Normalmente, esto implica relacionar objetividad y subjetividad de manera extrínseca, por medio de la noción de "interés".

Si la determinación inicial de la clase en el planteamiento de Marx no es la de una posición objetiva, sino de la de la objetividad y la subjetividad, la cuestión de la dimensión subjetiva de una particular determinación de clase debe ser distinguida de la cuestión de las condiciones en las que mucha gente actúa como miembro de una clase. No puedo tratar aquí esta última cuestión pero, en lo que respecta a la primera, la dimensión subjetiva de la clase no puede ser comprendida —incluso en el nivel de su determinación inicial— sólo en términos de la conciencia de los intereses colectivos, si la concepción particular de esos intereses, así como la noción misma de interés, no son aprehendidas histórica y socialmente. He tratado de mostrar cómo, de acuerdo con el planteamiento categorial marxiano, la conciencia no es un mero reflejo de las condiciones objetivas, sino que las categorías que expresan la mediación social básica característica del capitalismo delinean más bien modos de conciencia como momentos intrínsecos de formas del ser social. Por tanto, para Marx, las determinaciones de clase se vinculan con determinados modos social e históricamente determinados de subjetividad —por ejemplo, concepciones de la sociedad y de la identidad, sistemas de valores, comprensiones de la acción, concepciones acerca del origen de los males sociales y de los posibles medios para su mejora— que se encuentran enraizados en las formas de la mediación social al constituir diferencialmente la clase particular. En este sentido, la categoría de clase es un momento en un enfoque que trata de aprehender el carácter determinado, histórico y social de las diversas concepciones y exigencias sociales, así como de los tipos de acción.

Así pues, la clase social, estructurada por las formas sociales y momento impulsor de la totalidad social capitalista, es también una categoría estructurante del sentido y de la conciencia social. Esto no significa que todos los individuos que pueden ser "ubicados" similarmente tengan las mismas creencias, ni que la acción social y política sigan "automáticamente" las líneas de clase. Sin embargo, sí significa que la especificidad social e histórica de las modalidades de subjetividad y acción social puede ser dilucidada en términos de la noción de clase. La naturaleza de las exigencias sociales y políticas, o las formas determinadas de los conflictos asociados a estas exigencias, por ejemplo, pueden ser entendidas y esclarecidas social e históricamente en términos de clase, siempre y cuando la clase sea entendida en relación a las formas categoriales.

Así pues, esta aproximación a la subjetividad en términos de estructuraciones de clase por las determinaciones más englobantes de las formas de la relación social es un intento por captar modalidades de subjetividad en términos sociales e históricos. Más aún —y esto es crucial—, dado que analiza las modalidades de subjetividad en el capitalismo y la estructura dinámica de la sociedad capitalista con las mismas categorías, puede también considerar críticamente modalidades de pensamiento en términos de la adecuación entre su propia autocomprensión y el entendimiento que tiene de la sociedad<sup>29</sup>. El punto de vista de tal crítica permanece inmanente a su objeto (aunque, como hemos visto, el tipo de crítica inmanente involucrada no puede ser aprehendida adecuadamente como una que oponga los ideales de una sociedad a su realidad). Es con el trasfondo de este tipo de análisis de las determinaciones categoriales de clase —como determinaciones sociales e históricas del ser y la conciencia sociales— con el que habría que plantear las cuestiones relacionadas con la constitución más concreta, social, política y cultural de una clase, cuestiones relativas a la acción colectiva y a la autoconciencia. Sin embargo, poco

---

29 La descripción de Marx, en *El Dieciocho Brumario*, de las concepciones de la oposición parlamentaria democrática en Francia en 1849 como de pequeño-burguesas es un ejemplo pertinente. Está claro —y Marx es muy explícito en este sentido— que no está correlacionando directamente el bagaje sociológico de clase con las ideas políticas. Más bien, su descripción es un intento de iluminar la naturaleza de las ideas mismas. Según Marx, las críticas sociales y políticas y las visiones positivas de la democracia articuladas por ese partido parlamentario evitaban tratar la existencia estructural del capital y del trabajo asalariado, y expresaban una noción de emancipación que implícitamente suponía un mundo de productores y propietarios de mercancías, libres e iguales (si bien organizados de una manera cooperativa): es decir, un mundo en el que todos son unos pequeño-burgueses. (Véase *The Eighteenth Brumaire*, pág. 130 y ss. [45 y ss.]). En este sentido, sus ideas se pueden caracterizar en términos de dicha clase.

De modo similar, la descripción de Marx de los trabajadores involucrados en la Revolución de Febrero y las Jornadas de Junio de 1848 como proletariado (aunque la mayoría de los trabajadores involucrados fueran artesanos), no es simplemente una descripción empírica del bagaje social de los actores implicados. En otras palabras, no forma parte de un intento de demostrar una correlación directa entre posición de clase y acción política. Más bien, el uso de los términos de clase constituye un esfuerzo por caracterizar histórica y socialmente las formas de acción emprendidas y los tipos de exigencias planteados —por ejemplo, la "república social", que Marx caracteriza como "el contenido general de la revolución moderna" (Ibid., pág. 109 [20]). Al emplear el término "proletariado", Marx sugiere que dichas exigencias y formas de acción representaban históricamente algo nuevo, que ya no representaban a un artesanado tradicional, sino que, en su lugar, eran más adecuadas, como exigencias, a la nueva forma que la sociedad estaba adoptando. Al mismo tiempo, Marx también caracteriza estas exigencias como si estuvieran en tensión con las condiciones reales de los trabajadores. A la inversa, Marx trata implícitamente como artesanal la naturaleza histórica de las exigencias y formas de acción de los *mismos* trabajadores después de que el movimiento revolucionario fuera aplastado, caracterizando a éstas como intentos de alcanzar la salvación dentro de las condiciones existentes de los trabajadores frente al intento de revolucionar el antiguo mundo a partir de sus recursos potenciales (Ibid., pág. 110 [22-23]). En otras palabras, Marx no emplea la clase meramente como descripción sociológica, la usa como categoría social que es también una categoría de las formas de subjetividad histórica y socialmente determinadas, una categoría que intenta encontrarle un sentido a las cambiantes formas de conciencia y acción.

Para otros debates recientes sobre el tratamiento que hace Marx de la clase en sus trabajos históricos, véase Craig Calhoun, "The Radicalism of Tradition", *The American Journal of Sociology* 88, n° 5 (Marzo de 1983), e "Industrialization and Social Radicalism", *Theory and Society* 12 (1983); y Mak Traugott, *Armies of the Poor* (Princeton, 1985).

La aproximación que perfilo aquí apunta hacia un entendimiento de la acción colectiva, social y política, que no procede ni de una noción de sujeto colectivo, ni de la de individuos descontextualizados social, histórica y culturalmente que actúen a partir de sus intereses. Difiere del tipo de interpretaciones clasistas que tratan de correlacionar directamente el bagaje sociológico de la clase y la acción política. Tales interpretaciones atribuyen a un grupo social el tipo de carácter cuasi-objetivo que Marx ve como característico de las formas alienadas de mediación social en el capitalismo. Esta aproximación también difiere, sin embargo, de las aproximaciones que critican tales modalidades de hipóstasis aunque aceptando, básicamente, el mismo encuadre del problema cuando tratan de explicar la conducta. (Tal es el caso, independientemente de que otorguen más peso a los factores políticos u organizativos, por ejemplo, que al bagaje social, de cara a establecer una correlación con "la orientación política"). Esto es muy diferente de un intento de captar la naturaleza socio-histórica de las concepciones políticas y sociales y de las formas de acción.

más puedo hacer que referirme a estos complejos temas, no los voy a desarrollar más profundamente en esta obra.

La interpretación que he presentado aquí modifica de manera importante la relevancia central tradicionalmente otorgada a las relaciones de explotación y al conflicto entre clases. He mostrado cómo, en el análisis de madurez de Marx, el conflicto de clase es un elemento impulsor del desarrollo histórico del capitalismo debido únicamente al carácter intrínsecamente dinámico de las relaciones sociales que constituyen esta sociedad. El antagonismo entre los productores inmediatos y los propietarios de los medios de producción no genera, en y por sí mismo, tal dinámica permanente. Además, como mostraré, la intención lógica de la presentación de Marx no apoya la idea de que la lucha entre los capitalistas y los trabajadores sea una lucha entre la clase dominante de la sociedad capitalista y la clase portadora del socialismo —y de que, en consecuencia, esta lucha apunte más allá del capitalismo. La lucha de clases, vista desde la perspectiva de los trabajadores, implica la constitución, el mantenimiento y la mejora de su posición y de su situación como miembros de la clase obrera. Sus luchas han sido una poderosa fuerza en la democratización y humanización del capitalismo, y han desempeñado también un importante papel en la transición al capitalismo organizado. Sin embargo, como veremos, el análisis de Marx de la trayectoria del proceso capitalista de producción no apunta hacia la posibilidad de la afirmación futura del proletariado y del trabajo que éste realiza. Por el contrario, apunta hacia la posibilidad de la abolición de ese trabajo. La presentación de Marx, en otras palabras, contraviene implícitamente la noción de que la relación entre la clase capitalista y la clase obrera sea paralela a la relación entre el capitalismo y el socialismo, de que la posible transición al socialismo sea efectiva con la victoria del proletariado en la lucha de clases (en el sentido de su auto-afirmación como clase obrera), y de que el socialismo implique la realización del proletariado<sup>30</sup>. Así, aunque el antagonismo entre la clase capitalista y la clase obrera juegue un importante papel en la dinámica del desarrollo capitalista, no es idéntica a la contradicción estructural fundamental de la formación social tal y como he comenzado a articularla.

## **Producción y valorización**

La reconsideración, emprendida en esta obra, de las categorías más fundamentales de la crítica marxiana y la consiguiente reinterpretación de las interacciones dinámicas de las dos dimensiones de la forma mercancía, arroja también una nueva luz sobre el análisis de Marx del proceso de producción capitalista. Sobre la base de lo que se ha desarrollado hasta aquí, consideraré ahora el tratamiento que da Marx al proceso de trabajo en el capitalismo con dos propósitos en mente: primero, esclarecer importantes dimensiones de su concepto de capital que aún no han sido consideradas; y, segundo, respaldar mi afirmación de que la intención argumentativa de su presentación implica con bastante claridad que la superación del capitalismo *no* supondría la autorrealización del proletariado. La lógica de la presentación de Marx no respalda la noción de que el proletariado sea el Sujeto revolucionario.

He establecido que Marx trata la esfera de la producción en el capitalismo no sólo en términos de la producción material, sino también en términos de los tipos de mediación social subyacentes característicos de esta sociedad. Lo hace analizando el proceso de producción como proceso de trabajo (un proceso de producción de riqueza material) y como proceso de valorización (un proceso de creación de plusvalor). Como se ha señalado, cuando Marx

---

30 En términos de mi debate, se pueden entender diversas variantes ortodoxas del marxismo tradicional como formas de pensamiento cuya visión de una sociedad futura en la que todos seríamos miembros de la clase trabajadora —una visión que necesariamente implica la universalización institucionalizada del capital (por ejemplo, en la forma del Estado).



presenta por primera vez estas dos dimensiones del proceso de producción, muestra cómo la relevancia de los diversos elementos del proceso de trabajo se transforma cuando se les considera desde el punto de vista del proceso de valorización. Considerado en términos de proceso de trabajo, el trabajo parece una actividad intencional que transforma las materias primas por medio de los instrumentos de trabajo con vistas a la consecución de determinados objetivos. Ahora bien, en términos del proceso de valorización, el trabajo es significativo como fuente de valor, al margen de su propósito, de su especificidad cualitativa, de la especificidad de las materias primas utilizadas y de los productos creados. El trabajo está separado de su función concreta y se convierte en un medio hacia un objetivo dado por las estructuras alienadas constituidas por el trabajo (abstracto) mismo. Considerado en estos términos, el trabajo es realmente el objeto de la producción.

Después de ofrecer las determinaciones iniciales de las dos dimensiones del proceso capitalista de producción, Marx procede a desplegarlas. Como hemos visto, primero presenta el proceso de valorización, tratándolo en términos de la producción de plusvalor absoluto y luego relativo (siendo este último la forma del plusvalor más adecuada para la categoría de capital). Pasa entonces a examinar el proceso de trabajo capitalista investigándolo en términos generales, como la cooperación, y luego analizando más específicamente en sus dos formas históricas principales: la manufactura, que está basada en la división detallada del trabajo, y la industria a gran escala, basada en la producción industrial con maquinaria<sup>31</sup>. En su debate sobre la cooperación, la manufactura y la industria a gran escala, Marx rastrea cómo la transformación de la relevancia de los elementos del proceso de trabajo —que se da en un nivel formal cuando dichos elementos son considerados en términos del proceso de valorización— se "realiza" o materializa en la forma concreta del propio proceso de trabajo. Muestra que, inicialmente, el proceso de trabajo es capitalista únicamente porque se utiliza con el fin de la valorización. El proceso de valorización permanece extrínseco al propio proceso de trabajo mismo. Sin embargo, a medida que el capitalismo se desarrolla, el proceso de trabajo llega a determinarse intrínsecamente por el proceso de valorización<sup>32</sup>. La producción basada en la maquinaria industrial es la clase de proceso de trabajo adecuada a la producción del plusvalor relativo<sup>33</sup>.

Esta materialización del proceso de valorización —al igual que la dinámica histórica peculiar aprehendida por la categoría de plusvalor— está, en definitiva, estructuralmente enraizada en la dialéctica entre las dos dimensiones de la forma mercancía. Al elaborar esta tesis, mostraré que, al igual que la relevancia de la categoría de plusvalor no se puede entender plenamente en términos de explotación, de apropiación del producto excedente por una clase de propietarios privados, el proceso de trabajo, como lo presenta Marx, no se puede entender como un proceso técnico que es utilizado en provecho de una clase de apropiadores privados.

Al analizar el papel del trabajo en la crítica de Marx, he dedicado mucha atención a las implicaciones del carácter históricamente específico del trabajo como actividad socialmente mediadora en el capitalismo. Al perfilar el proceso de producción, consideraré ahora la otra dimensión social del trabajo, esto es, su carácter social como actividad productiva. Como señalaba al discutir el tiempo abstracto e histórico, el desarrollo, alienado, de los modos de conocimiento y experiencia que son socialmente generales pero que no están en función de las capacidades y conocimientos de los productores inmediatos, es un aspecto importante del despliegue histórico del capital en la explicación de Marx. Este desarrollo es un punto central de mi examen de su tratamiento del proceso de trabajo: sirve como punto de partida para mi interpretación de la categoría de capital en términos de la intersección de las dos dimensiones

---

31 Marx, K., *Capital*, vol. 1, págs. 439-693 [391-672].

32 *Ibid.*, págs. 439, 482, 548 [391, 439, 516].

33 *Ibid.*, pág. 645 [618].

sociales del trabajo en el capitalismo, y ofrece la base para mi argumento de que la concepción de Marx del socialismo no implica la realización del proletariado.

### Cooperación

La producción capitalista, según Marx, se ha caracterizado desde sus comienzos por la producción a relativamente gran escala. Histórica y conceptualmente, realmente sólo comienza cuando cantidades relativamente grandes de trabajadores son empleados al mismo tiempo por cada unidad individual de capital (una empresa, por ejemplo): esto es, cuando el proceso de trabajo es emprendido a gran escala y rinde cantidades relativamente grandes de productos. Marx sostiene que, en sus primeras etapas, la producción capitalista no suponía un cambio cualitativo en el modo de producir, sino sólo un incremento cuantitativo en el tamaño de las unidades de producción, en la cantidad de trabajadores simultáneamente empleados por el mismo capital<sup>34</sup>. Por tanto, empieza su análisis del desarrollo del proceso de trabajo en el capitalismo discutiendo, sin ulteriores determinaciones, la cooperación en general: en otras palabras, una producción en la que grandes cantidades de obreros trabajan conjuntamente en el mismo proceso o en procesos conectados<sup>35</sup>. Marx señala claramente que piensa mostrar que el capital modifica el proceso de trabajo, convirtiéndolo finalmente en intrínsecamente capitalista. Del mismo modo, las categorías de su análisis crítico adquieren su plena validez y relevancia sólo como categorías de la esfera desarrollada de la producción en el capitalismo. Así, por ejemplo, afirma que "la ley de valorización no se realiza plenamente sino cuando él produce como capitalista, cuando emplea al mismo tiempo muchos obreros, o sea cuando, desde un comienzo, pone en movimiento trabajo social medio"<sup>36</sup>. Este pasaje refuerza mi anterior afirmación de que las determinaciones del valor de Marx no se refieren únicamente al intercambio mercantil, sino que son planteadas como determinaciones de la producción capitalista. Veremos que, para Marx, cuando el capital se desarrolla plenamente, la dimensión temporal abstracta del valor estructura internamente la producción: el valor se convierte en una determinación de un tipo particular de organización y disciplinamiento del trabajo en organizaciones a gran escala. Del mismo modo, es solamente entonces cuando la ley de la valorización cobra validez.

Marx centra su discusión sobre la cooperación en el mayor grado de productividad que permite. Afirma que la cooperación efectúa un aumento en el poder productivo de los individuos y supone la creación de un nuevo poder productivo que es intrínsecamente colectivo. Como se ha señalado, Marx analiza la productividad en términos del carácter social del trabajo concreto que, para él, incluye el conocimiento y la experiencia científicos, técnicos y organizacionales. Llegado a este punto, desarrolla más a fondo este análisis considerando la productividad incrementada que resulta de la cooperación en términos de la dimensión de valor de uso del trabajo, esto es, en términos del carácter social del trabajo como actividad productiva:

La fuerza productiva [*Produktivkraft*] específica de la jornada laboral combinada es fuerza productiva social del trabajo, o fuerza productiva del trabajo social. Surge de la cooperación misma. En la cooperación planificada con otros, el obrero se despoja de sus trabas individuales y desarrolla su capacidad en cuanto parte de un género<sup>37</sup>.

---

34 Ibid., pág. 439 [391].

35 Ibid., págs. 439, 443 [391, 395-96].

36 Ibid., pág. 441 [393-94].

37 Ibid., pág. 447 [400].

En otras palabras, en el análisis de Marx, el poder productivo (o "capacidad productiva") que surge como resultado de la cooperación está en función de la dimensión social del trabajo concreto. Esta capacidad, sin embargo, es social, no sólo en el sentido de que sea colectivo, sino también en el sentido de que es mayor que la suma de las capacidades productivas de los individuos inmediatamente involucrados, no pudiendo reducirse a la capacidad de sus individuos constituyentes<sup>38</sup>. Es este aspecto de la dimensión social del trabajo concreto el que resulta crucial para el análisis de Marx. Según Marx, la cooperación beneficia al capitalista de varias maneras. Es un medio poderoso para aumentar la productividad y, por ende, para reducir el tiempo de trabajo socialmente necesario requerido para la producción de mercancías<sup>39</sup>. Más aún, el capitalista paga a los trabajadores como propietarios individuales de su mercancía, es decir, por sus fuerzas de trabajo independientes, no por su fuerza de trabajo combinada. Por lo tanto, sus capacidades productivas colectivas son desarrolladas como un "regalo" para el capital<sup>40</sup>. Es importante señalar que este "regalo" es la capacidad productiva de la dimensión de valor de uso del trabajo, la cual, como señalamos, es medida en términos del *output* de riqueza material más que en el de gasto de tiempo de trabajo abstracto. Esto es, aquí Marx no se refiere directamente al plusvalor; más bien, en este punto, está llamando la atención sobre el proceso por el cual el poder de la dimensión social del trabajo como actividad productiva —un poder productivo superior al que constituyen los individuos— se convierte en capacidad productiva del capital, una fuerza por la que el capitalista no tiene que pagar<sup>41</sup>.

Las fuerzas productivas sociales y generales del trabajo son fuerzas productivas del capital; pero estas fuerzas productivas sólo afectan al proceso de trabajo (...) No tienen que ver directamente con el *valor de cambio*. Ya trabajen cien juntos o por separado, individualmente, el valor de sus productos equivaldría siempre a cien jornadas de trabajo, tradúzcase en muchos o en pocos productos; (...) será algo indiferente a la productividad del trabajo<sup>42</sup>.

El proceso por el cual las capacidades productivas del trabajo se convierten en las capacidades del capital es un proceso de alienación y resulta central en el análisis del capital de Marx. He analizado previamente la alienación en términos de la dimensión abstracta del trabajo como una actividad socialmente mediadora. Ahora me estoy refiriendo a la alienación de la dimensión del trabajo concreto como actividad productiva. *Ambos* procesos son constitutivos del capital. A medida que estos procesos de alienación se desarrollan, los trabajadores se encuentran subsumidos en, e incorporados dentro de, el capital: se convierten en un modo particular de su existencia<sup>43</sup>.

Este proceso de alienación de los poderes productivos del trabajo social tiene una relevancia histórica que va mucho más allá de la cuestión de la apropiación privada, por la clase capitalista, del producto social excedente: implica, como veremos, un proceso de constitución histórica, de manera alienada, de modalidades socialmente generales de conocimiento y experiencia que no se ven limitadas a las habilidades y conocimientos de los productores inmediatos. Este desarrollo tiene efectos muy negativos sobre el carácter de gran parte del trabajo inmediato y, pese a ello, al final, da origen a la posible emancipación de las personas del dominio por su propio trabajo y a su reapropiación del conocimiento y poder socialmente generales, los que primero se constituyeron históricamente de manera alienada.

---

38 Ibid., pág. 443 [396].

39 Ibid., pág. 447 [400].

40 Ibid., pág. 451 [405].

41 Ibid.

42 Marx, K., *Theories of Surplus Value*, parte 1, trad. Jack Cohen y S. W. Ryazanskaya (Moscú, 1971), pág. 393 [365].

43 Marx, K., *Capital*, vol. 1, pág. 451 [405].

No obstante, en este punto de la exposición de Marx, la naturaleza de este proceso de alienación no está aún clara. El poder productivo alienado del trabajo es mayor que la suma de sus partes, pero sigue estando esencialmente constituido por los trabajadores inmediatamente involucrados. Por ende, cuando Marx habla de las "capacidades de la especie" que son desarrolladas en la cooperación, estas capacidades parecen ser las de la colectividad de los trabajadores. Aún no se ha constituido dentro de la esfera de la producción un modo de conocimiento y experiencia socialmente generales de un modo intrínsecamente independiente de los productores inmediatos. Por consiguiente, parece que la transformación de los poderes productivos del trabajo en los del capital depende, únicamente, de la propiedad privada. Es posible, en esta fase del despliegue categorial, concebir hipotéticamente la abolición del capitalismo —la superación de la apropiación por el capital de las capacidades productivas del trabajo social— en términos, únicamente, de la abolición de la propiedad privada de los medios de producción. Los trabajadores podrían entonces "poseer" conjuntamente el poder social colectivo que constituyen y dirigir cooperativamente el proceso de trabajo mismo que había existido bajo las condiciones de la propiedad privada. En otras palabras, el carácter capitalista de la producción en este punto sigue pareciendo extrínseco al proceso de trabajo.

El curso ulterior de la exposición de Marx revela, no obstante, que la naturaleza del capital aún no ha surgido claramente en su investigación de la cooperación simple. Su análisis del proceso de trabajo no retiene la determinación de su naturaleza capitalista en términos de la propiedad privada como definitiva. No pasa meramente a señalar la aparición de las condiciones históricas que permitirían la posibilidad real de superar la propiedad privada. Más bien, Marx procede a desarrollar más a fondo y a transformar sus determinaciones de lo que constituye el capitalismo y, por ende, de lo que constituiría su negación. Específicamente, presenta el desarrollo del proceso de trabajo de una manera que cambia la determinación inicial y extrínseca del carácter capitalista de la producción. Marx resume así este desarrollo en términos de la alienación de la dimensión de valor de uso del trabajo:

Es un producto de la división manufacturera del trabajo el que las *potencias intelectuales* del proceso material de la producción se les contrapongan como *propiedad ajena y poder que los domina*. Este *proceso de escisión* comienza en la cooperación simple, en la que el capitalista, frente a los obreros individuales, representa la unidad y la voluntad del cuerpo social de trabajo. Se desarrolla en la manufactura, la cual mutila al trabajador haciendo de él un obrero parcial. Se consume en la gran industria, que separa del trabajo a la *ciencia*, como potencia productiva autónoma, y la compele a servir al capital<sup>44</sup>.

Este resumen implica que el capital, como forma social, está intrínsecamente relacionado con la división del trabajo y que, a medida que se despliega esta forma categorial, su poder productivo ya no se puede entender únicamente en términos de los individuos que lo constituyen inmediatamente. Más bien, el poder del capital llega a encarnar el poder alienado de la sociedad en un sentido más general. Así pues, la emancipación, la reapropiación de lo que había sido alienado, ya no puede ser aprehendida adecuadamente sólo en términos de la abolición de la propiedad privada.

#### Manufactura

Esta trayectoria desarrollista del proceso de producción debería ser examinada más detalladamente. Siguiendo su discusión de la cooperación simple, Marx analiza la manufactura como el tipo específico de cooperación que caracterizó el proceso de producción capitalista en

---

44 Ibid., pág. 482 [440].

Europa desde la mitad del siglo XVI hasta finales del XVIII<sup>45</sup>. Mientras que la cooperación simple deja prácticamente intacto el modo de trabajo de cada individuo, la manufactura revoluciona al propio proceso de trabajo<sup>46</sup>. Se caracteriza por una nueva clase de división del trabajo, una división pormenorizada del trabajo dentro del taller que Marx distingue de la división del trabajo dentro de la sociedad<sup>47</sup>. Lo que caracteriza a la manufactura es el hecho de que el proceso de trabajo está basado en la división de las operaciones artesanales en operaciones parciales, o pormenorizadas, especializadas, que son desempeñadas por trabajadores especializados que utilizan instrumentos especializados de trabajo<sup>48</sup>. Este tipo de división del trabajo ata a los trabajadores a tareas sencillas, repetitivas, simplificadas, que luego son íntimamente articuladas y coordinadas entre sí<sup>49</sup>, lo cual aumenta en gran medida la productividad del trabajo al aumentar la especialización de cada trabajador y disminuir considerablemente la cantidad de tiempo necesario para producir mercancías<sup>50</sup>. De esta manera, el modo manufacturero de producción incrementa el plusvalor y aumenta más aún la autovalorización del capital de otra manera: en tanto que la simplificación de las tareas y su consiguiente desarrollo unidimensional disminuyen directamente el valor de la fuerza de trabajo<sup>51</sup>.

Marx no trata la relación entre manufactura y capital como extrínseca. Tampoco investiga la primera como un modo de producción que, en y por sí misma, resultase independiente del capital pero que fuera usada por los capitalistas para su beneficio. Más bien, al criticar a Adam Smith por no hacer una distinción adecuada entre la división del trabajo dentro de la sociedad y la división del trabajo dentro del taller<sup>52</sup>, Marx afirma que esta última es específica de la sociedad capitalista<sup>53</sup>. Pasa entonces a describir la manufactura como "forma específicamente capitalista del proceso social de la producción (...) [que] no es más que un método especial de producir plusvalor relativo o de aumentar (...) la autovalorización del capital"<sup>54</sup>. En otras palabras, Marx la trata como un proceso de trabajo que se encuentra intrínsecamente relacionado con el capital, en el sentido de que es moldeado materialmente por el proceso de valorización.

La forma material del proceso de producción en la manufactura, según Marx, es una consecuencia del impulso permanente hacia una productividad incrementada que caracteriza al capitalismo. Fundamenta este impulso en la forma mercancía: en los imperativos "objetivos", así como en los valores culturales y cosmovisiones asociados a esta forma, que dan origen a los intentos por hacer que el proceso de trabajo sea lo más eficiente posible.

Marx contrasta históricamente el énfasis en la cualidad y el valor de uso expresado por los escritores de la antigüedad clásica, con el énfasis en la cantidad y el valor de cambio, expresados en las teorías modernas de la economía política y encarnados materialmente en la manufactura<sup>55</sup>. Este último énfasis no se despliega históricamente desde el primero como el simple resultado de algún tipo de desarrollo cuasi-natural de la división del trabajo, sino que señala más bien una ruptura histórica. Es la expresión de una clase de mediación social muy diferente e históricamente determinada.

---

45 Ibid., pág. 455 [409].

46 Ibid., pág. 481 [439-40].

47 Ibid., pág. 474 y ss. [431 y ss].

48 Ibid., págs. 457, 486 [411-12, 445].

49 Ibid., pág. 464 [419-20].

50 Ibid., pág. 458 y ss. [412 y ss.]

51 Ibid., pág. 470 [427].

52 Ibid., págs. 470-75 [427-32].

53 Ibid., págs. 476 [433-34].

54 Ibid., pág. 486 [444].

55 Ibid., págs. 486-87 [444-45].

Como señala Marx, el principio de reducir el tiempo de trabajo necesario para producir mercancías fue formulado consciente y tempranamente en el período de la manufactura<sup>56</sup>. Como principio permanente de la producción, la reducción del tiempo de trabajo necesario —esto es, la productividad incrementada— se efectuó histórica y esencialmente por primera vez al desglosar el proceso de trabajo en sus partes constituyentes, más que al introducir la maquinaria. Cada operación parcial manufacturera resultante, según Marx, retiene el carácter de una labor artesanal y, por ende, permanece ligada a la fuerza, habilidad, rapidez y seguridad de los trabajadores<sup>57</sup>. Por un lado, entonces, el proceso de producción permanece ligado al trabajo humano individual; por el otro, se vuelve más eficaz a medida que este trabajo individual deviene más parcial. El resultado, según Marx, es la creación de una peculiar "máquina" específicamente característica del período manufacturero: particularmente, el colectivo obrero, formado por la combinación de un número de obreros individuales especializados<sup>58</sup>. Los obreros individuales se convierten en órganos de este conjunto<sup>59</sup>.

Como se daba en el caso de la cooperación simple, el conjunto —que, en la manufactura, es el organismo trabajador colectivo— constituye una forma de existencia del capital. El poder productivo de la dimensión de valor de uso del trabajo, que aquí resulta de la combinación de diversos tipos de trabajo —en otras palabras, el gran aumento en la productividad efectuado por la división pormenorizada del trabajo— es el poder productivo del capital<sup>60</sup>. En la manufactura, la oposición entre trabajadores y capital, como oposición entre partes individuales fragmentadas y un conjunto que es directamente social, llega a estar encarnada en la forma material de la propia producción. Marx no deja duda alguna de que considera la subsunción de los individuos al colectivo en la manufactura como algo extremadamente negativo. Lejos de formar parte de, o de efectuar, una clase de progreso lineal y general, el creciente poder productivo del conjunto es constituido a expensas del poder productivo del individuo. Está basado en un proceso que "mutila al trabajador, lo convierte en una aberración"<sup>61</sup>. Con la manufactura, el "individuo mismo es dividido, transformado en mecanismo automático impulsor de un trabajo parcial"<sup>62</sup>. Más aún, esta división del trabajo expresa un desarrollo más general, enraizado en la forma mercancía, que transforma todos los ámbitos de la vida y sienta las bases para el tipo de especialización que desarrolla una facultad en la gente a expensas de todas las demás<sup>63</sup>. La crítica de Marx, como ya debería quedar claro, no consiste únicamente en que la manufactura "desarrolla la fuerza productiva social del trabajo para el capitalista, en vez de hacerlo para el obrero —una crítica de la propiedad que podría permanecer extrínseca al propio proceso de trabajo—, sino que la desarrolla mediante la mutilación del obrero individual"<sup>64</sup>.

La manufactura, entonces, tiene la forma de un mecanismo productivo cuyas partes componentes son seres humanos<sup>65</sup>. Representa un modo directamente social de producir en el sentido de que el trabajador puede trabajar sólo como parte del conjunto. Si la necesidad para los trabajadores de vender su fuerza de trabajo se fundaba inicialmente en su carencia de propiedad, en el hecho de la no posesión de los medios de producción de mercancías, ahora se

---

56 Ibid., pág. 467 [423].

57 Ibid., págs. 457-58 [411-12].

58 Ibid., pág. 468 [424].

59 Ibid., pág. 469 [425].

60 Ibid., pág. 481 [438-39].

61 Ibid., págs. 481, 483 [438-39, 441].

62 Ibid., pág. 481 [439].

63 Ibid., pág. 474 [431].

64 Ibid., pág. 486 [444].

65 Ibid., pág. 457 [411-12].

fundamenta en la naturaleza técnica del propio proceso de trabajo. Según Marx, esta naturaleza "técnica" es intrínsecamente capitalista<sup>66</sup>.

La forma concreta de este proceso de trabajo, como se ha señalado, es fundamentada por Marx en la economía de tiempo<sup>67</sup>. Analizando la manufactura, continúa tratando al valor como una categoría estructurante de la organización de la producción (lo que ya empezó a realizar al tratar la cooperación), indicando una vez más que no la contempla únicamente como una categoría del mercado. Según Marx, la regla de que el tiempo de trabajo invertido en la mercancía no debería exceder el tiempo de trabajo socialmente necesario no es simplemente reforzada extrínsecamente por la acción de la competencia, en la manufactura se ha convertido en "una ley técnica del proceso de producción mismo"<sup>68</sup>. Entonces, en este punto de su presentación, Marx muestra retrospectivamente que la determinación de la magnitud del valor, con la que comenzaba su investigación categorial del capitalismo, es una determinación esencial del modo de producción, tanto como del modo de distribución. La organización resultante del modo de producción —basada en el uso más eficaz posible del trabajo humano empleado en tareas cada vez más especializadas y fragmentadas— es despótica y jerárquica<sup>69</sup>.

El valor, pues, es un principio estructurante de *ambas* clases de división del trabajo en la sociedad capitalista. Estructura no sólo la división social del trabajo en la sociedad, según Marx, sino también la división del trabajo en el taller: "La norma que se cumplía planificadamente y *a priori* en el caso de la división del trabajo dentro del taller opera, cuando se trata de la división del trabajo dentro de la sociedad, sólo *aposteriori* como necesidad natural intrínseca (...) que sólo es perceptible en el cambio barométrico de los precios del mercado"<sup>70</sup>. Adviértase que Marx no considera la estructura planificada del taller como un aspecto "positivo" o "no capitalista" de la sociedad moderna opuesto a una no planificada anarquía del mercado. Concibe, precisamente, esta estructura del proceso de trabajo como despótica —el despotismo de la colectividad, estructurado por consideraciones sobre la productividad y la eficiencia, realizado en detrimento de los individuos. Más que criticar el ámbito de la distribución en el capitalismo desde el punto de vista de la producción, Marx analiza ambos como interrelacionados: "la anarquía de la división social del trabajo y el despotismo de la división manufacturera del trabajo se condicionan mutuamente en la sociedad del modo de producción capitalista.."<sup>71</sup>.

Queda claro que Marx está criticando la estructura planificada de la producción y el modo de distribución mediado por el mercado en el capitalismo. Enraíza a ambos en la forma mercancía, al haberla desplegado en la forma de capital y, por tanto, caracteriza al capitalismo en términos de los dos polos de una oposición entre el individuo atomizado, aparentemente descontextualizado, y el conjunto colectivo, en el que los individuos funcionan como meros engranajes. (En otro nivel, esta oposición es también la del trabajo privado y el directamente social que discutí al principio del Capítulo 2.) Su noción de la superación del capitalismo, por lo tanto, no puede ser entendida únicamente en términos de superación del mercado o en términos de extensión a toda la sociedad del orden planificado que prevalece en el taller. Marx describe este orden en términos del completo sojuzgamiento del trabajador al capital (entendido no en términos de propiedad privada, sino como una organización del trabajo que incrementa su poder productivo)<sup>72</sup>. En su lugar, su análisis implica que la superación del capitalismo requeriría superar *tanto* el despotismo "planificado", organizado y burocrático

---

66 Ibid., pág. 482 [439-40].

67 Ibid., pág. 464 [419].

68 Ibid., pág. 465 [421].

69 Ibid., págs. 476, 481 [433, 439].

70 Ibid., pág. 476 [433].

71 Ibid., pág. 476 [434].

72 Ibid., pág. 477 [434].

generado en la esfera de la producción, como la anarquía de la esfera de la distribución, por la cual al primero se le otorga una primacía esencial<sup>73</sup>.

No obstante, en esta fase de la exposición de Marx las condiciones de esta posibilidad aún no son evidentes. La manufactura es un tipo de "estado intermedio" en la presentación de Marx del proceso capitalista de producción. Entender su carácter "intermedio" ilumina la idea estratégica de su presentación y las implicaciones de sus categorías iniciales para su comprensión del capital y la posibilidad de su superación. Por un lado, como hemos visto, en la manufactura el carácter capitalista de la producción ya no es extrínseco al proceso de trabajo —por ende, ya no se puede concebir la abolición del capital en términos únicamente de la abolición de la propiedad privada, como era posible en el caso de la cooperación simple. Los comentarios críticos de Marx sobre la división pormenorizada del trabajo suponen claramente que su concepción de la emancipación incluye la superación histórica del proceso de trabajo que ha sido moldeado por el capital. Por otro lado, sin embargo, la posibilidad de que este proceso de trabajo pueda ser superado aún no ha aparecido en esta fase de su presentación. A pesar de las diferencias entre la manufactura y la cooperación simple, comparten una característica común: el conjunto alienado (el capital) es mayor que la suma de sus partes, aunque sigue estando constituido por los productores inmediatos.

Para aclarar este punto, permítaseme plantear el siguiente marco hipotético, que acentúa el carácter histórico de la posible negación del capitalismo y es relevante para reconsiderar "el socialismo realmente existente": se intenta crear una sociedad socialista sobre la base de la forma de la producción que caracteriza la manufactura. No sólo se abole la propiedad privada capitalista, sino que el valor es sustituido por la riqueza material como forma de la riqueza social. El objetivo del incremento de la productividad ya no es el aumento del gasto de tiempo de plus-trabajo, sino, más bien, producir un mayor grado de riqueza material para satisfacer las necesidades. En cualquier caso, tal cambio en el objetivo de la producción no implica una transformación fundamental en el proceso de trabajo. Hemos visto que el valor, según Marx, está basado en el gasto inmediato de tiempo de trabajo humano. No obstante, en esta fase del desarrollo del capitalismo, la productividad y, por ende, la producción de riqueza material, también están esencialmente basadas en el trabajo humano inmediato, que resulta más eficaz por la pormenorizada división del trabajo. En otras palabras, la fuerza productiva primaria es la organización del propio trabajo humano. En tal situación, la producción sigue estando necesariamente basada en el trabajo humano inmediato, independientemente de si el objetivo del incremento de la productividad es un incremento del plusvalor o un incremento de la riqueza material.

Mientras el trabajo humano siga siendo la fuerza productiva esencial de la riqueza material, entonces, la producción con el propósito de crear riqueza material con un alto nivel de productividad implica necesariamente el *mismo* tipo del proceso de trabajo que cuando el objetivo de la producción es un aumento en el plusvalor. La distinción entre estas dos clases de riqueza tiene poca relevancia aquí. En ambos casos, el proceso de trabajo está basado en la división pormenorizada del trabajo como se desarrollaba en la manufactura capitalista. En tal situación, sólo se puede abolir la naturaleza fragmentada, repetitiva, unilateral del trabajo, reduciendo considerablemente el nivel de productividad y, por ende, de la riqueza social general. Aunque el análisis de Marx no afirma el proceso de trabajo en el capitalismo,

---

73 El análisis de Marx de la estructuración de la producción y la trayectoria del desarrollo capitalista por la forma mercancía permite la posibilidad de que tal estructuración pudiera darse en ausencia del mercado. Así pues, dentro de tal marco teórico, la preponderancia en el siglo XX de un modo de regulación organizado y burocrático en áreas anteriormente reguladas por el mercado no debería ser entendida como un desarrollo dentro del capitalismo que apuntase más allá del mismo. Más bien, puede ser aprehendida como una extensión de las instituciones a gran escala asociadas al capital a expensas de la esfera burguesa de distribución, como un cambio en el modo en que la ley del valor prevalece históricamente.



ciertamente no implica una crítica romántica de este proceso de trabajo, referida a una supuesta "totalidad" precapitalista: una que, si se efectuase, sería desastrosa social y económicamente. En cualquier caso, en esta fase de la presentación de Marx, aún no se presentan las condiciones para una posible superación histórica del proceso de trabajo en el que la división pormenorizada del mismo pudiera ser abolida al tiempo que se mantuviera un alto nivel de productividad.

Ha quedado claro que un objetivo central del análisis categorial de Marx es, precisamente, determinar la emergente posibilidad para una superación semejante del proceso de trabajo capitalista. Esta posibilidad está implicada en las categorías del análisis de Marx pero, como he sostenido, éstas deberían ser comprendidas como categorías de un capitalismo plenamente desarrollado. Sólo desde ese punto de vista se puede entender el carácter "intermedio" de la manufactura en la presentación de Marx. Aunque el proceso de trabajo de la manufactura queda modelado por el capital, el citado escenario hipotético demuestra que la diferencia entre valor y riqueza material, tan importante para el análisis categorial de Marx del capitalismo desarrollado, aún no es prácticamente relevante para la forma de la producción. En otras palabras, aunque el proceso de trabajo de la manufactura está modelado por el proceso de valorización, no es — contemplado desde el punto de vista de la producción capitalista plenamente desarrollada— la materialización plenamente adecuada del proceso de valorización y, por tanto, no expresa plenamente la especificidad y naturaleza contradictoria del impulso del capital hacia una productividad incrementada.

He señalado que, considerado en términos de las determinaciones iniciales del proceso de trabajo, el trabajo funciona como una fuerza productiva activa que transforma la materia en orden a producir riqueza material. No obstante, sirve como la "auténtica" materia prima, como el objeto del proceso de valorización. En el análisis de Marx, esta inversión es real más que metafórica y se da en todos los tipos de producción capitalista. En cualquier caso, no se materializa plenamente en la manufactura. Aunque el trabajo se ha fragmentado en la manufactura y sólo puede existir como parte del conjunto (esto es, los trabajadores se han convertido en partes del aparato productivo), los trabajadores siguen utilizando las herramientas y no al contrario. La manufactura es esencialmente una clase compleja de artesanía, en la que el trabajo de cada trabajador ya no es el de un artesano sino, más bien, un aspecto especializado de dicho trabajo. El trabajo del trabajador colectivo tiene el carácter del de un "super-artesano". La forma del proceso de trabajo es tal que el trabajo humano inmediato —si bien sólo en una forma colectiva— parece seguir siendo el principio creativo y activo del proceso de trabajo, más que su objeto.

En otras palabras, en el análisis categorial de Marx, cuando la fuerza productiva primaria empleada para incrementar la productividad es la propia organización del trabajo humano, el proceso de trabajo no expresa aún la función específica del trabajo humano inmediato en el capitalismo como fuente del tiempo de trabajo objetivado. Del mismo modo, el poder productivo de la dimensión de valor de uso del trabajo —del conocimiento y experiencia socialmente generales— no se expresa aún de modo tal que potencialmente pudiera llegar a ser independiente del trabajo humano inmediato. Por consiguiente, la naturaleza dual del capital, en esta fase de la exposición, no queda todavía clara, y aún no se ha desplegado la contradicción *dentro* de la producción capitalista. Así pues, en esta fase de la exposición de Marx, el proceso capitalista de producción no encarna todavía la posibilidad de su propia negación.

No obstante, su exposición ha empezado a señalar lo que esta posibilidad podría suponer. De acuerdo con el análisis categorial de Marx, el proceso de trabajo encarnaría la contradicción central del capital cuando la totalidad social alienada, que es mayor que la suma de sus partes, ya no pudiera ser entendida únicamente en términos de los individuos inmediatamente involucrados en su constitución, y cuando la superación del capital ya no pudiera ser entendida

en términos de la reapropiación, por parte de los trabajadores, de aquello que constituían. Llegados a ese punto, la distinción que Marx traza entre valor y riqueza material podría ser relevante. La manufactura preparó el terreno históricamente para tal forma del proceso de trabajo: la producción con maquinaria a gran escala<sup>74</sup>.

### La industria a gran escala

Según Marx, es con el desarrollo de la producción industrial a gran escala cuando el capital se realiza plenamente. Analiza este modo de producción como la materialización adecuada del proceso de valorización, como la encarnación del carácter dual de las formas sociales subyacentes del capitalismo y, por tanto, como la expresión adecuada de la naturaleza específica y contradictoria del impulso del capital hacia niveles cada vez mayores de productividad. Esto implica, a la inversa, que la plena relevancia de la concepción de Marx del carácter dual de la producción en el capitalismo aparece sólo con su análisis de la producción industrial.

Para esclarecer este aspecto de la investigación de Marx, consideraré a continuación brevemente su propósito argumentativo. Hemos visto que Marx, en su tratamiento de la manufactura, es muy crítico con el proceso de trabajo que surge con el desarrollo de la sociedad capitalista. Lo describe como intrínsecamente capitalista y trata de aprehender sus rasgos determinados como intrínsecamente modelados por el capital. Sin embargo, en este punto de la presentación, esta caracterización aún no ha sido fundamentada convincentemente. La forma valor del excedente social puede, de hecho, generar un impulso permanente hacia una productividad creciente, pero aún no se puede distinguir entre un proceso de trabajo para el cual el objetivo sea la riqueza material y otro para el cual lo sea el valor. Por tanto, aún no se puede discernir plenamente que la producción *no* sea un proceso técnico utilizado por una clase de apropiadores privados en su propio beneficio y que pudiese ser usado por los trabajadores en su interés. Si fuera éste el caso, el carácter negativo del trabajo en el capitalismo descrito por Marx sería simplemente la consecuencia necesaria de un elevado nivel de productividad: un precio desafortunado, pero inevitable, que hay que pagar por un elevado nivel de riqueza social general, independientemente de cómo se distribuya dicha riqueza. No obstante, como pronto veremos, Marx, al investigar la industria a gran escala, se propone poner en duda la supuestamente necesaria relación entre elevados niveles de productividad y el trabajo vacío, fragmentado. Trata de demostrar que la forma del proceso de trabajo industrial no puede ser aprehendida adecuadamente en términos técnicos, en términos únicamente de los requisitos de elevados niveles de productividad, sino que *puede* ser dilucidada socialmente, en referencia a la dualidad de las formas sociales esenciales del capitalismo.

Marx empieza su investigación de la industria a gran escala examinándola primero en términos de la producción de riqueza material, esto es, en términos de la dimensión del valor de uso del trabajo en el capitalismo. Al extender su análisis del desarrollo histórico en el capitalismo del carácter social del trabajo concreto (que había comenzado en su investigación sobre la cooperación y la manufactura), muestra que la producción de riqueza material es sólo un aspecto del desarrollado proceso de trabajo capitalista. Lo que caracteriza la dimensión de valor de uso del trabajo en la producción industrial, según Marx, es que está constituido de tal manera que resulta cada vez más independiente del trabajo de los productores inmediatos. Brevemente sigue el curso de este desarrollo histórico en términos del desarrollo de la producción mecanizada, arrancando desde el punto de partida de la revolución industrial del siglo XVIII: la sustitución del trabajador, que maneja una única herramienta, por

---

74 Marx, K., *Capital*, vol. 1, págs. 458, 461, 489-91 [411-12, 417-18, 445-49].

unamáquina-herramienta<sup>75</sup>. (Esta última es un mecanismo que funciona con varias herramientas similares, la cantidad de herramientas que pone simultáneamente en marcha es independiente de las limitaciones orgánicas que limitan el empleo de herramientas por el artesano.<sup>76</sup>) Marx describe entonces el desarrollo de mecanismos motrices (por ejemplo, la máquina de vapor) que, al igual que la máquina-herramienta, existen de manera independiente, liberados de los límites de la fuerza humana y, a diferencia de la energía acuífera o animal, están totalmente bajo el control humano<sup>77</sup>. El desarrollo de tales mecanismos motrices permite, a su vez, el desarrollo de un sistema mecánico: una especie de "división del trabajo" entre máquinas modelado sobre la división del trabajo en la manufactura<sup>78</sup>. Según Marx, esta última ha de adaptarse al trabajador y es, en este sentido, "subjetiva", pero la primera es "objetiva": el proceso de producción es analizado en sus elementos constituyentes con la ayuda de las ciencias naturales y sin tener en consideración principios anteriores, "centrados en el trabajador", de la división del trabajo<sup>79</sup>. Una etapa ulterior en este proceso histórico de superación de la centralidad del trabajo humano directo en el proceso de trabajo es la producción de máquinas por máquinas, el cual ofrece la "fundamentación técnica adecuada" de la industria a gran escala<sup>80</sup>. Estos desarrollos dan como resultado un sistema de maquinaria descrito por Marx como un vasto autómatas dirigido por un primer motor que se mueve a sí mismo<sup>81</sup>. (Más adelante tendré ocasión de discutir los paralelismos entre esta descripción y la descripción anterior del capital de Marx.) Resume el desarrollo de la producción basada en la maquinaria de este modo:

En cuanto maquinaria, el medio de trabajo cobra un modo material de existencia que implica el reemplazo de la fuerza humana por las fuerzas naturales, y de la rutina de origen empírico por la aplicación consciente de las ciencias naturales. En la manufactura, la organización del proceso social de trabajo es puramente subjetiva, combinación de obreros parciales; en el sistema de máquinas, la gran industria posee un organismo de producción totalmente objetivo al cual el obrero encuentra como condición de producción material, preexistente a él y acabada<sup>82</sup>.

Cuando Marx describe el desarrollo de la industria a gran escala en términos de sustitución de la fuerza humana por fuerzas naturales, se refiere no sólo al aprovechamiento de fuerzas naturales como el vapor o el agua, sino también al desarrollo de fuerzas productivas socialmente generales. Así pues, caracteriza como "fuerzas naturales del trabajo social" a las fuerzas productivas resultantes de la cooperación y de la división del trabajo, señalando que —al igual que fuerzas naturales como el vapor y el agua— no cuestan nada<sup>83</sup>. En este sentido, observa que también la ciencia es una fuerza natural: una vez descubierto un principio científico, no cuesta nada<sup>84</sup>. Por último, al discutir los medios objetivados de producción, Marx afirma que, aparte de los costes de depreciación y de las sustancias auxiliares consumidas (petróleo, carbón, etc.), las máquinas y herramientas hacen su trabajo por nada. Cuanto mayor

---

75 Ibid., pág. 494 [453].

76 Ibid., págs. 494-97 [453-57].

77 Ibid., págs. 498-99 [457-58].

78 Ibid., pág. 501 [461].

79 Ibid., págs. 501, 508 [461, 469-70].

80 Ibid., pág. 467 [421].

81 Ibid., pág. 463 [418].

82 Ibid., pág. 508 [469-70].

83 Ibid.

84 Ibid. La primera parte de esta frase ("Wie mit den Naturkräften verhält es sich mit der Wissenschaft.") no aparece en la traducción inglesa. Puede encontrarse en *Das Kapital*, vol. 1, *Marx-Engels Werke*, vol. 23 (Berlín, 1962), pág. 407.

sea la eficacia productiva de la máquina comparada con la de la herramienta, mayor será el alcance de su servicio gratuito<sup>85</sup>. Relaciona esta eficacia productiva con la acumulación de trabajo pasado y conocimientos productivos, describiendo la industria a gran escala como una clase de producción en la que "el hombre aprende a hacer que opere en gran escala y *gratuitamente*, al igual que una fuerza natural, el producto de su *trabajo pretérito*, ya objetivado"<sup>86</sup>.

Adviértase que lo que Marx refiere aquí como "fuerzas naturales" que sustituyen la fuerza humana y las capacidades tradicionales en una producción mecanizada son, precisamente, esos poderes socialmente generales en los términos en los que previamente había formulado el carácter social del trabajo concreto —específicamente, "el estadio de desarrollo en que se hallan la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas, la coordinación social del proceso de producción [y] la escala y la eficacia de los medios de producción"<sup>87</sup>. Así pues, un aspecto del desarrollo de la industria a gran escala supone la constitución histórica de capacidades socialmente generales y modos de conocimiento científico, técnico y organizacional que no están en función de, y que no pueden reducirse a, la fuerza, conocimiento y experiencia de los trabajadores, sino que implican también la acumulación permanente del trabajo y la experiencia pasados, socialmente generales. Este aspecto, históricamente constituido, de la dimensión de valor de uso del trabajo en el capitalismo es como una "fuerza natural" en tanto que es independiente del trabajo directo, no cuesta nada y cada vez más sustituye al esfuerzo humano como factor social central en la transformación de la materia, en el "metabolismo" social de la humanidad con la naturaleza que es una condición necesaria de la vida social. Así pues, con el desarrollo de la industria a gran escala, la incorporación en la producción de estas "gigantescas fuerzas naturales"<sup>88</sup> —esto es, la habilidad adquirida para explotar los poderes de la naturaleza y objetivar y usar el pasado— sustituyen de manera creciente al trabajo humano inmediato como la primera fuente de riqueza material. La producción de la riqueza material está, cada vez más, en función de la objetivación del tiempo histórico.

Este desarrollo histórico del carácter social del trabajo concreto distingue fundamentalmente a la industria a gran escala de la manufactura. No sólo eleva enormemente la productividad del trabajo, sino que lo hace hasta el punto de convertir la producción de riqueza material en esencialmente independiente del gasto inmediato de tiempo de trabajo humano. También socava la necesidad técnica de la división del trabajo característica de la manufactura, tanto dentro del taller como para toda la sociedad<sup>89</sup>. En otras palabras, este desarrollo histórico apunta implícitamente a la posibilidad de una organización diferente del trabajo social.

No obstante, esta posibilidad no se materializa en la industria a gran escala. De hecho, la auténtica estructura de la producción industrial es muy diferente de la posibilidad implicada en una consideración abstracta únicamente del desarrollo de la dimensión de valor de uso del trabajo. Según Marx, aunque las fuerzas productivas de la sociedad están altamente desarrolladas con la industria capitalista a gran escala, el modo en que dichas fuerzas están constituidas históricamente no libera a los trabajadores del trabajo parcial y repetitivo. Por el contrario, les subsume en la producción y les convierte en engranajes de un aparato productivo, partes de máquinas especializadas<sup>90</sup>. Describe el modo de producir resultante como una producción que implica un trabajo aún más fragmentado y especializado que en el caso de la

---

85 Marx, K., *Capital*, vol. 1, pág. 510 [472].

86 Ibid. (Subrayado añadido)

87 Ibid., pág. 130 [49].

88 Ibid., pág. 509 [471].

89 Ibid., págs. 545-47, 614-16 [512-15, 589-90].

90 Ibid., pág. 547 [515].

manufactura<sup>91</sup>. El trabajo en la fábrica, señala, "reprime el juego multilateral de los músculos y confisca toda actividad libre, física e intelectual del obrero"<sup>92</sup>. En general, la forma verdadera de la producción con máquinas tiene consecuencias extremadamente negativas: el trabajo está aún más fragmentado, las mujeres y los niños son empleados en trabajos repetitivos y poco remunerados, el nivel intelectual del trabajo desciende y, o bien la jornada de trabajo se alarga, o bien la intensidad del trabajo se incrementa<sup>93</sup>. Más aún, estos efectos negativos no se restringen al espacio de la producción inmediata: este modo de producción socava la seguridad de los trabajadores y supone la creación de una población obrera de usar y tirar que es mantenida en reserva por las exigencias de la explotación capitalista<sup>94</sup>. Ello afecta desfavorablemente a la salud, al nivel general de las capacidades intelectuales y sensibilidades morales y a la vida familiar de la población obrera<sup>95</sup>. Marx resume los efectos negativos de la industria a gran escala sobre los trabajadores, sobre la naturaleza del trabajo y sobre la división social del mismo, contrastando el potencial encarnado en la producción con máquinas con sus verdaderas consecuencias:

Por lo tanto, como *considerada en sí* la maquinaria abrevia el tiempo de trabajo, mientras que utilizada por los capitalistas lo prolonga (...) en sí facilita el trabajo, pero empleada por los capitalistas aumenta su intensidad (...) en sí es una victoria del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza, pero empleada por los capitalistas impone al hombre el yugo de las fuerzas naturales (...) en sí aumenta la riqueza del productor, pero cuando la emplean los capitalistas lo pauperiza.<sup>96</sup>

Así pues, en la producción industrial capitalista, las fuerzas productivas de la sociedad se desarrollan de un modo tal que dominan a las personas y son perjudiciales para su desarrollo: un modo muy diferente del concebible cuando se considera únicamente el desarrollo de la dimensión de valor de uso del trabajo. En lugar de llevar a la abolición de la división fragmentaria del trabajo, característica de la manufactura, el verdadero desarrollo del carácter social del trabajo concreto es tal que "la forma capitalista de la gran industria reproduce de manera aún más monstruosa esa división del trabajo: en la fábrica propiamente dicha (...) [y] en todos los demás lugares"<sup>97</sup>.

Esta "monstruosa" división del trabajo es un punto central del análisis de Marx. Por un lado, su investigación del desarrollo de la dimensión de valor de uso del trabajo, y el contraste que plantea entre su forma potencial y la verdadera, indican claramente que la división del trabajo

---

91 Ibid., pág. 614 [589].

92 Ibid., pág. 548 [515-16].

93 Ibid., págs. 517-23, 533 [480-87, 498].

94 Ibid., págs. 557-68, 580-88, 618 [524-37, 550-59, 593].

95 Ibid., págs. 517-26, 619-21 [480-90, 593-96]. Aunque Marx describe detenidamente los "terribles y repugnante" efectos de la "disolución incluso de los antiguos vínculos familiares" dentro del sistema capitalista sobre la población obrera en la primera mitad del siglo XIX (pág. 620 [595]), no contempla dichos lazos como un modelo de relaciones humanas íntimas que debiera ser restablecido. Tampoco, por supuesto, contempla que la entrada de grandes cantidades de mujeres y niños en procesos de producción estructurados por el trabajo alienado sea, en y por sí misma, un desarrollo positivo, progresista o beneficioso. Más bien, coherente con su análisis del carácter dual del capitalismo, lo contempla como un desarrollo que es negativo pero que, no obstante, origina condiciones que podrían permitir una posible futura "forma superior de familia y de la relación entre ambos sexos" (pág. 621 [596]). La aproximación desarrollada en este libro podría, en mi opinión, servir como fructífero punto de partida para investigar la naturaleza históricamente cambiante en la sociedad capitalista de la estructuración de la familia, el trabajo y su interrelación (así como sus implicaciones para la estructuración de género). Tal aproximación podría considerar dichos temas en términos del desarrollo del tipo cuasi-objetivo de mediación constituido por el trabajo.

96 Ibid., págs. 568-69 [537-38].

97 Ibid., pág. 614 [589].

en la industria a gran escala, a diferencia de aquella de la manufactura, no es una necesidad técnica resultante del aumento de la productividad. Por esta razón, critica duramente como "apologetas económicos" a aquellos que —entendiendo la producción industrial en términos puramente técnicos, y por tanto incapaces de distinguir entre "la aplicación capitalista de la maquinaria" y "la propia maquinaria"— no pueden concebir otra utilización de la maquinaria que no sea la capitalista, y que, por tanto, desprecian a todos los críticos del sistema capitalista de producción industrial como enemigos del progreso técnico<sup>98</sup>. Por otro lado, a pesar de que emplee términos como "utilización" y "aplicación" capitalistas de la maquinaria, Marx no considera como extrínseca la relación entre capitalismo y producción industrial. Lo que convierte en capitalista a la industria a gran escala no es únicamente la propiedad privada, sino que, más bien, como elaboraré más tarde, la producción industrial es intrínsecamente capitalista en tanto que es un proceso de valorización, al tiempo que un proceso de trabajo<sup>99</sup>. Su objetivo definitivo no es la riqueza material, sino el plusvalor. Según Marx, aunque esta dualidad también es característica de tipos anteriores de producción capitalista sólo con la industria a gran escala las diferencias entre valor y riqueza material, trabajo abstracto y trabajo concreto, se hacen significativas y llegan a constituir la forma del propio proceso de trabajo. Así pues, el objetivo del análisis de Marx de la producción industrial es mostrar cómo la división del trabajo característica de la producción industrial a gran escala ni se fundamenta en la necesidad técnica, ni resulta contingente, sino que constituye una expresión de su carácter intrínsecamente capitalista. Es decir, un propósito básico de su teoría crítica categorial consiste en aprehender el modo capitalista de producción industrial en términos sociales —en términos de su análisis de las clases de mediación social que estructuran el capitalismo— y, por lo tanto, articular la disparidad entre las posibilidades sugeridas por el desarrollo de la dimensión de valor de uso del trabajo en el capitalismo y el verdadero desarrollo histórico de las fuerzas productivas.

Antes de proceder, debería advertirse que, desde el punto de vista de tal análisis social de la producción, los enfoques que aprehenden la producción industrial capitalista únicamente en términos técnicos son iguales a los que entienden el trabajo en el capitalismo sólo en términos de interacciones de las personas con la naturaleza. En ambos casos, la dimensión concreta no es entendida como la forma materializada de la mediación social. En su lugar, el modo fetichizado de aparición de la mediación social es tomado en sentido literal. Este es el caso de aquellas críticas de la producción capitalista que se centran exclusivamente en la propiedad privada y el mercado, así como de las teorías que tratan el desarrollo industrial como un proceso de "modernización" sin reconocer la categoría social del capital.

Ahora me centraré en la relación entre la concepción de Marx de las formas sociales básicas que caracterizan al capitalismo y su análisis de la industria a gran escala. Al seguir el despliegue de las categorías de Marx, vimos que su determinación temporal de la magnitud del valor adquiere plena relevancia sólo cuando se introduce la categoría de plusvalor relativo. De modo similar, es sólo cuando analiza la industria a gran escala cuando queda clara la plena significación de su determinación del valor como objetivación del trabajo humano (abstracto). Como se ha señalado, dado que el objetivo de la producción capitalista es el plusvalor, esto da origen a un incesante impulso hacia un incremento de la producción, que lleva eventualmente a la sustitución del trabajo humano inmediato por los poderes productivos del conocimiento, socialmente general, como fuente social primaria de riqueza material. Al mismo tiempo —y esto es crucial— la producción capitalista está, y sigue estando, basada en el gasto de tiempo de trabajo humano, precisamente, porque su objetivo es el plusvalor. Marx capta la producción

---

98 Ibid., págs. 568-69 [537-38].

99 Marx, K., *Results of the Immediate Process of Production*, trad. Rodney Livingstone, en *Capital*, vol. 1, págs. 983, 1024 [12, 59-60]; *Capital*, vol. 1, pág. 645 [618].

industrial capitalista en términos de esta dualidad: como proceso de creación de riqueza material, ya no depende necesariamente del trabajo humano directo; no obstante, como proceso de valorización, permanece necesariamente basada en tal trabajo. La industria a gran escala es definida por la aparición de capacidades productivas que ya no están en función del trabajo humano inmediato con todo, esto se da en el contexto de la continua importancia de tal trabajo. Con el desarrollo de este modo de producción, el trabajo vivo deja paulatinamente de ser la fuerza productiva activa y reguladora. Hemos visto que, desde el punto de vista del análisis de Marx del proceso de valorización, el trabajo humano directo es relevante como fuente del valor, al margen de su especificidad cualitativa y del nivel de productividad. El objetivo del gasto de trabajo es la objetivación del propio tiempo de trabajo. Es, precisamente, cuando la producción de riqueza material deja de depender del trabajo humano directo, aunque tal trabajo siga siendo intrínseco al proceso de producción, cuando esta función del trabajo humano como mera fuente del tiempo de trabajo objetivado llega a expresarse en la forma del propio proceso de trabajo:

Un rasgo común de toda la producción capitalista, en tanto no se trata sólo de proceso de trabajo, sino a la vez de proceso de valorización del capital, es que no es el obrero quien emplea a la condición de trabajo, sino a la inversa, la condición de trabajo al obrero. Pero sólo con la maquinaria ese trastocamiento adquiere una realidad técnicamente tangible (...) el medio de trabajo se enfrenta al obrero, durante el proceso mismo de trabajo, como capital, como trabajo inanimado que domina y succiona la fuerza de trabajo viva<sup>100</sup>.

Así pues, Marx contempla la producción industrial como la materialización adecuada del proceso de valorización: un proceso en el que la riqueza material es producida como un medio de generar plusvalor más que como el objetivo último de la producción. Por lo tanto, un proceso en el que el trabajo vivo sirve de objeto de la producción y de fuente del valor. En este sentido, la función última de las fuerzas productivas consiste en "absorber" tanta fuerza de trabajo vivo como sea posible. Este proceso se expresa materialmente en la industria a gran escala por la naturaleza fragmentada del trabajo y también —dado que las fuerzas productivas ya no están en función esencialmente del trabajo humano directo— por la creciente diferencia entre la relación de las fuerzas productivas objetivadas con la formación del valor y su relación con la formación de la riqueza material<sup>101</sup>. La máquina entra en el proceso de trabajo como un todo, originando grandes cantidades de riqueza material, pero entra en el proceso de valorización sólo en el sentido de que, o bien paulatinamente transmite a los productos el valor que hay invertido en su creación o bien cambia la proporción entre tiempo de plustrabajo y tiempo de trabajo necesario, reduciendo el tiempo de trabajo necesario para reproducir a los trabajadores<sup>102</sup>. Como se ha señalado, este análisis implica que, con la producción industrial, el crecimiento en riqueza material resultante de unos niveles de producción cada vez mayores supera de lejos al crecimiento en plusvalor: especialmente una vez que las propias máquinas son producidas por máquinas, lo que aumenta en gran medida la distancia entre su capacidad de creación de riqueza y la cantidad de tiempo de trabajo gastado en su construcción<sup>103</sup>.

Las crecientes disparidades efectuadas por el desarrollo de las fuerzas productivas, entre los incrementos en riqueza material y en plusvalor, es una expresión de las crecientes diferencias entre las capacidades productivas de la dimensión de valor de uso del trabajo y del trabajo vivo. Antes abordé brevemente la noción de Marx de la relación entre las clases de relaciones

---

100 Marx, K., *Capital*, vol. 1, pág. 548 [516].

101 Ibid., pág. 509 [471].

102 Ibid., págs. 492, 502 [451-52, 461].

103 Ibid., págs. 509-17 [470-78].

sociales que caracterizan al capitalismo y el desarrollo de unas capacidades productivas inmensamente poderosas, junto con las visiones del mundo y concepciones de la realidad relacionadas con dicho desarrollo. Lo que es importante para nuestra investigación en este punto es la forma determinada de este desarrollo. En el contexto de un modo de producción en el que el trabajo vivo sigue siendo esencial para la producción y la maquinaria es utilizada como un medio para incrementar el plusvalor, las capacidades productivas de la dimensión concreta del trabajo se constituyen en oposición al trabajo vivo como capacidades productivas del capital<sup>104</sup>:

La escisión entre las potencias intelectuales del proceso de producción y el trabajo manual, así como la transformación de las mismas en poderes del capital sobre el trabajo, se consuma, [...] en la gran industria, erigida sobre el fundamento de la maquinaria. La habilidad detallista del obrero mecánico individual, privado de contenido, desaparece como cosa accesoria e insignificante ante la ciencia, ante las descomunales fuerzas naturales y el trabajo masivo social que están corporificadas en el sistema fundado en las máquinas y que forman, con éste, el poder del "patrón" (master)"<sup>105</sup>.

Según Marx, el proceso capitalista de producción induce al desarrollo histórico de fuerzas productivas poderosas y socialmente generales. No obstante, este proceso de constitución histórica —que he descrito como acumulación de tiempo histórico— es efectuado como un proceso de alienación. Estas fuerzas nacieron históricamente como una forma alienada, como fuerzas del capital, del "patrón".

Ya discutí este proceso de alienación de la dimensión de valor de uso del trabajo al examinar el tratamiento que Marx daba a la cooperación y a la manufactura, lo que profundizaré en la investigación de sus fundamentos estructurales más abajo. Lo que es importante, llegados a este punto, es que, en la industria a gran escala, las fuerzas productivas sociales del trabajo concreto —a las que Marx se refiere como "capacidades de la especie" constituidas en una forma alienada como un "don gratuito" al capital— no sólo son mucho mayores que la suma de las fuerzas productivas de los productores inmediatos, sino que ya no están constituidas fundamentalmente por ellos. A diferencia de la manufactura, las fuerzas del conjunto social ya no expresan de manera alienada el conocimiento, habilidades y trabajo del colectivo obrero, sino, más bien, el conocimiento y capacidades colectivos acumulados de la humanidad, de la especie. Por tanto, como indica claramente el pasaje citado más arriba, con el desarrollo de la industria a gran escala, ya no se puede considerar que las fuerzas del capital sean las del colectivo obrero en formas alienadas, sino que se han convertido en mucho mayores que las de este último.

Otro aspecto de este desarrollo es un declive en las habilidades y capacidades de los individuos trabajadores, así como —y esto es crucial— del colectivo obrero. A medida que la producción de riqueza material está cada vez más en función del conocimiento científico, organizacional y técnico socialmente general, que de las habilidades, conocimientos y trabajos de los productores inmediatos, el trabajo combinado de los obreros deja de ser como el trabajo de un "super-artesano", como era el caso en la manufactura. La producción ya no es una especie de artesanía, basada en última instancia en el trabajo de los obreros. En cualquier caso, dado que las capacidades productivas socialmente generales son desarrolladas como aquellas del capital —por ende, dentro del marco de un sistema que presupone el gasto de tiempo de trabajo inmediato—, las fuerzas productivas objetivadas en la industria a gran escala no tienden, *en un nivel social total*, a reemplazar al trabajo humano directo en la producción. Más

---

104 Ibid., págs. 508-9, 544 y ss. [469-70, 511 y ss.].

105 Ibid., págs. 548-49 [516].



bien, son utilizadas para extraer niveles más altos de plusvalor de un trabajo que ha dejado de ser esencial para la producción de riqueza material y que, por tanto, pierde progresivamente su carácter de trabajo artesano cualificado o no importa que rasgo especializado.

Así pues, hay un antagonismo estructural entre las fuerzas productivas alienadas y el trabajo vivo, en el que las primeras se desarrollan más, mientras que el segundo se va vaciando y fragmentando paulatinamente: "Hasta el hecho de que el trabajo sea más fácil se convierte en medio de tortura, puesto que la máquina no libera del trabajo al obrero, sino de contenido a su trabajo"<sup>106</sup>. De este modo, la lógica de la producción industrial a gran escala supone un declive a largo plazo en la cualificación de los trabajadores<sup>107</sup>. Ya he señalado que, según Marx, la función del trabajo humano como fuente de valor en el proceso de valorización queda expresada materialmente en el proceso de trabajo industrial. Llegado este punto puedo añadir que, al hacerlo, el trabajo se va vaciando cada vez más, reduciéndose a poco más que el simple gasto de energía.

Esta relación antagonista, constituida socialmente, entre las fuerzas productivas objetivadas y el trabajo vivo moldea la forma del proceso industrial de producción. En el caso de la manufactura, las diferencias entre valor y riqueza material aún no son relevantes para la forma del proceso de trabajo. Esta forma, por lo tanto, puede ser explicada únicamente en términos de una marcha hacia un incremento de la producción. La forma del proceso de trabajo industrial, no obstante, no puede ser considerada sólo en esos términos. Su carácter antagonista y contradictorio, según Marx, surge de la tensión creciente entre las dos tendencias generadas por el carácter dual de la mediación social subyacente: la continua deriva hacia un incremento de la productividad y el gasto necesario de tiempo de trabajo inmediato. Esta tensión da como resultado el desarrollo de un sistema productivo que se enfrenta a los trabajadores como un sistema objetivo en el cual se ven incorporados como partes integrantes<sup>108</sup>:

En la manufactura (...) el trabajador se sirve de una herramienta; en la fábrica, sirve a la máquina. Allí parte de él el movimiento del medio de trabajo; aquí, es él quien tiene que seguir el movimiento de éste. En la manufactura los obreros son miembros de un mecanismo vivo. En la fábrica existe un mecanismo inanimado independiente de ellos, al que son incorporados como apéndices vivientes<sup>109</sup>.

Según Marx, con el desarrollo de la producción a gran escala, los trabajadores se han convertido en objetos de un proceso que, él mismo, ha devenido "sujeto". Se refiere a la fábrica como un autómata mecánico que es un sujeto, compuesto por varios órganos conscientes (los trabajadores) e inconscientes (los medios de producción), todos ellos subordinados a una

---

106 Ibid., pág. 548 [516].

107 Ibid., págs. 559-64 [526-32]. La tendencia a largo plazo de que decaiga la cualificación de los trabajadores en el capitalismo industrial ha sido investigada detalladamente por Harry Braverman en su estudio clásico *Labour and Monopoly Capitalism: The Degradation of Work in the Twentieth Century* (Nueva York y Londres, 1979). Braverman ha sido criticado por menospreciar la conciencia y luchas de los trabajadores al modificar y guiar el desarrollo del propio proceso de trabajo. No obstante, como ha señalado David Harvey, el análisis de Braverman, como el de Marx, se centra en la amplia trayectoria de la historia de la acumulación del capital y en si se puede hablar de cambios unidireccionales a largo plazo en el proceso de trabajo (*The Limits to Capital* [Chicago, 1982], págs. 106-19). Es decir, la cuestión es no sólo si los trabajadores son sujetos u objetos de la historia, ni siquiera si la lucha de clases modifica el desarrollo del proceso de trabajo, sino que sería más bien, en un mayor nivel de abstracción, si el capitalismo tiene una trayectoria histórica. Como he sostenido, tal trayectoria, que Marx trata de aprehender con su concepción de las formas sociales constitutivas del capitalismo, no puede ser explicada sólo en relación con las luchas de clases. Cuestiones afines son si tal trayectoria de desarrollo apunta hacia la posible superación del capitalismo y, más allá, si esta posibilidad implica la autorrealización del proletariado o, más bien, la abolición del trabajo proletario.

108 Marx, K., *Capital*, vol. 1, págs. 508, 517 [469-70, 480-81].

109 Ibid., pág. 548 [515].

fuerza motriz central<sup>110</sup>. En otras palabras, Marx describe la fábrica industrial en los mismos términos que previamente usó para describir al capital, implicando con ello que la primera debería ser abordada como la expresión física del segundo. Analizando así la industria a gran escala, Marx trata de entender en términos sociales un sistema caracterizado, por un lado, por enormes fuerzas productivas y, por el otro, por un trabajo humano inmediato fragmentado y vacío. Según Marx, la naturaleza del trabajo y de la división del trabajo en el capitalismo industrial no son consecuencias necesarias, aunque desafortunadas, de un método tecnológicamente avanzado de producción de riqueza. Son más bien la expresión de un proceso de trabajo moldeado por el proceso de valorización.

Aunque he mostrado que Marx relaciona el carácter antagonista de la producción industrial con los imperativos duales de la valorización, una explicación plena de cómo dichos imperativos duales se implementa —esto es, cómo la deriva hacia un incremento de la productividad en el capitalismo es tal que, a un nivel social total, el trabajo humano inmediato se mantiene como un elemento integral de la producción— excedería los límites de esta obra. Esto requeriría explicar cómo el valor opera en tanto que modo socialmente constituido de dominación abstracta aunque los actores no sean conscientes de su existencia. Tal explicación requeriría, a su vez, una dilucidación del análisis de Marx de la dialéctica entre la estructura y la acción y, por lo tanto, una investigación más profunda de la relación entre su nivel de análisis en el Volumen 1 y el Volumen 3 de *El Capital*<sup>111</sup>.

En cualquier caso, en mi anterior discusión de la dialéctica de la transformación y la reconstitución descubrí, si bien en un nivel lógicamente abstracto, una dimensión de tal explicación —a saber, las bases *estructurales* fundamentales para la permanente reconstitución de los imperativos duales de la valorización y, por consiguiente, para la forma antagonista que adopta la producción capitalista en el análisis de Marx. En este punto, volveré brevemente a una consideración de esta dialéctica que, como se ha señalado, está definitivamente enraizada en la determinación temporal de la magnitud del valor. Al examinar la interacción de las dos dimensiones de la forma mercancía, vimos que la productividad incrementada no aumenta la cantidad de valor producido en una hora de trabajo social sino que, más bien, redetermina esa hora históricamente. Por tanto, los tipos de necesidad asociados al valor son reconstituidos más que sustituidos. En otras palabras, la dialéctica entre las dos dimensiones del trabajo y del tiempo en el capitalismo es tal que el valor es reconstituido como un presente perpetuo, aunque sea trasladado históricamente en el tiempo. Esta reconstitución, como he sugerido, es la determinación más fundamental de la reproducción estructural de las relaciones de producción, esto es, de las formas sociales básicas que se mantienen como constitutivas del capitalismo, a pesar de las tremendas transformaciones características de dicha formación social.

Atendiendo al propio proceso de producción, es el gasto de tiempo de trabajo humano abstracto en la producción un aspecto de la clase de necesidad intrínseca al valor. Así pues, la reconstitución del marco del tiempo abstracto por el desarrollo de la productividad social del trabajo implica la reconstitución estructural de la necesidad de que este tiempo de trabajo sea consumido. En otras palabras, la dialéctica de la transformación y la reconstitución, enraizada en las formas estructurantes básicas del capitalismo es tal que el gasto de trabajo humano en el proceso inmediato de producción sigue siendo necesario al margen del grado de desarrollo de la productividad. Por consiguiente, aunque el desarrollo de la industria a gran escala supone el desarrollo histórico del carácter social del trabajo concreto de un modo tal que resulta independiente de los productores inmediatos, la producción basada en la objetivación del tiempo histórico no reemplaza simplemente la producción basada en el presente, esto es, en el gasto inmediato de tiempo de trabajo. En su lugar, este último es reconstituido continuamente

---

110 Ibid., págs. 544-45 [511-12].

111 Ibid., pág. 531n71 [496 n153].

como elemento esencial y necesario de la producción capitalista. Esta es la base estructural fundamental para la "constante reproducción o perpetuación del obrero [es la] (*conditio sine qua non* de la producción capitalista"<sup>112</sup>.

La reconstitución del valor y la redeterminación de la productividad social que implica la dialéctica que he perfilado son las determinaciones más básicas de un proceso de reproducción de la relación entre trabajo asalariado y capital que es a la vez estática y dinámica. Esta relación se reproduce de una manera que transforma cada uno de sus términos. Este proceso de reproducción, tal como lo analizó Marx, está, en definitiva, en función de la forma valor y no sería así si la riqueza material fuera la forma definitoria de la riqueza. Es, como hemos visto, un aspecto de una necesaria dinámica rutinaria, en la que la productividad incrementada no conlleva un aumento correspondiente en la riqueza social, ni un descenso correlativo en el tiempo de trabajo, sino la constitución de un nuevo nivel básico de productividad, nivel que lleva aún a ulteriores aumentos en la productividad. Incluso en este nivel lógico tan abstracto, de las implicaciones de esta dialéctica se pueden obtener rasgos del proceso de trabajo industrial y del trabajo proletario. La reconstitución dinámica de la necesidad del trabajo productor de valor (trabajo asalariado) es tal que implica, al mismo tiempo, la transformación de la naturaleza concreta de dicho trabajo. Considerado abstractamente y a un nivel social total, el efecto de la productividad incrementada sobre el trabajo humano inmediato, dentro de un marco caracterizado por la continuidad estructural de dicho trabajo en la producción, consiste en hacer que ese trabajo sea más uniforme y simple, e intensificar su gasto. Otorga al trabajo humano una forma concreta que empieza a parecerse a las determinaciones iniciales de su forma social (el trabajo abstracto) fetichizada: el gasto de músculos, nervios, etc. En otras palabras, la creciente fragmentación del trabajo proletario, según Marx, está relacionada intrínsecamente con la pauta dialéctica en la que tal trabajo sigue siendo necesario como fuente del valor aunque sea cada vez menos significativo como origen de fuerzas productivas sociales que están alienadas como capital. El desarrollo de formidables poderes sociales, en tanto que ajenos a los trabajadores y que los controlan, y la tendencia afín del trabajo proletario a volverse, a largo plazo, unilateral y vacío, son las bases fundamentales para la afirmación de Marx de que "a medida que se acumula el capital, empeora la situación del obrero, *sea cual fuere su remuneración*"<sup>113</sup>.

Claramente, en el análisis de Marx estos desarrollos no se derivan únicamente de la propiedad privada de los medios de producción, sino que están enraizados en la estructura profunda de las relaciones sociales que he investigado. Ahora se puede ver más claramente que, al desarrollar la categoría de capital a partir de la de mercancía, Marx sienta las bases para analizar la fundamentación concreta del proceso de producción capitalista desarrollado —lo que llama "producción de plusvalor relativo" o "subsunción real del trabajo en el capital"— como una materialización (a nivel de la sociedad como un todo) del movimiento dual basado en las formas sociales subyacentes. Este proceso de producción es tanto un proceso de producción de riqueza material, basado cada vez más en el conocimiento socialmente general, como un proceso de producción de valor, basado en el gasto de tiempo de trabajo inmediato. Por tanto, analizar su forma concreta supone examinar un modo de producción que, a un nivel profundo, encarna los imperativos estructurales contradictorios de alcanzar niveles cada vez mayores de productividad y producir plusvalor. Los cambios históricos en la forma concreta de la producción capitalista plenamente desarrollada pueden, según tal aproximación, ser aprehendidos en términos de una creciente "presión reductora" generada por estos dos imperativos cada vez más opuestos. Lo cual da como resultado un modo de producción caracterizado por la oposición material entre lo general y lo particular, por la creciente

---

112 Ibid., pág. 716 [701-702].

113. Ibid., pág. 799 [805] (cursivas añadidas).

fragmentación y vaciamiento del trabajo humano con la productividad incrementada, y por la reducción de los trabajadores a engranajes de un aparato productivo. En resumen, según Marx, la industria a gran escala no sería un proceso técnico utilizado con fines de dominación de clase y que entraría, cada vez más, en contradicción con dicho modo de dominación, sino que, más bien, tal como se ha constituido históricamente, es la expresión materializada de un modo abstracto de dominación social: la forma objetivada de la dominación de las personas por su propio trabajo. La producción industrial a gran escala es intrínsecamente capitalista: "el modo de producción específicamente capitalista (en el cual la maquinaria, etc., se convierte en el verdadero amo del trabajo vivo)"<sup>114</sup>.

A lo largo de esta investigación, he mostrado que el propósito estratégico de la ley del valor de Marx no es simplemente explicar las condiciones de equilibrio del mercado, sino, más bien, aprehender la sociedad capitalista en términos de una "ley" de la historia, una dialéctica de la transformación y la reconstitución. Esta dialéctica implica tanto una lógica particular del "crecimiento", tanto como una determinada forma material de la producción. En este sentido, el análisis categorial de Marx en *El Capital* puede ser entendido como un intento de fundamentar social e históricamente la naturaleza dual del progreso capitalista, que anteriormente había definido así:

Hoy día, todo parece llevar en su seno su propia contradicción. Vemos que las máquinas, dotadas de la propiedad maravillosa de acortar y hacer más fructífero el trabajo humano, provocan el hambre y el agotamiento del trabajador. Las fuentes de riqueza recién descubiertas se convierten, por arte de un extraño maleficio, en fuentes de privaciones. Todos nuestros inventos y progresos parecen dotar de vida intelectual a las fuerzas materiales, mientras que reducen la vida humana al nivel de una fuerza material<sup>115</sup>.

## **Totalidad sustantiva**

### El capital

Al examinar el análisis de Marx de la producción industrial como materialización del carácter dual de la forma de las relaciones sociales que caracteriza a la sociedad capitalista, también he dilucidado su concepto del capital. Hemos visto que la categoría de capital de Marx no se puede entender únicamente en términos "materiales", esto es, en términos de los "factores de producción" controlados por los capitalistas; ni puede ser aprehendida plenamente en términos de la relación social entre las clases capitalista y trabajadora, estructurada por la propiedad privada de los medios de producción y mediada por el mercado. La categoría de capital se refiere más bien a un tipo peculiar de relación social, a una forma social dinámica, totalizante y contradictoria que es constituida por el trabajo en su dualidad como actividad que media las relaciones de la gente con los demás y con la naturaleza.

Marx primero determina conceptualmente esta forma totalizante en términos de la dimensión de valor, como valor que se autovaloriza, y luego la despliega como una estructura direccionalmente dinámica, la base social de una determinada pauta de desarrollo histórico. Pero su concepto de capital no puede ser captado plenamente sólo en términos de la dimensión de valor, ya que, como hemos visto, la dimensión de valor de uso del trabajo en la sociedad capitalista está constituida históricamente como un atributo del capital. En los casos de la cooperación y la manufactura, esta apropiación de las capacidades productivas del trabajo

---

114. Marx, K., *Results of the Immediate Process of Production*, pág. 983 [12].

115 Marx, K., Speech at the Anniversary of the *People's Paper*, 14 de abril de 1856, en Robert C. Tucker, ed., *The Marx-Engels Reader* (2a ed., Nueva York, 1978) ["Discurso en el Aniversario del *Periódico del Pueblo*", en Marx, K. y Engels, F. (1974): *Obras Escogidas*; Progreso, Moscú, Tomo I] págs. 577-78 [514].

concreto por el capital puede parecer una cuestión de propiedad y control, esto es, como estando en función de la propiedad privada, ya que estos poderes se constituyen aún mediante trabajo humano inmediato en la producción y, por tanto, sólo parecen relacionarse extrínsecamente con el capital. No obstante, el análisis de Marx sugiere que, si bien la propiedad privada pudo haber resultado central para este proceso de alienación en el momento de la aparición histórica del capitalismo, no sigue siendo estructuralmente central una vez que la industria a gran escala se ha desarrollado. En esta última situación, las capacidades sociales productivas del trabajo concreto apropiadas por el capital ya no son los de los productores inmediatos. No existen, en primer lugar, como capacidades de los trabajadores que les serían posteriormente arrebatadas. Más bien, se trata de capacidades productivas socialmente generales, resultando su carácter alienado intrínseco al proceso mismo de su constitución: de hecho, la condición de su aparición histórica es, precisamente, que se encuentren constituidas en una forma que es una forma separada de, y opuesta a, los productores inmediatos. Esta forma, como debería estar claro, es la que Marx trata de aprehender con su categoría de capital. El capital no es la forma mistificada de capacidades que "en realidad" serían las capacidades de los trabajadores, más bien es la forma de existencia real de las "capacidades de la especie", y ya no sólo de los trabajadores, que están constituidas históricamente de manera alienada como capacidades sociales generales.

Si la dimensión social del trabajo concreto, que está constituido como "don gratuito" para el capital, no puede ser aprehendida adecuadamente en términos de capacidades de los productores inmediatos, ni el proceso de su alienación puede ser aprehendido adecuadamente en términos de propiedad privada, este proceso de constitución alienada ha de estar localizado en un nivel estructural más profundo. Las determinaciones iniciales de un proceso de alienación estructuralmente fundado como éste quedaban ya sugeridas por la dialéctica entre el trabajo y el tiempo perfilada más arriba. Como hemos visto, esta dialéctica promueve el desarrollo de las capacidades productivas socialmente generales. Sin embargo, estas capacidades productivas sólo son aparentemente medios a disposición de los productores, para ser utilizados en su propio beneficio. Como señalamos al analizar la dialéctica rutinaria, estas capacidades no originan un incremento de la forma dominante de riqueza social producida por unidad de tiempo, ni transforman positivamente la estructura del trabajo. En su lugar, y dado que la productividad incrementada reconstituye estructuralmente las determinaciones del valor, dichos poderes productivos sirven para reforzar las coacciones abstractas ejercidas sobre los productores: elevan el grado e intensidad del esfuerzo requerido, así como la fragmentación del trabajo. En este sentido, funcionan como atributos de la dimensión abstracta del trabajo, y se han convertido en medios que dominan a los productores. Este proceso se encuentra estructuralmente fundamentado en el carácter doble de la propia forma mercancía tal y como la he desplegado. La dialéctica en la que cada nuevo nivel de productividad es redeterminado como nivel básico del marco temporal abstracto de referencia, que funciona como una norma coaccionadora socialmente general, puede ser conceptualizada como un proceso en el cual el carácter social del trabajo, en tanto actividad productiva, se convierte estructuralmente en un atributo de la totalidad, totalidad que, aunque esté constituida por la práctica social, se opone y domina a los individuos. En este sentido la dimensión abstracta del trabajo se "apropia", por así decirlo, de la dimensión concreta.

Esta apropiación estructural de la dimensión de valor de uso del trabajo por parte de su dimensión abstracta es la expropiación fundamental de la formación social capitalista. Precede lógicamente y no es fundamentalmente el resultado del tipo de expropiación social concreta asociada a la propiedad privada de los medios de producción. Implícito en el modo de presentación de Marx —esto es, en su despliegue de la categoría de capital a partir de la de mercancía— está la noción de que la clase de mediación efectuada por el trabajo induce a un enorme incremento de las capacidades productivas de la dimensión de valor de uso del trabajo,

al tiempo que constituye dichas capacidades productivas de manera alienada. (Obviamente, este proceso de constitución alienada no puede ser aprehendido adecuadamente en términos de mercado y propiedad privada. Una vez más, así pues, vemos que las categorías de valor y capital de Marx se mueven en un nivel estructural más profundo de la vida moderna que el de las interpretaciones marxistas tradicionales de los rasgos básicos de la sociedad capitalista.)

Al descubrir que, primero, la categoría de Marx de capital se refiere a la totalidad alienada constituida por la función mediadora del trabajo en el capitalismo y que, en segundo lugar, como "valor que se autovaloriza", la totalidad abstracta se "apropia" como su atributo del carácter social de la actividad productiva, he mostrado que el capital, según Marx, al igual que la mercancía, tiene un carácter dual —tanto una dimensión abstracta (valor que se autovaloriza) como una dimensión social de carácter concreto o sustantivo (el carácter social del trabajo como actividad productiva). *El capital es la forma alienada de ambas dimensiones del trabajo social en el capitalismo*, enfrentada a los individuos como un Otro totalizador y extraño:

Pero el capital no es una cosa, sino determinada relación social de producción perteneciente a determinada formación histórico-social y que se representa en una cosa y le confiere a ésta un carácter específicamente social [...] El capital son los medios de producción transformados en capital, medios que en sí distan tanto de ser capital como el oro o la plata, en sí, de ser dinero. Son los medios de producción monopolizados por determinada parte de la sociedad, los productos y las condiciones de actividad de la fuerza de trabajo autonomizándose precisamente frente a dicha fuerza de trabajo, que se personifican en el capital por obra de ese antagonismo. *No sólo los productos del obrero transformados en poderes autónomos, los productos como dominadores y adquirentes de sus productores, sino también las fuerzas sociales y la futura [forma colectiva de ese] se le enfrentan a ellos como atributos de su producto*<sup>116</sup>

Como forma alienada del nexo social abstracto constituido por el trabajo, así como de las capacidades productivas de la humanidad históricamente constituidas, el capital como totalidad es abstracto y concreto a un tiempo. Más aún, cada una de sus dimensiones es general. Al examinar anteriormente el valor, lo analicé como una mediación social homogénea, general, abstracta, ahora queda claro que esta mediación induce al desarrollo de las capacidades productivas y a determinadas modalidades de conocimiento que son socialmente generales (por lo cual, como hemos visto, los tipos abstractos y concretos de generalidad difieren). En otro nivel, el capital puede también ser captado como la dualidad objetivada del tiempo abstracto y el tiempo histórico, como una totalidad en la que el tiempo histórico es acumulado de un modo alienado, que oprime lo vivo. El capital es la estructura de la historia de la sociedad moderna, una forma de constitución social que es constituida de tal manera que "la tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos"<sup>117</sup>.

Ahora puedo extender mi discusión anterior de la noción marxiana de dialéctica entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Si el valor es la categoría fundamental de las relaciones sociales capitalistas de producción, y si la dimensión de valor de uso del trabajo abarca a las fuerzas productivas, entonces el capital puede ser entendido como una estructura alienada de las relaciones de producción mediadas por el trabajo que promueve el desarrollo de las fuerzas productivas socialmente generales incorporándoselas como atributos propios. *La dialéctica entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción* —las determinaciones fundamentales de lo que analicé como la dialéctica de la transformación y la reconstitución es, entonces, una dialéctica entre las dos dimensiones del capital y no entre el capital y fuerzas

---

116 Marx, K., *Capital*, vol. 3, págs. 953-54 [1037-38] (cursiva añadida).

117 Marx, K., *The Eighteenth Brumaire*, pág. 103 [11].

extrínsecas al mismo. Esta dialéctica está en el núcleo del capital como una totalidad social contradictoria y dinámica. Lejos de remitir únicamente a los medios de producción poseídos por una clase de expropiadores privados, la categoría de capital de Marx se refiere a una estructura dualista y alienada de relaciones mediadas por el trabajo, en términos de las cuales se puede entender sistemáticamente el peculiar tejido de la sociedad moderna, su modo abstracto de dominación, su dinámica histórica y sus modalidades características de producción y de funcionamiento. Para Marx, el capital, como forma desplegada de la mercancía, es la categoría totalizadora y central de la vida moderna.

Previamente, he descrito la producción industrial en el análisis de Marx como intrínsecamente capitalista. Ahora puedo ampliar esta descripción: *la producción industrial es la materialización del capital* y, como tal, es la materialización *tanto* de las fuerzas productivas *como* de las relaciones de producción en su interacción dinámica. Claramente, este análisis se ha desplazado muy lejos del entendimiento marxista tradicional de las fuerzas productivas y las relaciones de producción en el capitalismo y de su contradicción.

Como momento de la dialéctica del capital, la dimensión de valor de uso —la de la acumulación del tiempo histórico, de las capacidades y el conocimiento socialmente generales— no es ni idéntica a, ni completamente independiente de, la dimensión abstracta del valor. Más bien, la dimensión de valor de uso está conformada por la dimensión abstracta del valor en su interacción con ella. Esto implica, por un lado, que aunque la totalidad se encuentra necesariamente alienada, no se trata de una totalidad unidimensional sino que tiene un carácter dual; el conjunto totalizado no es una unidad no contradictoria. Por otro lado, indica que la manera en la que la dimensión de valor de uso ha sido históricamente constituida no es independiente del capital, y no debería ser vista como el lugar de la emancipación.

Ya hemos visto que el conocimiento y las capacidades generales de la especie a los que da origen la dinámica del capital se desarrollan en una forma alienada y en oposición a los individuos. Por ende, no se puede justificar la atribución a Marx, como hizo Habermas, de la noción de que el rápido desarrollo de la ciencia y la tecnología en el capitalismo industrial desemboca automáticamente en un progreso social y en la emancipación humana<sup>118</sup>. Al contrario de los supuestos del marxismo productivista, contra el que reaccionaba Habermas, el desarrollo de la ciencia y la tecnología no representa, en la aproximación de Marx, un tipo de progreso lineal que sencillamente continuaría bajo el socialismo. Aún dejando de lado la cuestión de la relación entre la forma social y las modalidades del pensamiento científico, hemos visto que Marx no trata el desarrollo de la ciencia y la tecnología como un desarrollo puramente técnico o como un desarrollo social que fuese independiente de, y opuesto a, las relaciones capitalistas de producción. Por el contrario, según su análisis, las modalidades de conocimiento y poder socialmente generales desarrolladas bajo el capitalismo están formadas socialmente y se incorporan al proceso de producción como atributos del capital. Refuerzan la dominación del tiempo abstracto, por lo que funcionan como momentos de un proceso dialéctico que mantiene el trabajo humano directo en la producción mientras que lo vacía concretamente y lo intensifica temporalmente. En otras palabras, la "liberación", por parte del capitalismo industrial, de la capacidad productiva humana general de los límites propios a la capacidad y experiencia individuales se lleva a cabo a expensas de los individuos.

Al generar esta relación antagonista entre la capacidad productiva humana general y el trabajo vivo, el capital conforma cada uno de ellos. El que la dimensión de valor de uso del trabajo social esté constituida de forma alienada significa que opera estructuralmente en detrimento de los productores inmediatos y, más aún, al igual que el trabajo concreto de los obreros, queda conformada intrínsecamente por los procesos dialécticos perfilados más arriba.

---

118 Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, trad. Jeremy Shapiro (Boston, 1971)

Por lo tanto, aunque no es idéntica a la dimensión del valor, no podría servir de base para la emancipación humana en el modo en que históricamente fue constituida.

La noción de que elementos de la dimensión social sustantiva constituida históricamente —determinados modos socialmente generales de conocimiento y práctica organizacionales, técnicos y científicos— son conformados por la dimensión del valor es de una relevancia central para una teoría crítica que busca analizar la sociedad moderna post-liberal como capitalista. Le da profundidad a mi discusión, en el Capítulo 4, acerca de la base social de lo que Horkheimer describió como el carácter cada vez más instrumental de la vida social en el mundo moderno, esto es, la transformación del mundo en un mundo de medios racionalizados, más que de fines.

Antes sostuve que el proceso de una creciente instrumentalización, descrito por Horkheimer, está enraizado, en definitiva, en el carácter del trabajo en el capitalismo como actividad socialmente mediadora y, por tanto, en la naturaleza del valor como forma de la riqueza que es también una clase de mediación social. Cuando la meta de la producción es el plusvalor, la producción ya no es un medio para un fin sustantivo, sino un medio para un fin que es, él mismo, un medio y, por ende, es puramente cuantitativo. Por consiguiente, la producción en el capitalismo se da por la producción. El proceso de producción de cualquier producto determinado es sólo un momento en un proceso interminable de expansión del plusvalor.

Esta meta delata la naturaleza de la propia producción. Como hemos visto, según el análisis de Marx de la producción capitalista, la coacción temporal abstracta asociada al valor también determina la forma concreta del proceso de trabajo. Empezando con la manufactura, el valor se convierte en principio estructurador de la organización de la producción a gran escala. La producción se organiza según el posible uso, el más eficaz, del trabajo humano, entregado a tareas cada vez más especializadas y fragmentadas con el fin de conseguir una mayor productividad. En otras palabras, la dimensión de valor de uso del trabajo deviene estructurada por el valor.

Aunque no puedo analizar plenamente este proceso, puedo sugerir, basándome en lo que he desarrollado hasta ahora, que también se funda estructuralmente en la dialéctica entre el trabajo y el tiempo. Los modos socialmente generales de conocimiento y práctica organizacionales, técnicos y científicos que surgen en el curso del desarrollo capitalista se constituyen históricamente en un contexto social determinado por una dimensión social cuantitativa, homogénea, abstracta y, por ende, adaptado a continuos incrementos de productividad y eficacia. Los diversos aspectos de la dimensión de valor de uso del trabajo no sólo son desarrollados y utilizados para servir al fin dado por el marco determinado por el valor, sino que también funcionan estructuralmente para reforzar y reconstituir este marco —esto es, funcionan como atributos del capital. Esta función, sin embargo, no es extrínseca a su carácter: no sólo sirven para redeterminar la dimensión del valor sino que, a su vez, son determinados por ella. Esto sugiere, así pues, que la interacción dialéctica entre las dos dimensiones del trabajo en el capitalismo es tal que la dimensión sustantiva llega a ser estructurada intrínsecamente por las características de la dimensión del valor.

Así, lo que he llamado la "apropiación" de la dimensión de valor de uso por la del valor puede contemplarse como un proceso en el que la dimensión de valor de uso es estructurada mediante un tipo de racionalidad formal cuya fuente es la dimensión del valor. El resultado es la tendencia en la vida moderna que Weber describió en términos de la creciente racionalización (formal) de todas las esferas de la vida, y que Horkheimer trató de articular en términos de la creciente instrumentalización del mundo. Dado que este proceso implica cada vez más la dimensión sustantiva del trabajo y la vida social —esto es, la racionalización administrativa tanto de la producción como de las instituciones de la vida social y política en el capitalismo post-liberal—, Horkheimer situó su origen en el trabajo *per se*. No obstante, el



fundamento definitivo de este desarrollo sustantivo no es la dimensión concreta del trabajo sino, más bien, su dimensión de valor. Aunque esta última conforma a la primera a su imagen, mi análisis ha demostrado que las dos no son idénticas. Esta no identidad de las dos dimensiones del capital es la base de la contradicción fundamental que subyace tras su dinámica dialéctica: da origen a la posibilidad de la futura separación de estas dos dimensiones y, por tanto, a la posibilidad histórica de que las modalidades de conocimiento socialmente general y los poderes desarrollados bajo el capitalismo puedan ser transformados. En el proceso, estos modos de conocimiento y poder podrían convertirse en medios a disposición de las personas más que en medios, socialmente constituidos, para la dominación abstracta.

Así pues, esta aproximación es un esfuerzo por fundamentar en el carácter *contradictorio* de las formas estructurales del capitalismo el proceso histórico de la instrumentalización que Horkheimer tomó como un indicador del carácter cada vez más unidimensional y *no contradictorio* del capitalismo post-liberal. Sugiere que la pérdida de significación, que se ha asociado con este proceso de racionalización o instrumentalización, no está en función de la producción tecnológicamente avanzada *per se*, ni de la secularización como tal. Está enraizada más bien en modos producción y de vida social estructurados por formas de las relaciones sociales que moldean tanto la producción como las vidas de las personas dentro de segmentos de un proceso continuo sin un fin sustantivo. Tal aproximación permite, teóricamente, que un modo secular de vida basado en la producción tecnológicamente avanzada pueda existir sin estar conformado por una razón instrumental: esto es, uno que pudiera tener un significado más sustantivo para las personas que el modo de vida estructurado por el capital.

### El proletariado

Ahora puedo volver a las cuestiones del papel histórico de la clase obrera y de la contradicción fundamental del capitalismo, tal y como Marx las trata implícitamente en su teoría crítica de madurez. Al centrarme en su análisis de los tipos de mediación social estructurales, constitutivos del capitalismo, he mostrado que el conflicto de clases no genera, en y por sí mismo, la dinámica histórica del capitalismo. Más bien, este conflicto es un elemento impulsor de este desarrollo sólo porque está estructurado por formas sociales que son intrínsecamente dinámicas. Como se ha señalado, el análisis de Marx se opone a la idea de que la lucha entre la clase capitalista y el proletariado lo sea entre la clase dominante de la sociedad capitalista y la clase que encarna al socialismo y, por tanto, que dicho socialismo suponga la autorrealización del proletariado. Esta idea está ligada inextricablemente a la lectura tradicional de la contradicción fundamental del capitalismo como una contradicción entre la producción industrial y el mercado y la propiedad privada. Cada una de las dos grandes clases del capitalismo se identifica con un término de esta supuesta contradicción. Así pues, el antagonismo entre trabajadores y capitalistas es visto como la expresión social de la contradicción estructural entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Toda esta concepción se apoya en una noción de "trabajo" como fuente transhistórica de la riqueza social y como elemento constitutivo de toda vida social.

He criticado detalladamente los supuestos subyacentes a esta concepción al dilucidar las distinciones que Marx hace entre trabajo abstracto y concreto, valor y riqueza material, y al demostrar su centralidad para su teoría crítica. Basándome en estas distinciones, he desarrollado la dialéctica entre el trabajo y el tiempo que está en el núcleo del análisis de Marx relativo a la pauta de crecimiento y a la trayectoria de la producción características del capitalismo. Según Marx, la producción industrial basada en el proletariado, lejos de resultar únicamente la materialización de fuerzas productivas que estructuralmente se encontrasen en contradicción con el capital, está conformada intrínsecamente por el capital. Es la forma materializada tanto de las fuerzas productivas *como* de las relaciones de producción. Por tanto,

no puede ser aprehendida como un modo de producción que, sin cambios, podría servir de base para el socialismo. La negación histórica del capitalismo en la crítica madura de Marx no puede entenderse en términos de una transformación del modo de distribución de una manera que fuera adecuada para el modo industrial de producción desarrollado bajo el capitalismo.

Del mismo modo, ha quedado claro que el proletariado no es, en el análisis de Marx, el representante social de un posible futuro no capitalista. La idea lógica del despliegue de Marx de la categoría de capital, su análisis de la producción industrial, se opone completamente a los supuestos tradicionales que contemplaban al proletariado como el Sujeto revolucionario. Para Marx, la producción capitalista se caracteriza por una enorme expansión de las capacidades productivas y del conocimiento sociales, que se constituyen en un marco determinado por el valor y, por ende, existen de manera alienada como capital. Con el pleno desarrollo de la producción industrial, estas capacidades productivas del conjunto social se vuelven más grandes que las habilidades combinadas, el trabajo y la experiencia del colectivo obrero. El conocimiento acumulado y el poder de la humanidad que se constituye a sí misma como tal forma alienada, son socialmente generales: no pueden ser aprehendidos adecuadamente como poderes objetivados en el proletariado. El "trabajo muerto", para emplear el término de Marx, ya no es la objetivación del "trabajo vivo" únicamente; se ha convertido en la objetivación del tiempo histórico.

Según Marx, con el desarrollo de la producción industrial capitalista, la creación de la riqueza material es cada vez menos dependiente del consumo de trabajo humano inmediato en la producción. En cualquier caso, tal trabajo sigue desempeñando un papel necesario en tanto que la producción de (plus)valor necesariamente depende de él. La reconstitución del valor, estructuralmente fundada, que examinamos más arriba es, al mismo tiempo, la reconstitución de la necesidad del trabajo proletario. El resultado es que mientras la producción industrial capitalista sigue desarrollándose, el trabajo proletario se va haciendo cada vez más superfluo desde el punto de vista de la producción de riqueza material y, por tanto, en definitiva, anacrónico, no obstante sigue siendo necesario como fuente del valor. A medida que esta dualidad se agota, cuanto más se desarrolla el capital, más va vaciando y fragmentando el propio trabajo que necesita para su constitución.

La "ironía" histórica de esta situación, tal como la analizaba Marx, es que está constituida por el propio trabajo proletario. En este sentido, es significativo que Marx, al considerar la categoría económica y política del "trabajo productivo", no la trate como una actividad social que constituya la sociedad y riqueza en general, en otras palabras, que no la trate como "trabajo". Más bien, define el trabajo productivo en el capitalismo como un trabajo que produce plusvalor, es decir, que contribuye a la autovalorización del capital<sup>119</sup>. Por lo tanto, transforma lo que había sido una categoría transhistórica y afirmativa de la economía política en una que es históricamente específica y crítica, captando lo que es esencial para el capitalismo. En lugar de glorificar el trabajo productivo,

Marx sostiene: "El concepto de trabajador productivo [...] en modo alguno implica meramente una relación entre actividad y efecto útil, entre trabajador y producto del trabajo, sino además una relación de producción específicamente social, que pone en el trabajador la impronta de medio directo de valorización del capital. De ahí que ser trabajador productivo no constituya ninguna dicha, sino una maldición"<sup>120</sup>. En otras palabras, el trabajo productivo es la fuerza estructural de su propia dominación.

---

119 Marx, K., *Capital*, vol. 1, pág. 644 [616].

120 Ibid. Esto confirma, una vez más, que la centralidad del trabajo proletario para el análisis de Marx del capitalismo no debería ser tomada como una evaluación, afirmativa por su parte, de su primacía ontológica sobre la vida social, o como parte del argumento de que los trabajadores son el grupo más oprimido en la sociedad. Más bien, es central para su análisis como elemento constitutivo fundamental del modo dinámico y abstracto de dominación social característico del capitalismo, esto es, en tanto que objetivo de su crítica. El análisis de Marx

Así pues, en el análisis marxiano, el proletariado sigue siendo estructuralmente importante para el capitalismo como fuente del valor, pero no de la riqueza material. Esto es diametralmente opuesto a las lecturas tradicionales respecto del proletariado: lejos de constituir las fuerzas productivas socializadas que entran en contradicción con las relaciones sociales capitalistas y, por tanto, apuntan a la posibilidad de un futuro post-capitalista, la clase obrera, para Marx, es un elemento constitutivo esencial de esas mismas relaciones. Tanto el proletariado como la clase capitalista están ligados al capital, pero el primero lo está más: es concebible que el capital pudiera existir sin capitalistas, pero no podría existir sin un trabajo creador de valor. Según la lógica del análisis de Marx, la clase trabajadora, más que encarnar una posible sociedad futura, es la base necesaria del presente bajo el cual sufre. Está unida al orden existente de una manera que la convierte en el objeto de la historia.

En resumen, el análisis de Marx de la trayectoria del capital en absoluto apunta hacia la posible autorrealización del proletariado, en una sociedad socialista, como auténtico Sujeto de la historia<sup>121</sup>. Por el contrario, apunta hacia la posible abolición del proletariado y del trabajo que desempeña como condición de la emancipación. Esta interpretación necesariamente implica una reconsideración fundamental de la relación entre las luchas de la clase trabajadora en la sociedad capitalista y la posible superación del capitalismo: una cuestión a la que solamente podemos aludir en este libro. Indica que la posible negación histórica del capitalismo sugerida por la crítica de Marx no puede entenderse en términos de la reapropiación del proletariado de aquello que ha constituido y, por ello, en términos, únicamente, de la abolición de la propiedad privada. Más bien, la idea lógica de la presentación de Marx claramente supone que esta negación histórica debería concebirse como la reapropiación, por parte de las personas, de capacidades socialmente generales que no se fundan definitivamente en la clase trabajadora y que habían sido constituidas históricamente de forma alienada como capital<sup>122</sup>. Tal reapropiación sería posible únicamente si la base estructural de este proceso de alienación —el valor, y por tanto, el trabajo proletario— fuera abolida. La aparición histórica de esta posibilidad depende, a su vez, de la contradicción subyacente de la sociedad capitalista.

### Contradicción y negación determinada

Ahora podemos centrarnos en esta contradicción. Mi examen del tratamiento que Marx da a la producción industrial en *El Capital* se oponía claramente a la interpretación tradicional de sus concepciones de la contradicción básica del capitalismo y de la relación del proletariado

---

del trabajo determinado por la mercancía y su relación con la noción de sujeto también sugiere una aproximación histórico-estructural a cuestiones como qué actividades fueron reconocidas socialmente como trabajo, y qué personas de la sociedad fueron consideradas sujetos. Esta interpretación podría contribuir al debate sobre la constitución socio-histórica del género, y cambiaría los términos de debates muy recientes en cuanto a la relación de la crítica marxiana con cuestiones de la posición social e histórica de las mujeres, minorías raciales y étnicas, y otros tipos de grupos. Tales debates han tendido a proceder de, o reaccionar contra, las posturas marxistas tradicionales. (Esta tendencia se expresa, por ejemplo, en la formulación de cuestiones tales como si el trabajo doméstico es tan importante para la sociedad como el trabajo en una fábrica, o si la clase —en oposición al género, raza u otras categorías sociales— es necesariamente la categoría más relevante de opresión social.)

121 Jean Cohen también se opone a la afirmación del proletariado como Sujeto revolucionario. No obstante, identifica esta postura marxista tradicional con el análisis de Marx del proceso capitalista de producción: véase Jean Cohen, *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory* (Amherst, Mass., 1982), págs. 163-228.

122 Este análisis se opone a interpretaciones de Marx que le atribuyen la noción, cuasi-romántica, de que la superación del capitalismo implica la victoria del "trabajo vivo" sobre el "trabajo muerto". Véase Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, trad. Thomas McCarthy (Boston, 1987), pág. 340. Como desarrollaré en la siguiente sección, el análisis de Marx supone, por el contrario, que la posibilidad de una sociedad futura cualitativamente diferente está enraizada en el potencial del "trabajo muerto".

con el capitalismo y con el socialismo. Mostraba que, en el análisis de Marx, la producción industrial es la forma materializada del capital, y que el proletariado no encarna un posible futuro más allá de la dominación del capital sino que, más bien, es el presupuesto necesario de dicha dominación. Por tanto, la investigación confirmaba retrospectivamente la relevancia de las diferencias entre una crítica basada en la noción de "trabajo" y una cuyo objetivo crítico sería el carácter históricamente específico del trabajo en el capitalismo. No obstante, el moldeado intrínseco de la producción por el capital y la subsunción del proletariado no significa que, para Marx, el capitalismo sea unidimensional. Más bien, he mostrado que capta esta sociedad como fundamentalmente contradictoria, aunque no sitúa su contradicción entre los modos de producción y de distribución. Esto sugiere que la abolición de las relaciones de distribución del capitalismo liberal no es condición suficiente para la abolición del capital, y permite una aproximación a formas post-liberales de capitalismo basadas en un análisis del carácter esencialmente contradictorio de esta formación social.

La contradicción fundamental del capitalismo, como sugería la lógica de la presentación de Marx, está enraizada en sus formas sociales estructurales básicas. No trataré de elaborar en este punto el despliegue histórico de esta contradicción en sus dimensiones objetiva y subjetiva. Por el contrario, sólo trataré de esclarecer, en un nivel lógico-abstracto, las concepciones de Marx del carácter general de esta contradicción y algunos aspectos esenciales de la negación histórica determinada del capitalismo, tal y como han sido sugeridas hasta ahora por mi investigación.

La concepción de Marx de la contradicción estructural de la sociedad capitalista, que necesariamente es una contradicción entre aquello que es históricamente específico de esta sociedad y aquello que apunta más allá de ella, no puede entenderse como una contradicción entre el capital y dimensiones de la vida social supuestamente independientes de él. Mi investigación de la dialéctica entre las dos dimensiones, tanto del trabajo como del tiempo, ha mostrado que la dimensión concreta del trabajo social está constituida como un atributo de la dimensión del valor en el capitalismo. Tanto las dimensiones sociales abstractas como las concretas del trabajo en la sociedad capitalista son dimensiones del capital, según Marx: ninguna de ellas, en su forma actual, representa el futuro.

Si bien ninguna de las formas sociales existentes representa la negación determinada del capitalismo, la presentación de Marx, no obstante, apunta hacia la posibilidad de tal negación. La trayectoria de desarrollo que presenta implica una tensión creciente entre las dos dimensiones de las formas sociales básicas del capitalismo. Esto es, por un lado, entre las capacidades y conocimientos socialmente generales, cuya acumulación de manera alienada es inducida por la forma de mediación social constituida por el trabajo; y, por el otro, esa misma forma de mediación. Hemos visto que el valor, como forma históricamente específica de mediación social que es, también, un tipo de riqueza, es la base última del capital, de la totalidad. En su interacción dialéctica con la dimensión de valor de uso de la forma mercancía, es continuamente reconstituido. Pero el desarrollo de la esfera de la producción también apunta hacia la posible superación histórica del valor. En tanto que el valor resulta necesariamente ligado al gasto inmediato de tiempo de trabajo humano, se convierte en una base cada vez más estrecha para los enormes incrementos de productividad que induce.

Hasta el punto de escoger hablar de "trabas" sobre las fuerzas productivas. Ahora bien, esta noción no se refiere esencialmente a que el mercado o la propiedad privada pongan en peligro el pleno desarrollo de la producción industrial. De hecho, la misma noción del pleno desarrollo de las fuerzas productivas no refiere principalmente a la posible producción de una masa aún mayor de productos (ya que, como se ha señalado, es precisamente la productividad desenfadada la que caracteriza un momento de la expansión del capital). Más bien, las trabas subyacentes, según la concepción de Marx, consisten en que los poderes generales de la humanidad *deben*, en un sistema estructurado por el valor, ser utilizados para exprimir de los

trabajadores tanto tiempo de plustrabajo como sea posible: aunque, cada vez más, *puedan* ser utilizados para aumentar directamente la riqueza social y transformar la división pormenorizada del trabajo. Esta coacción sistémica da como resultado modos determinados de "crecimiento" y de producción. Por tanto, las trabas impuestas por las relaciones capitalistas de producción deberían ser consideradas como intrínsecas a esos mismos modos, y no como factores externos que amenazan su desarrollo.

Estas trabas se vuelven más restrictivas con la acumulación de tiempo histórico. La presentación de Marx indica que, en el curso del desarrollo industrial capitalista, surge un creciente abismo entre las capacidades productivas socialmente generales constituidas como capital y la base de valor de la totalidad. Pero este abismo no significa la sustitución lineal de la forma existente por otra más novedosa. La dialéctica de la transformación y reconstitución mutuas de las dos dimensiones de las formas sociales estructurales del capitalismo es tal que esta sociedad no evoluciona, ni puede hacerlo, de una manera cuasi-automática hacia un tipo de sociedad fundamentalmente diferente. Del mismo modo, esta última no puede surgir automáticamente a partir de ningún tipo de colapso del sistema actual. Más bien, el creciente abismo que he perfilado tiene dos momentos opuestos. Por un lado, en tanto que estructurado por el valor, se expresa como una oposición cada vez más antagonista entre la totalidad objetivada y los individuos: la primera se hace cada vez más rica y poderosa, mientras que gran parte del trabajo y la actividad individuales se va vaciando y perdiendo poder. Según el relato de Marx, las personas no son liberadas, sino subsumidas en el crecimiento de las capacidades productivas que nacen como capital. Por otro lado, no obstante, el mismo desarrollo —que significa una creciente disparidad entre las condiciones para la producción de riqueza material y las de la producción de valor— convierte en más superfluo el trabajo proletario como fuente de riqueza material. Al hacer del trabajo proletario un potencial anacronismo, desde el punto de vista de la producción de riqueza material, hace que el propio valor se vuelva potencialmente anacrónico.

Así pues, está claro que la presentación de Marx del desarrollo de la producción capitalista implica la posible abolición del valor y del trabajo proletario. (Este último se va haciendo cada vez más superfluo en términos del potencial de la dimensión de valor de uso, aunque sigue siendo constitutivo del valor.) Mi análisis ha mostrado que, según Marx, aunque ambas dimensiones del trabajo social en el capitalismo son dimensiones del capital es el valor el que constituye la base del capitalismo y está necesariamente ligado a él. La dimensión de valor de uso, efectivamente, está constituida en una forma que está moldeada por el capital, no obstante, a diferencia del valor, no está ligado necesariamente al capital. La lógica de la presentación de Marx sugiere que la abolición del valor permitiría que lo que había sido constituido como la dimensión alienada del valor de uso del trabajo social exista en otra forma. En otras palabras, la idea lógica de la presentación de Marx indica que la acumulación de tiempo histórico se da de un modo alienado que reconstituye la necesidad del presente. Al mismo tiempo, sugiere que esta acumulación también socava la necesidad del presente que ayuda a reconstituir y por tanto origina la posibilidad histórica de una transformación fundamental de la organización de la vida social.

Esto implica una distinción, en el análisis de Marx, entre la forma manifiesta de la dimensión del valor de uso, la cual está estructurada por el valor y es un aspecto intrínseco al creciente carácter instrumental de la vida social, y el potencial latente de lo que así ha sido constituido. Ello sugiere que la noción de Marx de contradicción fundamental del capitalismo es, en definitiva, la de una contradicción entre el *potencial* de las capacidades generales acumuladas de la especie y su *forma existente, alienada*, tal y como es constituida por la dialéctica entre las dos dimensiones de trabajo y de tiempo. La relación entre lo existente y su potencial determinado es central en la concepción de Marx de la posible superación del capitalismo. Dado que la creciente oposición entre las dos dimensiones del trabajo social en el

capital lo es entre dos momentos de la misma forma social, de ello resulta una creciente tensión, o una presión económica, socialmente conformada, entre lo existente y su forma determinada. Esta tensión refuerza al capital y da origen a la posibilidad de que las dos dimensiones constitutivas de las relaciones estructurales del capitalismo se separen. Apunta hacia la posible separación de la sociedad de su forma capitalista. Es este abismo estructuralmente generado entre lo que es y lo que podría ser, según el análisis de Marx, lo que permite la transformación históricamente posible del capitalismo y, en este sentido, proporciona los fundamentos inmanentes para la posibilidad de la propia crítica. La necesidad social llega a estar dividida históricamente entre lo que es y sigue siendo necesario para el capitalismo, y lo que sería necesario para la sociedad si no fuera por el capitalismo.

Así pues, la crítica de Marx no es "positiva". Su punto de vista último no es una estructura o grupo social existente, considerado independiente del capitalismo. De hecho, tampoco lo es la forma existente de ninguno de los términos de la contradicción básica del capitalismo, independientemente de cómo se interprete esta contradicción. Hemos visto que la presentación de Marx indica que la emancipación histórica general no se fundamenta en la posible realización plena del modo de producción actualmente existente sino, más bien, en la posibilidad de su superación. Esta crítica no está enraizada en lo que es, sino en lo que se ha vuelto posible, pero no puede realizarse dentro de la estructura existente de la vida social. Dentro del marco de tal teoría social crítica, la posible consecución de la libertad no está "garantizada" por ninguna estructura o grupo social existente cuyo pleno desarrollo sea examinado desde las relaciones de producción. No obstante, tampoco es una posibilidad históricamente indeterminada. En su lugar, implica la negación determinada del orden existente: la creación de nuevas estructuras que han surgido como posibilidades históricas, pero que requieren, como condición para su existencia social real y efectiva, de la abolición de los cimientos básicos del orden capitalista. Como hemos visto, según Marx, precisamente aquello que fundamenta la posibilidad de una nueva organización de la sociedad —esto es, el tiempo histórico objetivado— refuerza, en su forma existente, el sistema de dominación abstracta del capitalismo. Una meta esencial de su teoría crítica consiste en dilucidar este paradójico desarrollo estructural y, por lo tanto, contribuir a su posible transformación. Entonces, el punto de vista de la crítica "negativa" de Marx es una posibilidad determinada que surge históricamente del carácter contradictorio del orden existente y no debería ser identificada con la forma actual de cualquiera de las dimensiones de este orden. En este sentido, el punto de vista de la crítica es temporal más que espacial.

Esta interpretación de la contradicción básica del capitalismo implica, por supuesto, una lectura de la negación determinada del capitalismo muy diferente de la que sugeriría la interpretación tradicional. En la interpretación tradicional, la superación de la contradicción básica del capitalismo implica la abierta realización de la centralidad del trabajo para la vida social. He sostenido, por el contrario, que, según Marx, la centralidad constitutiva del trabajo para la vida social caracteriza al capitalismo y conforma la base última de su modo abstracto de dominación. Esta aproximación interpreta la noción de Marx de la contradicción básica del capitalismo en términos de una tensión creciente entre un modo de vida social mediado esencialmente por el trabajo y la posibilidad, históricamente emergente, de un modo de vida en el cual el trabajo no juegue un papel socialmente mediador. Así pues, he mostrado que la lógica del desarrollo histórico que perfila apunta hacia la posible superación histórica del valor y, por consiguiente, del modo objetivo y cuantificable de mediación social constituido por el trabajo. Esto entrañaría la superación del modo de dominación social que yace en el núcleo del capitalismo, los tipos de coacciones objetivas y abstractas que caracterizan a los necesarios patrones de crecimiento y al modo de producción del capitalismo. La trayectoria del desarrollo capitalista, según el análisis de Marx, implica una posible negación histórica determinada que permitiría la constitución de otra clase de mediación social, no "objetiva", un tipo diferente de

crecimiento, y un modo de producción tecnológicamente avanzado que ya no estaría conformado por los imperativos del valor. Las personas, más que estar dominadas y subsumidas por sus propias capacidades productivas socialmente generales, podrían entonces utilizarlas en su propio beneficio.

Así, un aspecto de esta negación determinada del capitalismo es que la vida social ya no sería mediada cuasi-objetivamente por las estructuras que hemos examinado, sino que, más bien, podría ser mediada de una manera abiertamente social y política. En tal sociedad, una esfera política pública podría desempeñar un papel más central que en el capitalismo, ya que podría verse liberada de los efectos distorsionadores de las enormes disparidades de riqueza y poder que caracterizan a las sociedades de clase, sino también de una serie de limitaciones fundamentales que Marx analizaba como rasgos del capitalismo (más que de la "economía").

Por ejemplo, la idea lógica de la presentación de Marx implica que si se aboliera el valor como base de la producción, la riqueza material ya no sería producida en tanto portadora del valor, sino que ella misma sería la forma social dominante de la riqueza en un contexto de capacidades productivas tecnológicamente avanzadas. Dado el análisis del capital de Marx, esto significaría que la naturaleza y consecuencias del crecimiento económico podrían ser bastante diferentes de las que se dan bajo el capitalismo. La productividad incrementada no aumentaría la riqueza social indirectamente, reduciendo el tiempo de trabajo necesario, generando por tanto una tendencia hacia el crecimiento desenfrenado como condición de "salud" económica, como es el caso cuando el valor es el tipo dominante de riqueza, más bien, daría como resultado directo un incremento de la riqueza social. En tal situación, no habría abismo alguno entre la cantidad de riqueza material producida y la cantidad de riqueza social. En un nivel sistémico, esto no sólo superaría el fundamento esencial para la existencia de la pobreza (en términos de la "riqueza" de la sociedad) en medio de una aparente abundancia (la masa de bienes producidos); también permitiría una clase de crecimiento económico que no fuera necesaria y diametralmente opuesta a los intereses ecológicos a largo plazo de la humanidad.

La trayectoria lógica del análisis categorial de Marx también apunta hacia la posible transformación de la estructura de la producción, considerada en un nivel social general. Hemos visto que, para Marx, la naturaleza de la producción industrial o, mejor aún, el abismo entre el potencial del creciente conocimiento productivo y experiencia de la humanidad y la forma antagonista de la producción capitalista con su extrema división pormenorizada del trabajo— está enraizada en la dialéctica entre las dos dimensiones del capital y, por ende, en última instancia, en la forma valor. En este sentido, la idea estratégica de la crítica de Marx consiste en mostrar que la relación entre los elevados niveles de productividad y el trabajo fragmentado y vacío es una relación históricamente determinada que, a medida que se desarrolla el capitalismo, se va fundando cada vez menos en la necesidad técnica y más en un tipo específico de necesidad social. El capital mantiene esta relación como necesaria, además de convertirla en potencialmente prescindible: reconstituye el trabajo proletario al tiempo que lo vuelve cada vez más insignificante como fuente social de riqueza material. La abolición del valor, en tal análisis, supondría la abolición los dos imperativos de la valorización: la necesidad de una productividad siempre creciente y la necesidad estructural de que se consuma tiempo de trabajo inmediato en la producción. Esto permitiría tanto un gran cambio *cuantitativo* en la organización social del trabajo esto es, una reducción socialmente general a gran escala en el tiempo de trabajo— como una transformación *cualitativa* fundamental de la estructura de la producción social, así como de la naturaleza del trabajo individual. El potencial de la dimensión de valor de uso, que ya no está limitada ni conformada por la dimensión del valor, podría ser empleado reflexivamente para transformar la forma material de la producción. De resultados de ello, se podría abolir una gran cantidad de trabajo que, en su calidad de fuente del valor, se había ido vaciando y fragmentando cada vez más, pudiendo rotarse socialmente toda

tarea unidimensional. En otras palabras, el análisis de Marx implica que la abolición del valor permitiría una transformación socialmente general de la producción que supondría la abolición del trabajo proletario —tanto la transformación de la naturaleza de muchos trabajos en el capitalismo industrial como la abolición de un sistema en el que las personas están ligadas durante gran parte de su vida adulta a tal trabajo—, al tiempo que mantendría un elevado nivel de productividad. Permitiría una forma de producir basada directamente en la apropiación del tiempo histórico.

Así pues, el análisis crítico de Marx de la producción industrial apunta hacia la posible abolición de muchos de los trabajos unidimensionales así como hacia la posibilidad de que el trabajo pueda ser redefinido y reestructurado para ser más interesante e intrínsecamente provechoso. Sugiere que, mientras que el trabajo humano directo sea la base social inmediata de un continuo excedente de producción, necesariamente existirá una oposición entre riqueza social (ya sea en la forma de riqueza material o de valor) y el trabajo que la produce, en tanto que la primera es creada a expensas del segundo. Esta oposición se hace más pronunciada en el sistema de producción basado en el valor. En cualquier caso, las contradicciones de dicho sistema, según Marx, apuntan hacia una posible transformación de la producción que podría superar la más antigua oposición entre riqueza social y trabajo. Su análisis apunta en la dirección de la posible creación de modos de trabajo individual que, liberados de las limitaciones de la división pormenorizada del trabajo, pudieran ser más plenos y ricos para los individuos. Más aún, podrían ser variados; las personas no estarían necesariamente ligadas a un tipo de trabajo durante la mayor parte de su vida adulta.

Así pues, superar la oposición antagonista entre individuo y sociedad no supone la subsunción del primero en la segunda. Por el contrario, el análisis de Marx demuestra que precisamente tal subsunción ya existe: como un rasgo del capital. Superar esta oposición antagónica requiere superar una estructura concreta del trabajo en la que la "pobreza" del trabajo individual es la presuposición de la riqueza social; requiere una nueva estructura del trabajo en la que la riqueza de la sociedad y la posibilidad "de creación de riqueza" del trabajo para el individuo corran paralelas y no se opongan. Tal estructura se convierte en una posibilidad, en el análisis crítico de Marx, cuando la creciente contradicción del capitalismo da origen a la posibilidad histórica de que las capacidades productivas que se habían constituido de manera alienada pudieran ser reapropiadas y empleadas reflexivamente en la propia esfera de la producción.

No obstante, la posibilidad de que el trabajo social, en una sociedad post-capitalista, pudiera ser más interesante y provechoso no expresa una utopía del trabajo. No está ligada a la noción de la centralidad constituyente del trabajo para la vida social. Más bien, está basada en la *negación* histórica de dicho papel socialmente constituyente desempeñado por el trabajo en el capitalismo. Más aún, el análisis de Marx del papel mediador del trabajo [(abstracto) *labor*] en la estructuración del trabajo [(concreto) *work*] y la producción en el capitalismo puede ampliarse a la estructuración del juego y el ocio y sus relaciones con el trabajo [(concreto) *work*], así como a la relación entre vida pública y trabajo [(concreto) *work*], por un lado, y vida privada, por el otro. Esto sugiere que superar esta clase de mediación, históricamente específica, no sólo permitiría una nueva estructuración del trabajo [(concreto) *work*], sino una reestructuración y resignificación fundamentales de la vida social en general: no sólo para unos pocos favorecidos (o marginales), sino para la mayoría.

Esta posible transformación de la producción y el trabajo reposa, como hemos visto, en la distinción sugerida por el análisis de Marx entre la forma existente de la dimensión de valor de uso, que se encuentra conformada por el valor, y su potencialidad latente. Dado que la posible reapropiación por la gente de la dimensión de valor de uso del trabajo, que ha sido constituida de forma alienada, depende de la abolición del valor, esta reapropiación, implícitamente, presupone una separación de las dos dimensiones de las formas sociales básicas del



capitalismo. A su vez, esto supone una posible transformación de los elementos de la dimensión del valor de uso. En otras palabras, la aproximación que he esbozado puede tratar las formas existentes de estos elementos como presentando un carácter instrumental ya que han sido conformadas por el valor— y, pese a ello, brindar teóricamente la posibilidad de que, si se aboliese el valor, aquello que ha sido históricamente constituido como dimensión concreta del capital (incluidos los modos de conocimiento científico y técnico, por ejemplo, además del modo de producir) pueda existir en otra forma. Así pues, el análisis de Marx sugiere que la abolición del valor permitiría un modo diferente de producción tecnológicamente avanzada, no estructurada intrínsecamente de la manera antagonista que caracteriza a la esfera de la producción en el capitalismo. Este análisis también sugiere la posibilidad de una remodelación y reestructuración más generales del conocimiento técnico y científico que se ha desarrollado en el contexto de las formas sociales alienadas del capitalismo. De manera más general, la crítica del capitalismo de Marx permite una postura que no reconoce el conocimiento técnico y científico, en su forma existente, en tanto que emancipador, ni exige implícitamente su negación abstracta. Más bien, al analizar socialmente el potencial emancipador de aquello que había sido constituido históricamente de modo alienado, la crítica marxiana trata de aprehender críticamente lo que existe de una manera que apunte históricamente más allá de ello.

Así pues, una de las ramificaciones del análisis de Marx se puede resumir del siguiente modo: la dinámica del capital genera el desarrollo de la productividad de una manera concreta que sigue siendo un instrumento de dominación. No obstante, su creciente potencial conforma la base para una posible transformación de la sociedad, del modo de mediación social y de la organización social de la producción, de manera tal que la estructura, así como el objetivo, de la producción cambiarían fundamentalmente. La posibilidad de esta transformación reflexiva de la esfera de la producción proporciona la base para una crítica social que pueda ir más allá de la antinomia entre dos tipos de crítica social. La primera es una crítica del trabajo alienado y de la alienación de las personas respecto de la naturaleza que rechaza la tecnología industrial *per se* con la esperanza, históricamente imposible, de un regreso a la sociedad preindustrial. La segunda es una crítica de la distribución injusta y desigual del poder social y de las grandes masas de bienes y servicios producidos en el capitalismo, que acepta como necesaria la continuación lineal de la producción determinada por el capital.

Al considerar el sentido de la abolición del trabajo asalariado sugerida por la lógica de la presentación de Marx, me he centrado en la dimensión concreta de esta abolición —es decir, en la posible abolición del trabajo proletario y, por consiguiente, en la posible transformación del propio proceso de trabajo— para dejar claro hasta qué punto mi interpretación difiere profundamente de la del marxismo tradicional. No obstante, llegados a este punto, debería señalar que el análisis categorial de Marx del desarrollo de la producción capitalista también apunta hacia la posible abolición del otro aspecto del trabajo asalariado, esto es, del sistema de distribución basado en el intercambio de las capacidades laborales por salarios, con los que se adquieren los medios de consumo. Hemos visto que el trabajo proletario se va haciendo cada vez más insignificante como fuente social de riqueza material, aunque sea sistémicamente reconstituido como fuente del valor. Dejando a un lado la cuestión de la explotación, esto supone un abismo entre la relevancia de los salarios considerados en términos de valor y considerados en términos de riqueza material. Una vez la capacidad productiva socialmente general del trabajo concreto deviene superior a la suma de los trabajos individuales, surge una creciente discrepancia entre los *inputs* de tiempo de trabajo y los *outputs* materiales. El sistema de salarios, considerado desde el punto de vista de la riqueza material, se convierte en modo de distribución socialmente general y parece consistir sólo en la remuneración del tiempo de trabajo gastado. Ya no mantiene su base en la producción de la riqueza material, su mantenimiento sistemático está en función exclusivamente de la dimensión del valor. Dado que ya no existe una relación necesaria entre los *inputs* de tiempo de trabajo y la producción de

la riqueza material, la abolición del valor, en estas condiciones, permite también el desarrollo de otro modo de distribución social: uno en el que la adquisición de los medios de consumo no estaría en función "objetivamente" del gasto de tiempo de trabajo<sup>123</sup>.

Así pues, un aspecto central de la realización del potencial de la dimensión acumulada de valor de uso del trabajo, una vez liberada de las restricciones del valor, es que el excedente social ya no tendría que ser el producto del trabajo inmediato de una clase de personas subsumidas en el proceso de producción, el trabajo de las personas ya no sería un medio cuasi-objetivo de adquirir medios de consumo. Este es un rasgo importante de la concepción de Marx de la sociedad socialista como superadora de la prehistoria humana. Así, se deduce que la condición más básica para superar la sociedad de clases no es la abolición de un conjunto de relaciones de propiedad por ende, de una clase de expropiadores privados—, sino una transformación fundamental del tipo de mediación social y su correspondiente modo de producción. Tal transformación implicaría la abolición de la clase cuyo trabajo directo en la producción es la fuente del excedente. Sin tal transformación, la sociedad de clases seguiría existiendo, independientemente de que los expropiadores del excedente pudieran ser considerados, o no, una clase en el sentido marxista tradicional.

### Modalidades de universalidad

Esta aproximación a la posible transformación de las formas sociales existentes, sugerida por el análisis crítico de Marx del carácter doble de las relaciones estructurales del capitalismo, también tiene implicaciones para la relación entre modalidades determinadas de universalidad y el capitalismo y su posible negación histórica. Como se ha señalado, para Marx las modalidades modernas de generalidad social y política y de ideas universalistas no son el resultado histórico de procesos evolutivos o teleológicos transhistóricos. Más bien, surgen históricamente y son conformadas en un contexto constituido por las formas sociales estructurales subyacentes del capitalismo. Su relación con dichas formas es intrínseca, esto es, están fundamentadas social e históricamente en determinadas modos de vida social.

Hemos visto que el análisis de Marx de la mercancía como principio estructural fundamental de la práctica y pensamiento sociales en la sociedad capitalista moderna ofrece un punto de partida para una aproximación socio-histórica crítica al carácter de la universalidad e igualdad modernas. Con la aparición histórica del capital de la mercancía como forma social totalizante—, se crea un modo de mediación social que es abstracto, homogéneo y general: cada instancia de dicha mediación (esto es, cada mercancía considerada como un valor) no está determinada cualitativamente, sino como un momento de una totalidad. Al mismo tiempo, cada mercancía, considerada como un valor de uso, es cualitativamente particular. Como tipo de práctica, la forma mercancía de la mediación social genera una modalidad de igualdad social que es potencialmente universal, estableciendo una comunidad entre los objetos, los trabajos, los propietarios de mercancías y, potencialmente, todas las personas. No obstante, la forma de esta universalidad es abstraída de la especificidad cualitativa de individuos y grupos particulares. La forma mercancía genera una oposición entre una modalidad homogénea y

---

123 La discusión de André Gorz, en *Paths to Paradise*, sobre la posibilidad de unos ingresos garantizados está basada en un enfoque similar a la interpretación de la abolición del valor presentada aquí. Sostiene que cuando se logra un *output* incrementado con una caída de los costes laborales, dicho incremento sólo puede ser distribuido socialmente si origina la creación y distribución de medios de pago correspondientes a su propio volumen (lo cual se daría si la riqueza material fuera la clase de riqueza socialmente dominante), y no al valor del trabajo gastado. Más aún, sostiene que la función esencial de unos ingresos garantizados de por vida sería distribuir a todos y cada uno la riqueza creada por las fuerzas productivas de la sociedad como un todo, y no por la suma de los trabajos individuales. Véase *Paths to Paradise: On the Liberation from Work*, trad. Malcolm Imrie (Boston, 1985), pág. 42.

abstracta de universalidad y una modalidad de particularidad concreta que excluye la universalidad<sup>124</sup>.

Tal análisis evita tratar cuasi-metafísicamente como lo Universal *per se* a la modalidad de universalidad que se vuelve dominante en la sociedad capitalista, abordándola como un tipo históricamente específico y socialmente constituido de universalidad que *aparece* de manera transhistórica como lo Universal. Este enfoque no se limita a oponer la realidad de la sociedad capitalista a sus ideales, sino que ofrece un análisis histórico de estas propias ideas. Un análisis que relacione el tipo abstracto y moderno de universalidad con la dimensión de valor de la forma mercancía no supone necesariamente un abandono de este tipo de universalidad, sino que permite un análisis social de su carácter ambivalente. Pues, como se ha señalado, este tipo de universalidad ha tenido consecuencias políticas y sociales positivas y, no obstante, en su oposición a toda particularidad, también ha constituido un aspecto de la dominación abstracta.

Al analizar los tipos universales en términos sociales e históricos, el análisis de Marx no considera que todas las modalidades de universalidad constituidas en el capitalismo estén necesariamente ligadas al valor. Basándose en la distinción entre valor y valor de uso, su teoría también sugiere la constitución histórica de una modalidad paralela de universalidad, una que no sea abstracta ni homogénea y no exista necesariamente en oposición a la particularidad. Al considerar la categoría de trabajo concreto, señalé cómo la mediación social general abstracta que estructura la sociedad capitalista también da origen a este otro tipo de generalidad. Actividades y productos que en otras sociedades pueden no ser juzgados como similares, en el capitalismo se vuelven socialmente organizados y clasificados como similares: por ejemplo, como variedades del trabajo (concreto) o como valores de uso específicos. No obstante, esta generalidad no es una totalidad, sino un conjunto compuesto de elementos. Este tipo de generalidad es también evidente en la concepción de Marx del desarrollo de modos de conocimiento y capacidades generales de la especie que están constituidos históricamente en el curso del desarrollo del capital. Dado que esta dimensión general socialmente sustantiva nace en un marco determinado por el valor, está estructurada de acuerdo con él: se convierte en una parte del mundo técnico-administrativo, racionalizado y abstracto constituido por el capital. Por otro lado, según el análisis de Marx, esta dimensión general sustantiva no es idéntica al valor y, por ende, a la universalidad homogénea y abstracta, aunque, al igual que la dimensión concreta del capital, está conformada por el valor. Por consiguiente, la creciente tensión entre el potencial de la dimensión de valor de uso del trabajo en el capitalismo y la realidad del mundo constituido por el valor también puede verse, en cierto sentido, como facilitando una posible separación de los dos tipos de generalidad. Así pues, en este nivel, extremadamente preliminar, la teoría crítica marxiana estudia implícitamente la constitución histórica de dos tipos de generalidad. Uno es un tipo de generalidad homogénea y abstracta, enraizada en la dimensión del valor y relacionada intrínsecamente con una concepción de la humanidad que es general, abstracta y homogénea y, por tanto, está necesariamente en oposición a la particularidad concreta como su antítesis; la segunda es otro tipo de generalidad que no es homogénea. Aunque esta última está constituida de manera alienada, según Marx, su análisis sugiere que, en la sociedad post-capitalista, podría existir en una modalidad liberada de la estructuración del valor y, por ende, no necesariamente opuesta a la particularidad. Una modalidad que podría estar relacionada con el desarrollo de una nueva concepción de la humanidad como general y, pese a ello, diversa.

---

124 Un ejemplo de esta oposición es la clásica distinción en la sociedad capitalista liberal entre la persona como ciudadano equivalente a, e indistinguible de, los demás ciudadanos y la persona como persona concreta, inserta en relaciones sociales específicas. Se podría sostener también que una expresión más concreta de esta oposición es la manera en la cual las diferencias de género son constituidas y concebidas en la sociedad capitalista.

Este análisis de la universalidad determinada por el valor es similar al tratamiento que da Marx a la producción determinada por el capital. Para Marx, la superación del capitalismo no supone la abolición de todo tipo de producción tecnológicamente avanzada, ni la realización de la clase de producción industrial desarrollada bajo el capitalismo. Del mismo modo, no supone la erradicación de la universalidad, ni puede ser entendida adecuadamente en términos de la efectiva extensión a todas las personas del tipo abstracto y homogéneo de universalidad que se desarrolla como un momento del modo de vida social estructurado por la mercancía. Más bien, su análisis apunta hacia la posibilidad de que se pudiera constituir otro tipo dominante de universalidad.

Este debate preliminar sobre las dos modalidades de universalidad socialmente constituida sugerido por el análisis categorial de Marx da una mayor profundidad a mi debate sobre el papel asignado a la clase trabajadora en la crítica de economía política, y tiene implicaciones más generales para una consideración de los diversos movimientos sociales en términos de las clases de universalidad que hemos esbozado. En la tradición marxista, el proletariado ha sido considerado frecuentemente como una clase universal y, sobre esta base, ha sido comparado con la clase capitalista, cuyos intereses son juzgados como particularistas en tanto que no coinciden con (o se oponen a) aquellos de la sociedad como conjunto. Es por este carácter universal por lo que se ha pensado en el proletariado como representante de una posible sociedad futura. Mi debate sobre la cimentación social de modalidades de universalidad implicadas en el análisis de Marx indica, no obstante, que la relación del capitalismo con su posible negación histórica no debería entenderse en términos de este tipo de oposición entre particularidad y universalidad, ya que esta misma oposición es característica de las formas sociales del capitalismo. Más bien, la relación del capitalismo con su posible negación debería entenderse en términos de diferentes modalidades dominantes de universalidad. Así, la relación de la universalidad representada por el proletariado con la posible superación del capitalismo no se debería enfocar sólo cuantitativamente, en términos del alcance de la realización de la universalidad. En su lugar, debería ser considerada cualitativamente, en términos del tipo de universalidad que representa la clase.

Hemos visto que, con su análisis del carácter dual del capital, Marx fundamenta socialmente de modo implícito la constitución histórica de dos modalidades muy diferentes de generalidad: una, en el tipo de mediación social objetiva aprehendida por la categoría de valor y, la otra, como un aspecto de la dimensión de valor de uso. Esta última, según Marx, es generada históricamente por la forma abstracta de la mediación pero es separable de ella. Parece claro que, en este marco, la universalidad representada por el proletariado es, en última instancia, la del valor, independientemente de que su forma sea inclusiva o colectiva. Lejos de representar la negación del valor, el proletariado esencialmente constituye esta forma abstracta y homogénea de la riqueza, la mediación social cuya generalidad se opone a la especificidad cualitativa. Más aún, al discutir el tratamiento que da Marx a los trabajadores como sujetos y como objetos de la producción, he mostrado que su determinación de éstos como sujetos era como propietarios (colectivos) de mercancías. Estas determinaciones preliminares implican que la extensión de los principios universalistas de la sociedad burguesa a segmentos más amplios de la población es decir, la realización de dichos principios— que, en parte, ha sido llevada a cabo por movimientos de la clase trabajadora, así como por aquellos elementos de los movimientos de mujeres y de minorías que han luchado por derechos de igualdad, no debería entenderse como un desarrollo que señale más allá de la sociedad capitalista. Aunque tales movimientos han democratizado en gran medida la sociedad capitalista, el tipo de universalidad que han contribuido a constituir es una que, para Marx, permanece ligada a la forma valor de la mediación y, en definitiva, se opone a la especificidad del individuo y del grupo.

Si la contradicción básica del capitalismo no está representada por la oposición social entre clase trabajadora y clase capitalista, y si superar el capitalismo no supone la realización del tipo abstracto de universalidad asociado a esta sociedad, entonces habría que repensar la cuestión de la naturaleza y fuentes de las modalidades históricamente constituidas de subjetividad que señalan más allá del orden existente. Al esbozar ciertas dimensiones de la contradicción básica del capitalismo y, por ende, la naturaleza de su negación histórica determinada— tal como se derivan del análisis de Marx de la esfera capitalista de producción, he tratado una serie de tensiones que describía en términos de un creciente abismo entre las posibilidades generadas por el desarrollo del capital y su forma verdadera. Este abismo origina un tipo de presión reductora que estructura las instituciones de la sociedad capitalista y conforma el curso de su desarrollo. Mi debate sobre esta presión reductora se centraba fundamentalmente en la estructura de la producción y naturaleza del trabajo en la sociedad capitalista y, en menor medida, en la constitución social de los tipos de universalidad. En cualquier caso, las tensiones que Marx fundamenta en el carácter dual de las formas sociales subyacentes del capitalismo deberían entenderse no sólo en términos "objetivos" por ejemplo, económicos y sociales—, sino también en términos "subjetivos", en relación con las modalidades cambiantes de pensamiento y sensibilidad. Un examen más profundo de la sociedad capitalista siguiendo estas directrices requeriría, por supuesto, un nivel más concreto de análisis. No obstante, en ningún caso se debería entender su énfasis en la contradicción, independientemente de su redeterminación, como si se asumiera un colapso automático de la sociedad capitalista o la necesaria aparición de modalidades de conciencia antagonistas o críticas que señalaran más allá de la formación social existente. La interpretación que he presentado aquí sugiere, sin embargo, que el análisis marxiano implica un enfoque centrado en los *cambios históricos cualitativos* en las modalidades de subjetividad y en las estructuras de las necesidades: uno que pudiera responder de tales cambios, no sólo en términos de los contextos sociales de los actores involucrados, sino también en tanto posibilidades constituidas por el desarrollo de las formas sociales en el núcleo del capitalismo. En otras palabras, el análisis marxiano implica una teoría social de la subjetividad que es histórica.

Aunque aquí no puedo desarrollar tal aproximación socio-histórica, señalaré que el análisis de Marx del capitalismo implica que un importante elemento de tal aproximación debería ser la creciente contradicción entre la necesidad y no necesidad del trabajo creador de valor, la noción de que precisamente lo que constituye la formación social y es necesario para ella el trabajo, actuando como actividad socialmente mediadora— se va haciendo cada vez más innecesario en términos del potencial de lo que constituye. Esto, a su vez, sugiere la existencia de un creciente abismo entre el tipo de trabajo que las personas siguen desempeñando en una sociedad mediada por el trabajo y el tipo de trabajo que podrían desempeñar, si no fuera por esta "necesidad" del capitalismo.

Por ejemplo, se podrían investigar las cambiantes actitudes hacia el trabajo [(abstracto) *labor*] y lo que constituye una actividad válida en términos de este desarrollo contradictorio. Esto implicaría un análisis de la aparición histórica de nuevas necesidades y modalidades de subjetividad en términos de una creciente tensión estructural entre el cada vez más anacrónico carácter de la estructura del trabajo [(concreto) *work*] (y de otras instituciones de reproducción social), y su prolongada centralidad en la sociedad moderna. Tal análisis podría, por ejemplo, empezar investigando la aparición, en la década de 1960, de valores "post-materialistas" a gran escala en relación con tal tensión, y examinar el consiguiente reflujó de tales valores en términos de una serie de crisis y transformaciones estructurales en países capitalistas industriales desarrollados que restablecieron dramáticamente la "necesaria" conexión entre el trabajo [(abstracto) *labor*], tal como es definido en el presente, y la reproducción material. Este enfoque podría también ayudar a esclarecer los cambios en las relaciones y definiciones de las esferas pública, privada e íntima de la vida social moderna, así como un reciente fenómeno

señalado por teóricos tan diversos como Daniel Bell y André Gorz, a saber, la creciente importancia del consumo para la propia identidad. Esta última cuestión no debería entenderse únicamente en términos de la creciente dependencia del consumo masivo por parte del capitalismo (una postura que generalmente contempla dicho consumo simplemente como generado y manipulado por la publicidad, por ejemplo). Dicho estudio tampoco debería reificar el consumo de una manera culturalista como espacio de identidad y resistencia, análoga a la tradicional reificación marxista de la producción. Por el contrario, también debería analizar la creciente importancia subjetiva del consumo en términos del declive del trabajo [(concreto) *work*] como fuente de identidad, y relacionar dicho declive con el carácter cada vez más anacrónico de la estructura del trabajo [(abstracto) *labor*] y con los efectos negativos que la producción como objetivo de la producción tiene sobre el carácter de gran parte del trabajo. La idea de que el papel necesario del trabajo [(abstracto) *labor*] como actividad socialmente mediadora y, con ello, como estructura determinada de producción, se vuelva anacrónica, aunque sea continuamente reconstituida, podría también servir de base para un análisis de cambios históricos más profundos en las concepciones de la moralidad y del yo.

Este enfoque general podría ser un punto de partida válido para reconceptualizar la relación entre la clase trabajadora y la posible superación del capitalismo. Hemos visto que, según el análisis de Marx, el proletariado es un elemento esencial de las relaciones de producción determinadas por el valor y, como tal, a medida que se desarrolla el capitalismo también se vuelve anacrónico. Así pues, la superación del capitalismo ha de ser entendida también en términos de la abolición del trabajo proletario y, por consiguiente, del proletariado. No obstante, esto hace que sea muy problemática la cuestión de la relación entre las acciones sociales y políticas de la clase trabajadora y la posible abolición del capitalismo. Supone que tales acciones, y aquello a lo que normalmente nos referimos como conciencia de la clase trabajadora, permanezcan dentro de los límites de la formación social capitalista y no necesariamente porque los trabajadores hayan sido corrompidos material y espiritualmente, sino porque el trabajo proletario no contradice fundamentalmente al capital. Las acciones sociales y políticas de las organizaciones de la clase trabajadora han sido históricamente importantes dentro de los procesos por los cuales los trabajadores se han constituido y defendido a sí mismos como clase en el capitalismo, en el despliegue de la dinámica trabajo asalariado-capital y, especialmente, en la Europa occidental, provocando la democratización y humanización social del orden capitalista. No obstante, independientemente de lo militantes que hayan sido las acciones y las modalidades de subjetividad asociadas a la auto-afirmación del proletariado, éstas no apuntaban, ni apuntan, hacia la superación del capitalismo. Representan modalidades de acción y conciencia que constituyen el capital, más que trascenderlo. Este sería el caso aunque la estructura del trabajo asalariado se convirtiera en auténticamente global y en ello se está convirtiendo como resultado del actual modo de globalización del capital— y si los trabajadores se organizaran adecuadamente. La cuestión no es únicamente hasta qué punto se ha globalizado la relación entre capital y trabajo asalariado (aunque, en un nivel de análisis más concreto, la extensión espacial del capital tiene importantes consecuencias). Tampoco se trata simplemente de una cuestión de "reformismo": el problema fundamental no consiste en que la política basada en la existencia de la fuerza de trabajo como mercancía lleve a una conciencia sindicalista. Se trata, más bien, de que el capital se apoya en última instancia en el trabajo proletario: por ende, la superación del capital no puede estar basada en la auto-afirmación de la clase trabajadora. Incluso, por ejemplo, la noción "radical" de que los trabajadores producen el excedente y, por tanto, son sus propietarios "por derecho", apunta hacia la abolición de la clase capitalista, pero no a la superación del capital. Ello requeriría superar la forma valor del excedente y la forma del proceso de trabajo determinada por el capital.

Estas consideraciones pueden servir de punto de partida para un examen de las condiciones objetivas y subjetivas para la abolición del trabajo [(abstracto) *labor*] proletario y, por tanto, para la abolición del capitalismo. Podría esclarecer históricamente, por ejemplo, diferentes tipos de insatisfacción de los trabajadores o la falta de identificación con su trabajo [(concreto) *work*]. No obstante, esta interpretación también subraya un dilema cuando se considera la posible relación entre las organizaciones de la clase trabajadora y la superación del capitalismo. Por un lado, sugiere que no existe una relación lineal o continuidad directa entre las acciones y políticas asociadas a la auto-afirmación de la clase trabajadora (al margen de que sean más o menos radicales o militantes) y, por otro lado, las acciones y políticas que apuntarían más allá del capitalismo. De hecho, este enfoque implica que existe una profunda tensión entre las acciones y políticas que representan a los trabajadores exclusivamente en tanto que trabajadores (y, por lo tanto, centradas completamente en los empleos [*jobs*] tal como se definen en el marco socioeconómico existente, como medios necesarios de reproducción individual) y aquellas que irían más allá de tal definición exclusiva. Sugiere que si un movimiento, preocupado por los trabajadores, apuntase más allá del capitalismo, tendría que defender los intereses de los trabajadores mientras participa en la transformación de los mismos: por ejemplo, cuestionando la estructura del trabajo dada, no identificando ya a la gente sólo en los términos de dicha estructura, y participando en el replanteamiento de dichos intereses. No obstante, aquí no puedo hacer más que mencionar dichos temas y problemas.

En tanto que la idea de una creciente tensión entre la necesidad y la no necesidad del trabajo [(abstracto) *labor*] constituyente del valor se refiere al tipo de mediación social, sus implicaciones no se limitan a una investigación de la estructura del propio trabajo [(concreto) *work*]. Un último ejemplo, que ya he tratado, de aquello que se podría investigar en los términos de esta lectura de la contradicción del capitalismo, es el de las concepciones cambiantes de la universalidad y las actitudes hacia ella. La noción de las diferentes modalidades de universalidad socialmente constituidas, sugeridas por el análisis de Marx del desarrollo de las formas estructurales de la formación social, podría servir de base para una investigación socio-histórica de determinados esfuerzos de los nuevos movimientos sociales por ejemplo, del movimiento feminista— que tratan de formular un nuevo tipo de universalismo, más allá de la oposición entre la universalidad y la particularidad homogéneas. Así pues, esta aproximación podría servir también de punto de partida para repensar la relación entre los nuevos movimientos sociales y las políticas de la identidad de las últimas décadas, y el capitalismo y su posible superación. Estos ejemplos diversos, no obstante, deberían ser entendidos únicamente como sugerencias. En el nivel lógico preliminar de este estudio, no puedo emprender adecuadamente una investigación de tales posibles implicaciones de mi interpretación.

Para resumir mi discusión sobre la negación determinada del capitalismo tal como se desprende de la crítica de Marx: esta negación no puede, en modo alguno, ser aprehendida sólo en términos de una transformación del modo burgués de distribución. Según Marx, el socialismo también implica otro modo de producción, no organizado como una meta-máquina basada esencialmente en el trabajo humano directo. Por tanto, permitiría nuevos modos de trabajo [(abstracto) *labor*] y actividad individuales más ricos y satisfactorios, y una relación diferente entre el trabajo [(concreto) *work*] y otros ámbitos de la vida. En última instancia, la posibilidad de esta transformación está enraizada en la posibilidad de una negación histórica determinada: en la abolición de un modo objetivo de mediación social y las coacciones abstractas asociadas a él, un modo de mediación social constituido en definitiva por el trabajo, y que constituye la dinámica direccional cuasi-automática de la formación social capitalista y su modo de producción. Por tanto, la negación histórica determinada del valor, prevista por Marx como posibilidad histórica, podría liberar al ser humano del dominio alienado de su propio trabajo, al tiempo que permitiría que el trabajo, liberado de su papel socio-

históricamente específico, se transformase enriqueciendo al individuo, más que empobreciéndole. Liberar a las fuerzas productivas de las coacciones impuestas por la forma de la riqueza basada en el tiempo de trabajo inmediato supone liberar la vida humana de la producción. A la luz de la interpretación tradicional, resulta irónico que el análisis de Marx implique que el trabajo de la mayoría de los individuos pueda ser más satisfactorio y auto-constituyente sólo cuando el trabajo ya no sea socialmente constitutivo.

Así pues, la lectura que hace Marx de la abolición de la forma del trabajo y de la producción capitalistas se refiere no a la producción en un sentido estricto sino al mismo principio estructural de nuestro modo de vida social. En este sentido, su crítica del capitalismo no lo es de la mediación social *per se*, sino de la clase de mediación específica constituida por el trabajo. El valor es una forma auto-mediadora de la riqueza, pero la riqueza material no lo es. La abolición del primero necesariamente supone la constitución de nuevas clases de mediación social, muchas de las cuales serían presumiblemente políticas por naturaleza (lo que en modo alguno implica necesariamente un modo de administración jerárquico y estatal).

Para la concepción de Marx de la superación del capitalismo resulta central su noción de la reapropiación, por parte de las personas, del conocimiento y capacidades socialmente generales que habían sido constituidos históricamente como capital. Hemos visto que, según Marx, tal conocimiento y capacidades, como capital, dominan a las personas. Así, tal reapropiación supone superar el modo de dominación característico de la sociedad capitalista que, en definitiva, se funda en el papel históricamente específico del trabajo como actividad socialmente mediadora. De este modo, en el núcleo de su visión de una sociedad post-capitalista se encuentra la posibilidad históricamente generada de que las personas puedan empezar a controlar aquello que crean, más que ser controladas por ello.

#### El desarrollo de la división social del trabajo

Al comienzo de esta obra, afirmaba que la noción de la especificidad histórica del valor, que Marx desarrolla en los *Grundrisse*, ofrece una clave para interpretar su crítica madura de la economía política. He mostrado que, en *El Capital*, esta idea es, de hecho, el núcleo esencial del análisis de Marx de la naturaleza de la sociedad capitalista moderna y su posible negación determinada. Llegados a este punto, recapitularé brevemente lo que he desarrollado en este capítulo y trataré de confirmar de nuevo la continuidad esencial del análisis de Marx en los dos textos, resumiendo su concepción de la trayectoria de la producción capitalista en *El Capital* en términos de las categorías temporales introducidas en los *Grundrisse*, es decir, en términos del desarrollo de lo que llamaré la "división social del tiempo". En este proceso, subrayaré la relevancia central de la noción de necesidad histórica. Como hemos visto, la creciente necesidad histórica del trabajo constituyente de valor esto es, el presupuesto necesario del capitalismo, constituyente de su tipo característico de necesidad social abstracta— es esencial para la lectura que hace Marx de la contradicción fundamental del capitalismo como una contradicción entre lo que es y su propio potencial (más que entre lo que es y lo que también es).

En un fragmento de los *Grundrisse* citado al comienzo de esta obra, Marx afirma:

El capital mismo es 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 plustrabajo; pone por tanto, en medida creciente, el plustrabajo como condición *question de vie et de mort* del necesario.<sup>125</sup>

Mi investigación de *El Capital* nos permite ahora aprehender estas categorías temporales. La oposición que Marx establece entre tiempo de trabajo "necesario" y "superfluo" no es idéntica a la de tiempo de trabajo "necesario" y "excedente". La primera oposición se refiere a la sociedad como un todo, mientras que la segunda se refiere a la clase de los productores inmediatos. Según la teoría de Marx, la existencia de excedente de producción más de lo que es necesario para satisfacer las necesidades inmediatas de los productores— es una condición de todas las modalidades "históricas" de vida social. En toda forma histórica se puede distinguir entre la cantidad de producción requerida para la reproducción de la población trabajadora y una cantidad adicional, expropiada por clases no trabajadoras, "necesaria" para la sociedad como un todo. Según Marx, en el capitalismo el excedente es valor, más que riqueza material, y no es expropiado mediante la dominación directa. En su lugar, la expropiación está mediada por la propia forma de la riqueza, y existe en la forma de una división no manifiesta entre dicha porción de la jornada laboral en la que los obreros trabajan para su propia reproducción (tiempo de trabajo "necesario") y aquella porción que es apropiada por el capital (tiempo de trabajo "excedente"). Dada la distinción entre valor y riqueza material, mientras la producción de riqueza material dependa mayormente del gasto de tiempo de trabajo directo, tanto el tiempo de trabajo "necesario", como el "excedente", pueden considerarse socialmente necesarios.

No obstante, esto no ocurre ya cuando la producción de la riqueza material empieza a basarse en conocimientos y capacidades productivas socialmente generales, más que en el trabajo humano directo. En tal situación, la producción de riqueza material mantendría una relación tan pequeña con el gasto de tiempo de trabajo inmediato que la cantidad total de tiempo de trabajo socialmente necesario, en *cada una* de sus determinaciones (para la reproducción de los individuos y para la reproducción de la sociedad), podría ser enormemente reducida. El resultado, tal y como Marx lo plantea, sería una situación caracterizada no por la "reducción del tiempo de trabajo necesario con miras a poner plustrabajo" sino, más bien, "en general, la reducción del trabajo necesario de la sociedad a un mínimo"<sup>126</sup>.

No obstante, mi examen de la dialéctica entre las dos dimensiones de las formas sociales subyacentes del capitalismo ha mostrado que, según Marx, no puede producirse una reducción general del trabajo socialmente necesario que sea plenamente conmensurable con las capacidades productivas desarrolladas bajo el capitalismo mientras el valor sea la fuente de riqueza. La diferencia entre el tiempo total de trabajo determinado por el capital como socialmente necesario, por un lado; y la cantidad de trabajo que sería necesario, dado el desarrollo de las capacidades productivas socialmente generales, si la riqueza material fuera la forma social de riqueza, por el otro; es lo que Marx llama en los *Grundrisse* tiempo de trabajo "superfluo". La categoría puede entenderse tanto cuantitativa como cualitativamente, en relación tanto a la duración del trabajo, como a la estructura de la producción y la propia existencia de gran parte del trabajo en la sociedad capitalista. Aplicado a la producción social en general, se trata de una nueva categoría histórica generada por la trayectoria de la producción capitalista.

Según el análisis de Marx, hasta este estadio histórico del capitalismo, el tiempo de trabajo socialmente necesario en sus dos determinaciones, definía y llenaba el tiempo de las masas trabajadoras asignando el tiempo de no-trabajo a unos pocos. Con la producción capitalista industrial avanzada, el potencial productivo desarrollado resulta tan enorme que surge una nueva categoría histórica de tiempo "extra" para la mayoría, permitiendo una drástica

---

125 Marx, K., *Grundrisse*, pág. 706 [2: 229].

126 Ibid.

reducción del tiempo de trabajo socialmente necesario en sus dos aspectos, así como una transformación de la estructura del trabajo [(abstracto) *labor*] y de las relaciones de trabajo [(concreto) *work*] con otros aspectos de la vida social. Pero este tiempo extra surge sólo como potencial: estructurado por la dialéctica de la transformación y de la reconstitución, existe en la forma de tiempo de trabajo "superfluo". El término refleja la contradicción: en tanto que determinado por las viejas relaciones de producción, permanece como tiempo de trabajo; en tanto que juzgado en términos del potencial de las nuevas fuerzas productivas es, en su antigua determinación, superfluo.

Debería quedar claro que "superfluo" no es una categoría valorativa ahistórica, desarrollada desde una posición supuestamente externa a la sociedad. Es, más bien, una categoría crítica inmanente, enraizada en la creciente contradicción entre el potencial de las fuerzas productivas desarrolladas y su forma social existente. Desde este punto de vista, se puede distinguir el tiempo de trabajo necesario para el capitalismo, de aquél que sería necesario para la sociedad de no ser por el capitalismo. Como indicaba mi discusión sobre el análisis de Marx, esta distinción se refiere no sólo a la cantidad de trabajo socialmente necesario sino también a la naturaleza de la propia necesidad social del mismo. Esto es, apunta no sólo hacia una posible y amplia reducción en el tiempo total de trabajo, sino también hacia la posible superación de los tipos abstractos de coacción social constituidos por la forma valor de la mediación social. Entendido en estos términos, "superfluo" es lo históricamente generado como inmediatamente opuesto a lo "necesario", una categoría de la contradicción que expresa la creciente posibilidad histórica de distinguir la sociedad de su forma capitalista y, por tanto, de separar su previa y necesaria conexión. La contradicción básica del capitalismo, en su despliegue, permite la evaluación de la forma anterior y la imaginación de una nueva.

Mi análisis de la dialéctica de la transformación y la reconstitución ha mostrado que, según Marx, la necesidad histórica no puede dar origen, en y por sí misma, a la libertad. Sin embargo, la naturaleza del desarrollo capitalista es tal que puede y debe dar lugar a su opuesto inmediato la no necesidad histórica—, la cual, a su vez, permite la negación históricamente determinada del capitalismo. Esta posibilidad sólo puede ser realizada, según Marx, si la gente se apropia de aquello que históricamente ha sido constituido como capital.

La comprensión de la negación determinada del capitalismo sugerida por el despliegue de las categorías de Marx en *El Capital* es análoga a lo que ya presentó en los *Grundrisse*. En estos últimos, caracteriza a una posible sociedad post-capitalista en términos de la categoría de tiempo "disponible": "por una parte, el tiempo de trabajo necesario encontrará su medida en las necesidades del individuo social y por otra el desarrollo de la fuerza productiva social será tan rápido que, aunque ahora la producción se calcula en función de la riqueza común, crecerá el *disposable time* de todos"<sup>127</sup>. Marx define el tiempo "disponible" como "margen para el desarrollo de todas las fuerzas productivas del individuo y por ende también de la sociedad"<sup>128</sup>. Esta es la forma positiva que, liberado por las fuerzas productivas, adopta el tiempo extra, el cual permanecía limitado en el capitalismo avanzado como tiempo "superfluo". La categoría de tiempo superfluo expresa sólo negatividad la no necesidad histórica de una previa necesidad histórica— y, en consecuencia, todavía se refiere al Sujeto: la sociedad en general en su forma alienada. La categoría de tiempo disponible revierte esta negatividad y le da un nuevo referente: el individuo social<sup>129</sup>. Presupone la abolición de la forma valor de mediación social: solamente entonces, según Marx, el tiempo de trabajo y el tiempo disponible (no alienados) pueden complementarse positivamente el uno al otro como constitutivos del individuo social.

---

127 Ibid., pág. 708 [2: 232].

128 Ibid., pág. 708 [2: 231]

129 Para un debate sobre el tiempo disponible, centrado en un posible sistema de empleo rotativo, véase Becker, J., *Marxian Political Economy*, pág. 263 y ss.

La superación del capitalismo, pues, supondría no sólo la transformación de la estructura y el carácter del trabajo social sino también del tiempo de no- trabajo y de la relación entre ambos. Sin la abolición del valor, no obstante, cualquier tiempo extra generado como resultado de la reducción de la jornada de trabajo es determinado por Marx negativamente en tanto que antítesis del tiempo de trabajo (alienado), como aquello que podríamos llamar "tiempo de ocio": "*El tiempo de trabajo como medida de la riqueza pone la riqueza misma como fundada sobre la pobreza, y al disponible time como existente en y en virtud de la antítesis con el tiempo de plustrabajo*"<sup>130</sup>.

Así pues, la trayectoria de la producción capitalista, tal y como la presenta Marx, puede verse en términos del desarrollo de la división social del tiempo: desde el socialmente necesario (individualmente necesario y excedente), pasando por el socialmente necesario y superfluo, hasta su posibilidad en tanto que socialmente necesario y disponible (que supondría la superación de la clase más antigua de necesidad). Esta trayectoria expresa el desarrollo dialéctico del capitalismo: de un tipo alienado de sociedad constituida como totalidad altamente desarrollada a expensas de los individuos, que origina la posibilidad de su propia negación, a un nuevo tipo de sociedad en la que las personas, individual y colectivamente, puedan apropiarse de las capacidades generales de la especie que habían sido constituidas de manera alienada como atributos del Sujeto.

En el análisis de Marx, el desarrollo de la división social del tiempo está en función de la compleja dialéctica entre las dos dimensiones de las formas estructurales subyacentes del capitalismo. Como he sostenido, al cimentar la dinámica direccional del capitalismo en el carácter dual de las estructuras fundamentales de esta sociedad, Marx rompe con toda noción de una historia humana transhistórica singular con un principio inmanente de desarrollo. Más aún, demuestra que esta dinámica direccional no puede darse por supuesta sino que, ella misma, ha de estar cimentada por una teoría de la constitución social. En el marco de esta interpretación, la emergencia del capitalismo puede contemplarse como un desarrollo cada vez menos fortuito con el ascenso y el pleno despliegue de la forma mercancía, pero no como el despliegue de un principio inmanente de necesidad. Sin embargo, según Marx, la historia de la formación social capitalista tiene una lógica inmanente, en oposición a una lógica retrospectiva: como resultado de su tipo de mediación social, el capitalismo queda marcado por una clase de necesidad histórica. No obstante, la dialéctica entre sus formas sociales subyacentes es tal que el capitalismo apunta, más allá de sí mismo, hacia la posibilidad de una sociedad futura basada en una clase de mediación social diferente que no estaría constituida cuasi-objetivamente, ni dada tradicionalmente. El análisis de Marx implica que una sociedad así constituida permitiría a las personas un mayor grado de libertad sobre sus vidas, individual como colectivamente, pudiendo ser considerada como una situación de liberación con respecto a la historia. Hasta el punto de que hablar de la noción de historia humana en las obras de madurez de Marx no depende de un principio transhistórico único, sino que se refiere más bien a un movimiento, inicialmente contingente, de varias historias hacia la Historia: hacia una dinámica direccional necesaria, crecientemente global, constituida por formas sociales alienadas, y estructurada de manera tal que apunta hacia la posibilidad de la liberación de la historia, hacia la posibilidad de una sociedad futura libre de cualquier lógica de desarrollo direccional cuasi-objetiva.

La especificidad de la dinámica dialéctica del capitalismo, tal como la analizó Marx, supone una relación entre pasado, presente y futuro muy diferente de la sugerida por cualquier noción lineal del desarrollo histórico. La dialéctica entre el tiempo presente objetivado y el tiempo histórico objetivado se puede resumir así: en el capitalismo, el tiempo histórico objetivado es acumulado de manera alienada, reforzando el presente, y, como tal, domina lo vivo. Con todo,

---

130 Marx, K., *Grundrisse*, pág. 708 [2: 232].

también permite que las personas se liberen del presente, socavando su momento necesario, posibilitando así el futuro: la apropiación de la historia de modo tal que las viejas relaciones sean invertidas y trascendidas. En lugar de una forma social estructurada por el presente, por el tiempo de trabajo abstracto, puede haber una forma social basada en la plena utilización de una historia ya no alienada, tanto para la sociedad en general como para el individuo<sup>131</sup>.

Para Marx, entonces, el movimiento histórico del capitalismo, lanzado hacia adelante por conflictos sociales estructurados por la dialéctica entre el trabajo y el tiempo, puede ser expresado en términos del desarrollo de la división social del tiempo, desembocando en la posibilidad de que el significado social del tiempo pueda ser transformado: "Ya no es entonces, en modo alguno, el tiempo de trabajo, la medida de la riqueza, sino el disponible time"<sup>132</sup>.

### Los reinos de la necesidad

He mostrado que la teoría crítica de madurez de Marx está basada en un análisis del papel históricamente específico del trabajo en el capitalismo como constituyente del modo peculiar y cuasi-objetivo de mediación social que estructura esta sociedad. No obstante, varios fragmentos frecuentemente citados del Volumen 3 de *El Capital* parecen cuestionar algunas proposiciones centrales de la interpretación aquí presentada: en particular, que la superación del capitalismo supondría la superación del valor, una forma auto-mediadora de riqueza y, en este sentido, del trabajo alienado. Por tanto, cerraré este capítulo y, con ello, esta fase de la investigación, considerando esos fragmentos a la luz de lo que he desarrollado hasta ahora, para mostrar que dichos pasajes son realmente coherentes con mi interpretación.

Para mi lectura, ha resultado central el argumento de que el valor es una forma determinada de la riqueza, históricamente específica del capitalismo y determinada temporalmente. Se demostraba que un aspecto del modo abstracto de dominación social constituido por el trabajo como actividad socialmente mediadora era el tipo de necesidad objetiva ejercida por la forma del tiempo abstracto. Sin embargo, en el Volumen 3 de *El Capital*, pareciera que Marx mantiene que, incluso después de la superación del capitalismo, tal determinación temporal de la riqueza se mantendría:

Después de la abolición del modo capitalista de producción, pero no de la producción social, sigue predominando la determinación del valor en el sentido que la regulación del tiempo de trabajo y la distribución del trabajo social entre los diferentes grupos de producción, y por último la contabilidad relativa a ello, se tornan más esencial que nunca.<sup>133</sup>

A pesar del uso que hace Marx del término "valor" en este lugar de su manuscrito póstumamente publicado, habría que distinguir entre su afirmación de que la regulación del tiempo de trabajo seguiría siendo importante en una sociedad post-capitalista (tecnológicamente desarrollada y globalmente interdependiente) y la noción de que el valor seguiría siendo la forma de la riqueza. Puedo comenzar a esclarecer esta distinción fijándome en un pasaje de los *Grundrisse* en el que estudia la misma cuestión del papel de la regulación del gasto de tiempo de trabajo en una sociedad post-capitalista:

---

131 Se podría establecer un paralelismo entre esta lectura de la historia de la formación social capitalista y la noción de Freud de historia individual, en la que el pasado no aparece como tal sino, más bien, de un modo interiorizado y velado que domina el presente. La tarea del psicoanálisis consiste en desvelar el pasado de manera que su apropiación sea posible. Por lo tanto, el momento necesario de un presente obligatoriamente repetitivo puede ser superado, lo que permite al individuo avanzar hacia el futuro.

132 Marx, K., *Grundrisse*, pág. 708 [2: 232].

133 Marx, K., *Capital*, vol. 3, pág. 981 [1081].

Economía del tiempo y repartición planificada del tiempo de trabajo entre las diversas ramas de la producción resultan siempre la primera ley económica sobre la base de la producción colectiva. Incluso vale como ley en mucho más alto grado. Sin embargo, esto es esencialmente distinto de la medida de los valores de cambio (trabajo o productos del trabajo) mediante el tiempo de trabajo. Los trabajos de los individuos en esa misma rama y los diferentes tipos de trabajo varían no sólo cuantitativa sino también cualitativamente. ¿Qué supone la distinción puramente *cuantitativa* de los objetos? Su identidad *cualitativa*. Así, la medida cuantitativa de los trabajos presupone su igualdad cualitativa, la identidad de su *cualidad*<sup>134</sup>

Es significativo que Marx distinga explícitamente la "repartición planificada del tiempo de trabajo" de la "medida de los valores de cambio (...) mediante el tiempo de trabajo", que discute luego en términos de la igualdad cualitativa de diversos tipos de trabajo. Según Marx, la diferencia entre las dos radica en que la forma de la riqueza basada en el gasto de tiempo de trabajo está intrínsecamente relacionada con una clase de mediación social cuasi-objetiva. En semejante situación, el tiempo no es una medida descriptiva, sino que se ha convertido en una norma objetiva cuasi-independiente. *Esto* cimienta la dialéctica entre el tiempo y el trabajo y, por ende, la lógica del desarrollo y forma de la producción material que caracterizan el capitalismo en el análisis de Marx. Esta dialéctica, y los tipos de necesidad social abstracta relacionados con ella, son funciones no de una economía del tiempo como tal, sino de la forma temporal de la riqueza. Del mismo modo, no toda economía del tiempo implica una forma auto-mediadora de la riqueza. Marx establece claramente una distinción entre ambas.

Por tanto, la afirmación de Marx de que la consideración del tiempo de trabajo seguiría siendo importante en una sociedad post-capitalista no significa, pues, que la propia forma de la riqueza fuera temporal más que material. Por el contrario, supone otro ejemplo de su tesis de que lo que se constituyó históricamente de un modo alienado que domina a las personas en este caso, la economía del tiempo— podría ser transformado y controlado por las personas en su beneficio si se aboliese el tipo de mediación constituido por el trabajo. Así pues, estos fragmentos no contradicen mi aseveración de que la distinción entre valor y riqueza material, así como la noción de que la superación del capitalismo supone la abolición de la primera clase de riqueza y su sustitución por la segunda, resultan centrales en el análisis crítico de Marx. Como señala en el Volumen 3 de *El Capital*, varias páginas antes del fragmento antes citado:

Pero de la productividad del trabajo depende cuánto valor de uso se produce en determinado tiempo, y por consiguiente, también, en determinado tiempo de plustrabajo. La riqueza real de la sociedad y la posibilidad de ampliar constantemente el proceso de su reproducción no dependen de la duración del plustrabajo, pues, sino de su productividad y de las condiciones más o menos fecundas de producción en que aquél se lleva a cabo.<sup>135</sup>

Este fragmento muestra claramente que Marx pensaba que la forma de la riqueza en una sociedad post-capitalista sería la riqueza material. Aunque seguiría siendo importante una economía del tiempo, es presumible que este tiempo fuera descriptivo. En el marco del análisis de Marx, tal y como lo he presentado, las diferencias entre tal orden socio-económico y uno dominado por la forma temporal de la riqueza serían considerables. En la sociedad post-capitalista constituida en tanto que posibilidad determinada por la trayectoria del capital, los incrementos en la riqueza social podrían ser directamente proporcionales a los incrementos en la productividad: por ende, la relación entre las consideraciones relativas al gasto de tiempo y a

---

134Marx, K., *Grundrisse*, pág. 173 [1: 101].

135Marx, K., *Capital*, vol. 3, pág. 820 [1044].

la producción de riqueza podría ser esencialmente diferente a la relación que existiría en una situación en la que el valor es la forma social de la riqueza. Más aún, dado que el proceso de producción no poseería ya un carácter dual, como proceso de trabajo y como proceso de valorización, éste no estaría necesariamente basado en la extracción de tiempo de trabajo de los trabajadores, ni su forma tampoco estaría conformada estructuralmente por el papel necesario del trabajo humano inmediato en la producción como fuente esencial de riqueza (en forma de valor). Por tanto, el proceso de producción podría ser radicalmente transformado. Como he mostrado, en el análisis de Marx, la dialéctica del capital apunta hacia la posibilidad de que se pudiera superar el presupuesto previamente necesario de la riqueza social: que la humanidad, por así decirlo, pudiera liberarse de la maldición de Adán<sup>136</sup>.

Por tanto, la noción de Marx de una posible economía post-capitalista del tiempo y su análisis del capitalismo en términos de una forma temporal de riqueza, no son idénticos y deberían distinguirse. Tal y como la analiza, la trayectoria del desarrollo capitalista implica que una posible sociedad post-capitalista estaría, además de basada en la riqueza material, caracterizada también por una economía del tiempo. En resumen, como señalaba Paul Mattick, cuando Marx se refiere al valor en el pasaje del Volumen 3 citado al comienzo de esta sección, "el término valor en esta conexión es una mera forma de hablar"<sup>137</sup>.

Al igual que hay que distinguir entre una economía del tiempo y la dominación por el tiempo en la teoría de madurez de Marx, al considerar la relación entre trabajo y necesidad social, también se debe distinguir entre necesidad social transhistórica y necesidad social históricamente determinada. Para Marx, un ejemplo del primer tipo de necesidad, sería que determinado tipo de trabajo concreto, al margen de como esté determinado, sería necesario para mediar las interacciones materiales del ser humano y la naturaleza y, por ende, para mantener la vida social humana. Algo de tal actividad, según Marx, es una condición necesaria para la existencia humana en todas las modalidades de sociedad<sup>138</sup>. La noción implícita de Marx del segundo tipo de necesidad, según mi interpretación, se refiere a los tipos de coacciones impersonales y abstractas ejercidas por las formas alienadas y objetivadas de las relaciones sociales del capitalismo que, en definitiva, son constituidas por el trabajo como actividad socialmente mediadora. Su análisis de la trayectoria de la producción capitalista y de la constitución histórica de enormes capacidades productivas en tanto que capital puede también describirse en términos del desarrollo de esta segunda clase de necesidad social. Así pues, el desarrollo histórico del capitalismo de una sociedad basada en un modo abstracto y cuasi-natural de dominación social, suponía no sólo la sustitución de los modos personales y directos de dominación social, sino también la superación parcial de la dominación del ser humano por parte de la naturaleza. Hasta el punto de que, dicho en otras palabras, con el desarrollo del capitalismo, la auto-liberación de la humanidad respecto de la sobrecogedora dependencia en relación a los caprichos de su entorno natural dependería de la creación no consciente, ni intencionada, de una estructura cuasi-natural de dominación constituida por el trabajo, un tipo de "segunda naturaleza", superando la dominación de la primera, del entorno natural, a expensas de constituir la dominación de esta segunda naturaleza.

Como resultado de su carácter dual, pues, en el análisis de Marx, el trabajo determinado por la mercancía está ligado a dos tipos diferentes de necesidad: una necesidad transhistórica y otra

---

136 El énfasis en la superación del trabajo alienado como condición para la emancipación humana es central en el pensamiento de Herbert Marcuse, que fue uno de los primeros en reconocer la relevancia tanto de los *Manuscritos de París. Anuarios franco-alemanes (1844)*, como de los *Grundrisse*. Dado que la dimensión histórica de los análisis de Marcuse ha sido obviada a veces, se ha atribuido a sus posiciones un mayor grado de romanticismo del que le corresponde. Véase Herbert Marcuse, "The Foundation of Historical Materialism", en *From Luther to Popper*, trad. Joris De Bres (Londres, 1972), págs. 3-48; y *One-Dimensional Man* (Boston, 1964).

137 Mattick, P., *Marx and Keynes: The Limits of the Mixed Economy* (Boston, 1969), pág. 31.

138 Marx, K., *Capital*, vol. 1, págs. 133 [52-53].

necesidad específica del capitalismo. Deberíamos recordar esto al considerar el, frecuentemente citado, siguiente pasaje del Volumen 3 de *El Capital*:

El reino de la libertad sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores; con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, está más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha (...) La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego: que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero éste siempre sigue siendo un reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la necesidad como su base. La reducción de la jornada la laboral es la condición básica.<sup>139</sup>

Este pasaje se refiere a dos tipos diferentes de libertad: la libertad con respecto a la necesidad social transhistórica y la libertad con respecto a la necesidad social históricamente determinada. El "verdadero reino de la libertad" se refiere a la primera clase de libertad. La libertad con respecto a *todo* tipo de necesidad ha de empezar, necesariamente, fuera de la esfera de producción. No obstante, según Marx, dentro de esta esfera puede también haber una clase de libertad: los productores asociados pueden controlar su trabajo, en lugar de ser controlados por él. En términos de lo que he desarrollado hasta ahora, resulta evidente que Marx no se está refiriendo aquí al control sobre la producción en un sentido estricto, sino a la transformación de la estructura de la producción social y a la abolición del modo abstracto de dominación enraizado en el trabajo determinado por la mercancía: esto es, la abolición de una necesidad social históricamente determinada. Hemos visto que, para Marx, superar la forma valor de las relaciones sociales significaría superar la necesidad social alienada. Por tanto, la humanidad podría liberarse de los tipos de coacciones sociales cuasi-naturales tratadas más arriba, por ejemplo, el tipo de productividad desenfrenada asociada a la acumulación de capital y la creciente fragmentación del trabajo. En pocas palabras: los diferentes aspectos de un automatismo social e histórico. Así pues, en opinión de Marx, la abolición del trabajo alienado supondría superar la necesidad histórica, la necesidad social históricamente específica constituida en la esfera capitalista de la producción, lo cual permitiría liberarse de la histórica. "Liberarse de la historia" puede emplearse para caracterizar la concepción de Marx de una sociedad en la que las personas son libres de toda dominación social ajena, ya sea su forma personal o abstracta, y en la que sería posible que los individuos asociados hiciesen su propia historia.

En la concepción de Marx, la liberación de la historia implica la liberación de una necesidad social históricamente determinada y permite una expansión del "verdadero reino de la libertad". Sin embargo, esto ni supone, ni puede suponer, la liberación de todo tipo de necesidad en un nivel social total: la sociedad, para Marx, no puede basarse en la libertad absoluta. Una coacción restante es la naturaleza. Aunque el trabajo de los individuos no se presente como un medio necesario para la adquisición de los medios de consumo, *alguna* clase de producción social resulta una precondition necesaria de la existencia social humana. La forma y el alcance de esta necesidad social transhistórica, "natural", puede modificarse históricamente. Esta misma necesidad, no obstante, no puede ser abolida. Según Marx, incluso cuando el trabajo humano inmediato en la producción ya no fuera la fuente principal de la riqueza social, y la sociedad ya no fuera estructurada por una tipo cuasi-objetivo de mediación social constituido

---

139 Marx, K., *Capital*, vol. 3, pág. 820 [1044].

por el trabajo, el trabajo social debería ser realizado. Por esta razón, como ya he señalado previamente en esta obra, Marx mantiene que, independientemente de lo disfrutable pueda llegar a convertirse el trabajo individual, en un nivel socialmente general, el trabajo no puede nunca adquirir el carácter de puro juego.

La abolición del trabajo alienado, sugerida por el análisis de Marx del capitalismo, no significa, pues, la abolición de la necesidad de toda clase de trabajo social, aunque el carácter de dicho trabajo, la cantidad de tiempo de trabajo (y de tiempo de vida) requerida, y los diversos modos posibles mediante los cuales se podría efectuar la distribución social del trabajo pudieran ser considerablemente diferentes de los de una sociedad dominada por la necesidad histórica. Así pues, en el marco del análisis de Marx, la prolongada existencia de la necesidad del trabajo como condición de la vida social humana no debería identificarse con la alienación, con modos abstractos de dominación social constituidos por el trabajo que he analizado. La primera necesidad está enraizada en la vida humana misma: en el hecho de que el ser humano es parte de la naturaleza, pero lo es de manera mediada, en tanto que también regula su "metabolismo" con su entorno natural mediante el trabajo.

Hay un aspecto adicional del último pasaje citado que merece ser mencionado. Que la interacción, mediada por el trabajo, entre la humanidad y la naturaleza sea una precondition necesaria de la vida social humana, subraya una dimensión de la crítica del capitalismo de Marx que normalmente se obvia. Hemos visto que, según Marx, la riqueza material se constituye por el trabajo (concreto) y la naturaleza, pero el valor está en función únicamente del trabajo (abstracto). Como valor que se autovaloriza, el capital consume la naturaleza material para crear riqueza material: no como un fin, sin embargo, sino como un medio de ampliar el plusvalor, de extraer y absorber el mayor tiempo de plustrabajo posible de la población trabajadora. Esta transformación de la materia en unidades de tiempo objetivado es un proceso unidireccional, más que cíclico, de consumo productivo. En este sentido, la producción determinada por el capital es como una agricultura de tierra quemada a un nivel "superior": consume las fuentes de riqueza material y luego se traslada. En palabras de Marx, la producción capitalista "no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de producción sino socavando, al mismo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: la tierra y el trabajador"<sup>140</sup>. Los enormes incrementos en la productividad inducidos y requeridos por el capital se deben, precisamente, al hecho de que la creación de más riqueza material no es un fin, sino un medio para reducir el tiempo de trabajo necesario. Así pues, una consecuencia de la forma valor es que el capital se caracteriza por un movimiento hacia una expansión ilimitada: tal y como hemos visto, la producción capitalista se da por la producción misma.

Este impulso acelerador del capital está en función de una clase de riqueza basada en el gasto de tiempo de trabajo inmediato. Hemos visto cómo, según Marx, esta base pierde relevancia y se vuelve más limitada como fuente de la riqueza material, mientras que sigue siendo necesaria como fuente del valor. Los ilimitados esfuerzos del capital y su limitada base están ligados entre sí, si bien no de manera manifiesta. El sueño sugerido por la forma capital es de una total carencia de límites, una fantasía de libertad como completa liberación de la materia, de la naturaleza. Este "sueño del capital" se está convirtiendo en la pesadilla para aquello de lo que dicha forma lucha por liberarse: el planeta y sus habitantes.

La humanidad sólo puede despertar totalmente de este estado de sonambulismo aboliendo el valor. Esta abolición supondría abolir la necesidad de que la productividad sea constantemente incrementada en el modo discutido más arriba, lo que permitiría una estructura del trabajo diferente, un mayor grado de control de las personas sobre su propia vida, y una relación más conscientemente controlada con el entorno natural. La afirmación de Marx de que algún tipo de trabajo es siempre una necesidad transhistórica es una crítica a las concepciones de la libertad

---

140 Marx, K., *Capital*, vol. 1, pág. 638 [613].



absoluta, una crítica basada en el reconocimiento de la limitación de la humanidad como parte mediada de la naturaleza. Esto sugiere que una situación de liberación de la historia también permitiría un proceso conscientemente regulado de interacción con la naturaleza, una relación con la naturaleza que no debería ser entendida en términos de la "armonía" romántica que expresa el sometimiento de la humanidad a las fuerzas ciegas de la naturaleza, o de la "libertad" que supone el ciego sometimiento de la naturaleza.

A menudo se ha criticado la teoría crítica de Marx como "prometeica", como una teoría basada en la proposición, peligrosamente utópica, de que las personas pueden conformar su mundo a su elección. El análisis de la sociedad moderna en términos de las relaciones sociales mediadas por el trabajo presentado en esta obra cuestiona la presunción que hacen tales críticas: a saber, que el que las personas conformen el mundo que las rodea sea cuestión de elección. El análisis de Marx se puede entender como un esfuerzo muy poderoso y sofisticado de mostrar que, con el desarrollo de la mercancía como forma social total, las personas ya "crean" el mundo que las rodea. Esto indica, de modo retrospectivo, que las personas ya constituían previamente su propio mundo, el modo en que las personas crean el mundo bajo el capitalismo, no obstante, es muy diferente de las modalidades previas de constitución social. El mundo capitalista moderno, según Marx, está constituido por el trabajo, y dicho proceso de constitución social es tal que las personas son controladas por lo que hacen. Marx analiza el capital como la forma alienada de unos conocimientos y habilidades generales de la especie históricamente constituidos y, por ende, aprehende su, cada vez más destructivo, movimiento hacia lo ilimitado como el movimiento de capacidades humanas objetivadas que se han independizado del control humano. En términos de lo que he desarrollado en esta obra, la concepción de Marx de la superación del capitalismo puede entenderse en términos de que las personas obtengan control sobre tales desarrollos cuasi-objetivos, sobre procesos de una permanente y acelerada transformación social, que ellas mismas han constituido. Así pues, en un marco semejante, la cuestión no es tanto si las personas deberían tratar de conformar su mundo: ya lo están haciendo. Más bien, la cuestión radica en la manera en que van a conformar su mundo y, por tanto, la naturaleza de dicho mundo, así como su trayectoria.

## 10. CONSIDERACIONES A MODO DE CONCLUSIÓN

El propósito de esta obra ha sido reinterpretar la teoría crítica de madurez de Marx examinando detenidamente sus categorías más básicas y, sobre esta base, empezar a reconceptualizar la naturaleza de la sociedad capitalista. Una preocupación importante de esta reinterpretación ha sido mostrar hasta qué punto existen diferencias significativas entre la teoría de Marx y las interpretaciones marxistas tradicionales. De hecho, he mostrado que la teoría de Marx puede ofrecer una poderosa crítica de tales interpretaciones que las contextualice socialmente, analizándolas con las mismas categorías con las que analiza críticamente al capitalismo. En otras palabras, esta reinterpretación del análisis de Marx permite una crítica del marxismo tradicional que implica, al mismo tiempo, otra teoría crítica del capitalismo. También transforma los términos del discurso entre la teoría marxiana y otros tipos de teoría social.

La clave para la reinterpretación de la teoría de Marx aquí desarrollada ha sido la distinción entre una crítica del capitalismo desde el punto de vista del "trabajo", entendido tradicionalmente, y otra basada en un análisis crítico del carácter históricamente determinado del trabajo en el capitalismo. Mi investigación ha mostrado que la primera concepción descansa en el corazón del marxismo tradicional, y que el análisis marxiano no debería entenderse en estos términos. Hemos visto que el análisis que hace Marx del carácter históricamente único del trabajo como actividad socialmente mediadora en el capitalismo es central para su investigación de las relaciones sociales y las modalidades de subjetividad que caracterizan a esta sociedad. Según Marx, la función dual del trabajo en el capitalismo, como trabajo abstracto y trabajo concreto, como actividad que media las relaciones de las personas entre sí y con la naturaleza, constituye la forma estructural fundamental de vida social en el capitalismo: la mercancía. Trata la mercancía como una forma socialmente constituida y constituyente "subjetiva" a la par que "objetiva"— de la práctica social. Así pues, la teoría de Marx de la centralidad del trabajo para la vida social en el capitalismo es una teoría de la naturaleza específica del tipo de mediación social en esta sociedad mediación constituida por el trabajo y que tiene un carácter cuasi-objetivo— más que una teoría de la primacía social necesaria de las interacciones mediadas por el trabajo del ser humano con la naturaleza. El que se centre en la mediación social, más que en el "trabajo" (o la clase), significa que la teoría social del conocimiento de Marx, relacionando trabajo y conciencia, debería entenderse como una teoría que aprehende las formas de la mediación social (constituidas por tipos estructurados de práctica) y las formas de la subjetividad como intrínsecamente relacionadas. Tal teoría no tiene nada en común con una reflexión teórica del conocimiento, ni con la noción de que el pensamiento es "superestructural". También se opone a la identificación común de una teoría "materialista" de la subjetividad únicamente con una teoría de los intereses.

Mi investigación ha mostrado que, basándose en su concepción del carácter dual de la forma mercancía de la mediación social, Marx reconstruye los rasgos fundamentales de la sociedad capitalista. Su análisis categorial caracteriza la vida social moderna en términos de varios rasgos destacados, que trata de interrelacionar y fundamentar socialmente. Entre estos rasgos se incluye el carácter cuasi-objetivo y "necesario" de la dominación social esto es, la naturaleza dominante, abstracta e impersonal de una modalidad de poder sin un auténtico *locus* institucional concreto o personal—, la permanente dinámica direccional de la sociedad moderna y su modo de interdependencia, mediado por el trabajo, y de reproducción material individual. Al mismo tiempo, el análisis categorial de Marx trata de explicar algunas de las aparentes anomalías de la vida social moderna como aspectos intrínsecos de sus formas sociales estructurantes: la continuada producción de pobreza en medio de la plenitud, los efectos aparentemente paradójicos de la tecnología de ahorro de trabajo y de tiempo sobre la organización del trabajo social y el tiempo social, y el grado de control de la vida social por

parte de fuerzas abstractas e impersonales a pesar de la creciente capacidad potencial de las personas para controlar su entorno social y natural.

Así pues, el análisis que hace Marx de la mercancía como unidad contradictoria de trabajo abstracto y de trabajo concreto, de valor y de riqueza material, es central para su concepción del capitalismo y de aquello que su abolición supone. Ofrece la base conceptual de la dialéctica de la transformación y de la reconstitución esbozadas más arriba y por ello permite un análisis social e histórico crítico del modo de crecimiento económico, de la naturaleza de la trayectoria de la producción, la distribución y la administración y de la naturaleza del trabajo [(concret) *work*] en la sociedad capitalista. Las categorías básicas de Marx no sólo fundamentan un análisis social de estos hechos esenciales de la sociedad capitalista, sino que lo hacen de manera que los relaciona intrínsecamente con una distancia creciente que separa la impotencia y la fragmentación del trabajo y existencia individual frente al poder y la riqueza de la totalidad social. Mi investigación del análisis que hace Marx de la esfera de la producción ha demostrado que su crítica de esta oposición, entre la totalidad social y los individuos, no es simplemente una crítica de los procesos históricos de "diferenciación" social *per se*, emprendida desde el punto de vista de una concepción romántica de la inmediata unidad del individuo y la sociedad. Más bien, su crítica se basa en un análisis de la especificidad de esta oposición en el capitalismo. La analiza en función de la manera alienada en la que las capacidades y conocimientos humanos socialmente generales se constituyen históricamente en el capitalismo, y explica esta forma alienada en términos de la naturaleza de las relaciones sociales mediadas por el trabajo. Así pues, basándose en su análisis del capital, Marx ofrece una poderosa crítica del carácter específico de la oposición constituida en la sociedad capitalista entre una dimensión social general objetivada y los individuos. Por tanto, contradice la noción de que esta oposición, al materializarse, por ejemplo, en forma de producción industrial capitalista sea un corolario esencial de todo modo de producción tecnológicamente avanzado y basado en una división social del trabajo muy desarrollada. De esta manera, su análisis sugiere la posibilidad de un modo de "diferenciación" fundamentalmente diferente.

El desarrollo histórico de la sociedad capitalista, según esta aproximación, es un desarrollo socialmente constituido, no lineal y no evolutivo. No se trata ni de un desarrollo contingente y azaroso, como el cambio histórico pudiera resultar en otros tipos de sociedad, ni de un desarrollo evolutivo transhistórico o dialéctico. Se trata más bien de un desarrollo dialéctico históricamente específico originado como resultado de circunstancias particulares e históricas contingentes, pero que deviene abstractamente universal y necesario. Esta dialéctica histórica supone, por un lado, un proceso de transformación permanente y acelerado de todos los aspectos de la vida social y, por el otro, la reconstitución continua de los rasgos estructurales del capitalismo. Es importante para nuestros propósitos recordar que la dialéctica de la transformación y la reconstitución, en el análisis de Marx, se funda en definitiva en la diferencia entre el valor y la riqueza material, esto es, en el carácter dual de la mediación constituyente del capitalismo. Aunque el mercado puede servir de medio a través del cual dicha dialéctica es generalizada en el capitalismo burgués, la propia dialéctica no puede explicarse completamente en términos de las relaciones burguesas de distribución.

Así pues, en el análisis de Marx, el carácter dual del trabajo constituye el núcleo esencial del capitalismo, más que el mercado y la propiedad privada de los medios de producción. Su presentación de la trayectoria de la producción, por ejemplo, indica que las relaciones burguesas de distribución habían sido de una relevancia central al comienzo del desarrollo del capitalismo. Sin embargo, una vez plenamente desarrollada dicha sociedad, estas relaciones van siendo menos centrales, estructuralmente hablando. En su lugar, mi investigación ha mostrado que centrarse exclusivamente en dichos aspectos burgueses del capitalismo puede velar la relevancia central que tienen, en el análisis de Marx, las distinciones entre trabajo abstracto y concreto, valor y riqueza material.

Una "teoría de la riqueza por el trabajo", por ejemplo, puede ser capaz, en teoría, de fundar la explotación de clase. Una teoría que subraye que la producción en el capitalismo se da como objetivo el beneficio, más que la utilidad, puede ser capaz de mostrar cómo esta meta engendra la introducción de innovaciones técnicas en la producción, pudiendo un enfoque marxista tradicional ser capaz de justificar el carácter marcado por la crisis del proceso capitalista de reproducción social. No obstante, todas estas metas teóricas pueden alcanzarse al tiempo que se ignoran las distinciones fundamentales que Marx introduce al comienzo de su exposición. Sin embargo, como he mostrado, la teoría de Marx también supone una crítica del carácter del crecimiento económico en el capitalismo y de la naturaleza y la trayectoria del proceso capitalista de producción y su intrínseca oposición entre el conocimiento socialmente general objetivado y el trabajo vivo. Esta crítica, que lo es también del carácter cuasi-objetivo y direccionalmente dinámico de la constricción social en el capitalismo y de la estructuración del universo social en términos de una oposición entre las dimensiones abstracta y concreta, se basa en definitiva en el análisis crítico de Marx del carácter dual del trabajo en el capitalismo. Es muy diferente de una crítica del capitalismo desde el punto de vista del "trabajo", entendido transhistóricamente.

Más aún, el análisis de Marx del capital trata el concepto de totalidad de una manera que choca con el análisis del marxismo tradicional, así como con el análisis de muchos de los críticos habituales del marxismo. Hemos visto que la teoría marxiana analiza el capital como una totalidad social, como una forma alienada que en definitiva se encuentra constituida por una forma de relaciones sociales mediada por el trabajo. Por tanto, implica una crítica de la totalidad social. No afirma la totalidad, a la manera del marxismo tradicional, como aquello a realizar en el socialismo, una vez superado el particularismo de la sociedad burguesa. No obstante, a diferencia de muchas posiciones corrientes que asocian también la totalidad con la dominación, la teoría marxiana no niega su existencia social, sino que esta teoría analiza más bien la totalidad como dependiente del modo dominante de mediación social, y trata de indicar la posibilidad de su superación. En el marco de este planteamiento, tanto la afirmación de la totalidad como la negación de su existencia sirven para el mantenimiento de la dominación del capital.

Las diferencias entre la crítica marxiana y el marxismo tradicional son, pues, considerables. De hecho, las dos son opuestas en muchos aspectos: mucho de lo que afirma esta última es aprehendido críticamente por la primera. Así pues, hemos visto que la teoría de Marx no considera que las relaciones de clase, estructuradas por la propiedad privada y el mercado, sean las relaciones sociales más importantes para el capitalismo. Del mismo modo, la crítica clave a través de sus categorías de valor y plusvalor no consiste simplemente en fundamentar una teoría de la explotación. La teoría de Marx no afirma el proceso capitalista de producción para criticar los pautas de la distribución capitalista, ni implica que el proletariado sea el Sujeto revolucionario que se autorrealizará en una futura sociedad socialista. Para Marx, la contradicción intrínseca de la sociedad capitalista no se da ni estructuralmente entre las relaciones capitalistas y la producción industrial; ni socialmente entre la clase capitalista y la clase trabajadora considerando los segundos términos en cada caso como intrínsecamente independientes del capitalismo y apuntando hacia un posible futuro socialista. En un nivel más general, la teoría de Marx no afirma que el trabajo sea el principio estructurante transhistórico de la vida social. No aprehende la constitución de la vida social en términos de una dialéctica sujeto-objeto mediada por el trabajo (concreto). De hecho, *no* ofrece una teoría transhistórica del trabajo, la clase, la historia o la naturaleza de la propia vida social.

Mi investigación de las categorías de la crítica autorreflexiva de Marx ha revelado una concepción de la naturaleza del capitalismo, y de su superación, muy diferente de la de las interpretaciones marxistas tradicionales. Hemos visto que el trabajo en el capitalismo, lejos de ser el *punto de vista* de la crítica de Marx, es su *objeto*. En su teoría de madurez, la crítica de la

explotación y el mercado se encuentra enmarcada en una crítica mucho más fundamental, en la que la centralidad constituyente del trabajo en el capitalismo es analizada como cimiento definitivo para las estructuras abstractas de dominación, para la creciente fragmentación del trabajo y la existencia individuales, y para la lógica de un desarrollo ciego y desenfrenado de la sociedad capitalista y las organizaciones a gran escala subsumen progresivamente a las personas. Esta crítica analiza la clase trabajadora como elemento intrínseco al capitalismo más que como la encarnación de su negación. Al apuntar hacia la posible superación del valor, la crítica marxiana apunta hacia la posible superación de las estructuras de coacción abstractas características del capitalismo, hacia la posible abolición del trabajo proletario, y hacia la posibilidad de una organización diferente de la producción, al tiempo que sugiere que están intrínsecamente relacionadas.

Al comienzo de este trabajo, sugería que los desarrollos históricos del último medio siglo como el desarrollo y la más reciente crisis del capitalismo post-liberal de intervencionismo estatal, la ascensión y consiguiente colapso de las sociedades "socialistas realmente existentes", la aparición de nuevos problemas medioambientales, económicos y sociales a escala global, y la aparición de nuevos movimientos sociales— han dejado claras las insuficiencias del marxismo tradicional como teoría social crítica con intención emancipadora. Demuestran la necesidad de una reconceptualización fundamental de la sociedad capitalista. La teoría marxiana, tal como yo la reinterpreto, podría ofrecer un fructífero punto de partida para tal replanteamiento fundamental de la naturaleza del capitalismo y su posible transformación histórica.

Como el enfoque que he planteado traslada el objetivo de la crítica del capitalismo lejos de una cuestión exclusivamente concerniente al mercado y la propiedad privada, podría servir como base para una teoría crítica de la sociedad capitalista moderna más adecuada a su fase post-liberal, y podría proporcionar una base para un análisis de las sociedades del "socialismo realmente existente". He mostrado, por ejemplo, que la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción desarrollada en *El Capital* no es esencialmente una contradicción entre la producción industrial y las instituciones liberales capitalistas, no apuntando hacia la realización de la primera. Lejos de proveer una crítica del mercado y de la propiedad privada desde el punto de vista de la producción industrial y del proletariado, la teoría de Marx proporciona las bases para un análisis del proceso industrial de producción como intrínsecamente capitalista. Las categorías marxianas de mercancía y capital buscan expresar el principio interno de organización de la producción industrial a gran escala así como de la cuasi-automática dinámica del capitalismo. Más aún, ofrecen también un punto de partida para el análisis de las formas post-liberales fuera de la esfera inmediata de la producción, como modos colectivos de organización social. De hecho, hemos visto que el desarrollo pleno de la forma mercancía implica en la práctica el desarrollo de estas formas sociales colectivas. Recuérdese que la mercancía solo se totaliza una vez que la capacidad de trabajo se mercantiliza. Sin embargo, la determinación lógica de la capacidad de trabajo como mercancía sólo se realiza históricamente cuando los trabajadores ejercen un control efectivo sobre esta mercancía. Sólo pueden hacerlo, en el marco del análisis de Marx, como propietarios colectivos de mercancías: la totalización del valor requiere de modos colectivos de organización.

Así pues, el análisis marxiano del capitalismo no está necesariamente ligado al capitalismo liberal, sino que implica más bien que el pleno desarrollo de las formas sociales del capitalismo aprehendidas categorialmente apuntan más allá de su fase liberal. Más aún, aunque este libro se ha centrado en la estructuración del proceso de producción, las implicaciones del análisis categorial de Marx se extienden mucho más allá del ámbito inmediato de la producción. He mostrado que su análisis sobre la estructuración de la vida social por la mercancía no se restringe a este ámbito: analiza la mercancía como la mediación social más fundamental y

general de la sociedad capitalista. He mostrado también que Marx concibe el valor como una forma social que no es manifiesta pero que es determinante, en un nivel estructural profundo, de la existencia social moderna y que opera a espaldas de los actores sociales. El valor, según Marx, es constitutivo de la conciencia y de la acción y, a su vez, es constituido por las personas, aunque éstas no sean conscientes de su existencia. Su funcionamiento, no obstante, no debe limitarse al ámbito inmediato de la producción, donde supuestamente se genera. Esto implica que el análisis que he esbozado del tipo de organización jerárquica a gran escala generada por la mercancía y el capital, en la que las personas se encuentran subsumidas como engranajes de un meta-aparato racionalizado, no está restringido a la esfera de la producción inmediata.

Estas consideraciones sugieren que la teoría de Marx, basándose en un análisis sistemático de la estructuración de la vida social por la forma mercancía, permite un análisis social crítico general del desarrollo de las organizaciones de producción y administración, burocráticas, racionalizadas y masivas, características del capitalismo avanzado<sup>1</sup>. En otras palabras, permite un análisis que podría fundamentar socialmente, y aprehender como intrínsecamente contradictorio, lo que Weber analizaba como la racionalización de todas las esferas de la vida social en el mundo moderno<sup>2</sup>.

Tal análisis no compartiría las presuposiciones fundamentales subyacentes al análisis de la Escuela de Frankfurt del capitalismo post-liberal, en tanto un universo social completamente administrado y unidimensional. Mi investigación del análisis que hace Marx del proceso de

---

1 David Harvey también sostiene que las importantes transformaciones en el capitalismo del siglo XX no resultan necesariamente obvias desde el análisis marxiano, pero sí pueden entenderse en términos de dicho análisis: véase *The Limits to Capital* (Chicago, 1982), págs. 136-55. Partiendo de la revelación de que la noción de Marx de la igualación de la tasa de beneficio, desarrollada en el Volumen 3 de *El Capital*, depende de la facilidad con que se pueda trasladar el capital, Harvey sostiene que los cambios dramáticos en las formas organizacionales de las empresas en el siglo pasado están relacionadas con la concentración y centralización del capital. Esta concentración y centralización estaban enraizada en la ley del valor, y, a la inversa, mejoraban la operación de la ley del valor (págs. 137-41). La aparición de empresas capitalistas burocráticamente organizadas a gran escala se produjo rápidamente con grandes mejoras en el transporte, la comunicación y las técnicas bancarias, las cuales redujeron las barreras de la competencia y facilitaron el movimiento del capital (pág. 145). Harvey mantiene que la coordinación de la gestión empresarial no contradice la ley del valor. Refiriéndose al Alfred Chandler de la "revolución administrativa" (*The Visible Hand: The Managerial Revolution in American Business* [Cambridge, Mass., 1977]), Harvey afirma que, con el cambio de siglo, el volumen de actividades económicas había llegado a un nivel que hacía más eficiente y provechosa la coordinación administrativa que la coordinación mercantil (pág. 146). Señala que las grandes empresas pueden trasladar el capital y los recursos humanos de una línea a otra muy rápida y eficazmente. Más aún, desde la década de 1920, grandes empresas (capitaneadas por General Motors en los Estados Unidos) se han descentralizado internamente, asignando a cada subdivisión una responsabilidad financiera. Harvey concluye que la estructura administrativa moderna ha generado una forma cuyo efecto es la igualación administrativa de la tasa de beneficios (págs. 148-49).

Hasta qué punto los modos administrativos de distribución del valor (igualando la tasa de beneficios) presuponen la existencia de la competencia a cierto nivel sea nacional o internacional— es una cuestión que no puedo tratar aquí. El enfoque de Harvey consiste en sostener que, aunque la coordinación mercantil ya no es esencial para el capitalismo, la competencia sigue siendo central. Lo que cambia es el *locus* de la competencia: se desplaza, por ejemplo, a mercados de capitales, donde la competencia se da en torno al capital monetario. Esta competencia es un medio por el que la disciplina del capital puede imponerse sobre empresas, así como sobre los Estados (págs. 150-55). La aproximación de Harvey a la viabilidad de la ley del valor en el siglo XX es sofisticada y esclarecedora. No obstante, a diferencia de mi aproximación, Harvey no se centra en la especificidad del valor como forma temporalmente determinada de la riqueza. Al considerar el proceso de acumulación por la acumulación en el capitalismo, se preocupa primordialmente por la competencia y la propiedad privada, más que por las distinciones entre trabajo abstracto y concreto, valor y riqueza material. Por ende, Harvey no fundamenta la dinámica de la producción y su forma material en la contradicción que he esbozado. Del mismo modo, su énfasis sobre la competencia no deja claro cómo analizaría las sociedades "socialistas realmente existentes".

2 Lukács, como hemos visto, emprende tal tarea en *History and Class Consciousness*, trad. Rodney Livingstone (Londres, 1971). No obstante, su enfoque está erosionado por sus supuestos tradicionales en cuanto al trabajo, la totalidad y el proletariado.

producción ha mostrado que su lectura de la naturaleza contradictoria de la sociedad capitalista es muy diferente de la lectura tradicional que impregnaba el intento de Friedrich Pollock de aprehender los cambios cualitativos en el capitalismo del siglo XX. Un análisis basado en la teoría de Marx aprehendería como determinados por el capital, e internamente contradictorios, precisamente esos importantes desarrollos cualitativos que, según Pollock, indican que la contradicción fundamental del capitalismo ha sido superada aunque no se haya alcanzado una transformación emancipatoria de la sociedad.

La interpretación perfilada en esta obra de la concepción de Marx del carácter contradictorio de las formas estructurales del capitalismo, así como de la dialéctica de la transformación y la reconstitución que implica, también permite en un nivel lógico muy abstracto— un análisis de los desarrollos recientes que parecen marcar una nueva fase de desarrollo capitalista. Al recuperar la noción de un desarrollo histórico dialéctico en un nivel más esencial que el del modo de distribución, tal aproximación es menos lineal que el tratamiento que Pollock da a la sustitución del capitalismo liberal por el capitalismo estatal. Por tanto, podría servir de punto de partida para entender lo que podría ser una nueva transición en el desarrollo del capitalismo, caracterizada por un debilitamiento de las formas estatalizadas en Occidente, y un derrumbe de las formas controladas por el Estado en el Este: esto es, por la inversión parcial de la tendencia hacia un creciente control estatal que caracterizó la transición del capitalismo liberal al organizado. Desde esta perspectiva, el análisis de Pollock de esta transición trataba como lineal lo que ahora parece haber sido un momento de un desarrollo más dialéctico. El enfoque que he presentado podría ser más adecuado para ese desarrollo y podría empezar a establecer las bases para conceptualizar las trayectorias históricas similares del capitalismo de intervención estatal y del "socialismo realmente existente" como dos variantes bastante diferentes de una fase común del desarrollo global del capital.

Repensar la naturaleza del capitalismo significa reconceptualizar su superación. La teoría marxiana, tal como se ha interpretado aquí, sugiere una aproximación que no afirma los tipos existentes de producción y administración social como corolarios necesarios de la "modernidad", ni exige su abolición. En su lugar, apunta más allá de la oposición entre estas dos posturas. Hemos visto, por ejemplo, que Marx no trata el proceso de producción en términos técnicos sino que lo analiza socialmente en términos de dos dimensiones sociales que, aunque entrelazadas en el capitalismo, es concebible que pudieran estar separadas. Como teoría crítica de la sociedad moderna, la teoría marxiana analiza la dominación social como intrínseca al proceso de producción y otras "instituciones" de esta sociedad. Lo hace de una manera tal que no mira ansiosamente al pasado, pero que sí distingue conceptualmente lo que es indistinguible en un nivel práctico, inmediato, en el capitalismo: a saber, lo que *es* necesario debido al capital para una sociedad con una producción tecnológicamente avanzada y una muy desarrollada división social del trabajo, de lo que *sería* necesario para tal sociedad si se aboliera el capital.

La crítica de Marx a la economía política es una teoría crítica de la modernidad cuyo punto de vista no es el pasado precapitalista sino las posibilidades desarrolladas por el capitalismo que apuntan más allá de él. La crítica de Marx, en la medida en que trata de fundamentar socialmente las relaciones sociales abstractas y cuasi-objetivas del capitalismo y la naturaleza de la producción, del trabajo [(concreto) *work*], y de los imperativos del crecimiento en esa sociedad, siendo al mismo tiempo crítica con ello, podría proporcionar la base para un análisis de las transformaciones contemporáneas que podría tratar más adecuadamente que el marxismo tradicional las fuentes de muchas preocupaciones, insatisfacciones y aspiraciones actuales.

Este enfoque, con su lectura del carácter contradictorio del capitalismo, permite distinguir entre tres tipos principales de crítica y oposición socialmente constituidas en el capitalismo. El primer tipo arraiga en lo que la gente considera las formas tradicionales y se dirige contra la

destrucción de estas formas por el capitalismo. El segundo se basa en el abismo entre los ideales de la sociedad capitalista moderna y su realidad, este tipo de crítica caracteriza a una amplia gama de diferentes movimientos, desde los movimientos liberales y por los derechos civiles hasta el movimiento obrero (una vez constituida la clase obrera). La interpretación que aquí presento delinea un tercer tipo principal de crítica y posición posible una basada en el creciente abismo entre las posibilidades generadas por el capitalismo y su realidad. Este enfoque podría servir de base fructífera para un análisis de los nuevos movimientos sociales en décadas recientes<sup>3</sup>.

La crítica marxiana, tal como se ha interpretado aquí, también implica una aproximación a la cuestión de las condiciones para la democracia en una sociedad postcapitalista, que sólo puedo tratar de pasada en este punto. En primer lugar, ofrece la base para un análisis de los límites sociales para la democracia en la sociedad capitalista que va más allá de la crítica tradicional del abismo entre la igualdad política formal y la desigualdad social concreta. La postura tradicional sostiene que la minimización de las enormes disparidades de riqueza y poder que están enraizadas en las relaciones capitalistas de distribución es una condición social necesaria para la realización de un sistema político democrático, en su sentido pleno. A la luz de lo que he presentado aquí, se puede ver que tales consideraciones aprehenden sólo un aspecto de los límites sociales de la democracia en la sociedad capitalista. Lo que también ha de ser aprehendido son las limitaciones para la auto-determinación democrática que son impuestas por el modo abstracto de dominación enraizado en el tipo, históricamente dinámico, totalizador y cuasi-objetivo, de mediación social que constituye el capitalismo.

Hemos visto que, para Marx, este modo de dominación social conforma la naturaleza del crecimiento, el tipo de producción y reproducción sociales, y las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza en la sociedad capitalista. No obstante, estos procesos no parecen ser sociales en absoluto, por lo que discutir sobre su transformación puede parecer una utopía salvaje. Sin embargo, el análisis de Marx insiste en que estas limitaciones son sociales: no son técnicas en su naturaleza, ni tampoco aspectos necesarios de la modernidad. Más aún, los modos de coacción enraizados en la mercancía y el capital no son estáticos sino, más bien, dinámicos. La abolición de este aspecto de las relaciones capitalistas de producción no sólo es deseable, según mi reconstrucción del análisis marxiano, sino necesario si la humanidad quiere liberarse de un modo dinámico de dominación social, cuyos efectos están siendo cada vez más destructivos.

Más aún, a diferencia de muchas interpretaciones tradicionales, no es necesario que esta concepción de las condiciones sociales para la auto-determinación democrática tenga implicaciones estatistas. Hemos visto que, para Marx, las relaciones básicas de producción en el capitalismo no son equivalentes al mercado y la propiedad privada; por ende, la supresión del mercado y la propiedad privada por el Estado no significa la superación del valor y el capital. De hecho, el término "capitalismo de Estado", que Pollock empleaba pero no pudo fundamentar, puede estar justificado para describir una sociedad en la cual las relaciones capitalistas de producción continúan existiendo mientras que las relaciones burguesas de distribución han sido reemplazadas por un modo estatal-burocrático de administración que sigue sujeto a coacciones y limitaciones enraizadas en el capital.

---

<sup>3</sup> No obstante, incluso en un nivel preliminar y lógicamente abstracto, el desarrollo histórico de los valores, necesidades y preocupaciones que parecen señalar más allá del capitalismo no debería interpretarse como lineal. La transición a una nueva fase de capitalismo post-liberal, por ejemplo, parece haber restablecido la aparentemente necesaria conexión entre formas existentes de trabajo [(concreto) *work*] y la reproducción individual, y ha contribuido a trasladar lo que parece haber sido una creciente preocupación por la naturaleza de la actividad laboral en la dirección de la noción de satisfacción mediante el consumo. Véase T.J. Jackson Lears, "From Salvation to Self-Realization", en Richard W. Fox y T.J. Jackson, eds., *The Culture of Consumption* (Nueva York, 1983).



Las diferencias entre los enfoques marxiano y marxista tradicional en este sentido corren parejos con sus diferencias en relación a la cuestión de la mediación social. He mostrado que la crítica marxiana lo es de una clase de mediación social determinada, constituida por el trabajo, no siendo una crítica de la mediación social *per se*. Mientras este último tipo de crítica tiende a igualar la mediación con el mercado y apunta hacia su sustitución por la administración, la crítica marxiana permite con cierta facilidad la posibilidad de modos políticos de mediación en una sociedad post-capitalista: es decir, una concepción de una esfera política pública en el socialismo que se encuentra fuera del aparato estatal formal.

Sin embargo, mi intención no ha sido elaborar una teoría completa de la naturaleza, desarrollo y posible superación de la sociedad capitalista avanzada, o elaborar una aproximación a las sociedades "socialistas realmente existentes". Esta obra es preliminar, un trabajo de esclarecimiento teórico y reorientación en un nivel lógico fundamental. Mi intención aquí ha sido principalmente ofrecer una reinterpretación lo más coherente y poderosa posible de los cimientos categoriales de la teoría marxiana, distinguiéndola del marxismo tradicional y sugiriendo que puede ofrecer la base para un análisis crítico adecuado del mundo contemporáneo. He dilucidado los cimientos de tal análisis: las categorías básicas y orientaciones en términos de lo que consistiría aprehender el capitalismo y entender su trayectoria histórica.

Aunque esta reinterpretación de las categorías básicas de la teoría crítica de madurez de Marx hace plausible la noción de que su teoría pudiera servir de base para una poderosa teoría social crítica del mundo contemporáneo, no afirmo haber demostrado la adecuación de su teoría como análisis de la sociedad capitalista o moderna. No obstante, mi reinterpretación transforma fundamentalmente los términos con los que ha de plantearse la cuestión de la adecuación del análisis categorial de Marx. En general, se ha debatido esta cuestión en el marco de la interpretación tradicional, esto es, como si sus categorías fueran categorías transhistóricas de una crítica social desde el punto de vista del "trabajo", categorías de una economía política crítica más que una crítica de la economía política. Así pues, por ejemplo, la mayoría de los debates en torno a la validez de la "teoría del valor trabajo" de Marx la han considerado una teoría de los precios o de la explotación, basada en una concepción transhistórica del "trabajo". En el proceso, han confundido lo que he mostrado como distinciones fundamentales para la teoría de Marx, tales como aquellas entre valor y riqueza material, trabajo abstracto y trabajo concreto<sup>4</sup>. La cuestión de la validez de una "teoría de la riqueza social por el trabajo" transhistórica es, no obstante, muy diferente de la de la adecuación de una "teoría del valor trabajo" históricamente específica. La cuestión de la validez de categorías históricamente específicas, dinámicas y temporalmente ligadas es bastante diferente de la de las categorías supuestamente válidas transhistóricamente. Más aún, mi investigación ha revelado que precisamente las distinciones fundamentales que se confunden en el marxismo tradicional constituyen la base para el intento de Marx por aprehender lo que veía como rasgos esenciales de la sociedad capitalista. En otras palabras, el objeto de la teoría de Marx, el centro de su crítica, es diferente del de teorías que no distinguen entre valor y riqueza material. Por ambas razones, la adecuación de la teoría crítica de Marx no puede ser correctamente evaluada, sea positiva o negativamente, basándose en argumentos que básicamente traducen sus categorías en términos de economía política.

Así pues, la cuestión de la adecuación de la teoría de Marx debe formularse en términos de la supuesta especificidad histórica de sus categorías y la naturaleza de su objeto. Hemos visto

---

<sup>4</sup> Para una reciente y breve panorámica sobre tales debates, véase Michael W. Macy, "Value Theory and the "Golden Eggs": Appropriating the Magic of Accumulation", *Sociological Theory* 6, n° 2 (Otoño 1988). Macy trata de reformular la crítica de la economía política de Marx en términos del concepto de alienación, pero acepta la interpretación transhistórica de las categorías de esa crítica.

que, con su análisis categorial, Marx trata de aprehender la sociedad capitalista en términos de un tipo de mediación social subyacente, constituido por el trabajo, que tiene un carácter dual, y genera una dialéctica direccional compleja. Sobre esta base trata de analizar y fundamentar socialmente lo que claramente contempla como características fundamentales de este modo de vida social, de una manera que las muestre como intrínsecamente relacionadas. Estas características incluyen la naturaleza cuasi-objetiva y dinámica de la necesidad social en el capitalismo, la naturaleza y trayectoria de la producción industrial y del trabajo [(concreto) *work*], la pauta específica de crecimiento económico, y el modo particular de explotación (así como las cambiantes modalidades de subjetividad) característicos del capitalismo.

Es en relación con estas características de la sociedad capitalista como hay que plantear en definitiva la cuestión del poder explicativo del análisis categorial históricamente específico de Marx. He examinado su análisis del valor como forma de la riqueza y de la mediación social, y he tratado de dilucidar el argumento de Marx de que, a pesar de las apariencias, el valor que está en función del consumo de tiempo de trabajo inmediato— más que la riqueza material, es la forma social de riqueza dominante en el capitalismo. He mostrado cómo su teoría implica que el valor es reconstituido estructuralmente como núcleo del capitalismo, aunque dé origen a condiciones que lo vuelven anacrónico y, por tanto, que la sociedad capitalista está conformada por la dialéctica entre las dimensiones de valor y de valor de uso del capital y por la presión hacia el recorte entre las dos. De este modo, esta obra es un intento de esclarecer la naturaleza y contornos básicos de la teoría del valor de Marx y su relación con lo que él consideraba las características fundamentales del capitalismo. Y lo he hecho, sin embargo, sólo en un nivel lógico preliminar. Habría que desarrollar más esa teoría antes de tratar adecuadamente la cuestión de su viabilidad.

Una importante cuestión teórica que debería ser examinada es la relación entre estructura y acción. Al dilucidar la dialéctica de la transformación y la reconstitución en el corazón del análisis de Marx del capital, señalaba que, tal como se presentaba, la dialéctica aprehende exclusivamente la lógica estructural subyacente a la dinámica. Un tratamiento más completo incorporaría la investigación acerca de cómo el valor es constituido por las personas y puede ser operativo, aunque éstas no sean conscientes de su existencia. El análisis de Marx implica que, aunque los actores sociales no son conscientes de las formas estructurantes esenciales de la sociedad capitalista, hay una relación sistemática entre estas formas y la acción social. Lo que media entre las dos es el hecho de que las formas sociales subyacentes (por ejemplo, el plusvalor) aparecen necesariamente en sus formas manifiestas (por ejemplo, como beneficio) que a la vez las expresan y las velan, y sirven de base para la acción. Como se ha señalado, un debate más completo de este problema supondría reexaminar la relación del análisis de Marx en el Volumen 1 de *El Capital* con el del Volumen 3, y también requeriría investigar si entonces se puede mostrar que las personas, actuando sobre la base de la inmediatez de las formas manifiestas, reconstituyen lo que Marx afirma son las formas sociales subyacentes del capitalismo.

Habría que desarrollar más a fondo otros aspectos del análisis marxiano antes de poder valorar más adecuadamente su poder explicativo. Por ejemplo, para explorar más a fondo la cuestión de si la pauta subyacente de crecimiento en el capitalismo puede ser aprehendido adecuadamente por la dialéctica entre lo que Marx analiza como las dos dimensiones de la mediación social constituyente de dicha sociedad, sería necesario investigar su análisis de la circulación en el Volumen 2 de *El Capital* y su análisis de la interpenetración de la circulación y la producción en el Volumen 3. Más aún, se necesitaría hacerlo sobre la base de la distinción fundamental, que ya he subrayado, entre valor y riqueza material. Al mismo tiempo, esto supondría repensar el análisis de Marx sobre el fundamento estructural de las crisis en el capitalismo.

Tal análisis sería necesario para explorar la viabilidad de las categorías de Marx para aprehender las dimensiones temporal y espacial de la expansión del capital: es decir, los procesos interrelacionados de la transformación cualitativa de la sociedad capitalista y la cambiante naturaleza de la globalización capitalista. Un importante punto de partida para tal empresa sería el análisis, que he empezado, de la categoría de valor de Marx como categoría estructurante de la organización de la producción a gran escala en el contexto de la subsunción real del trabajo en el capital. Este análisis, si se desarrolla más a fondo, podría servir de base para una investigación más intensiva de un problema que he señalado varias veces: la posible relación entre la estructuración de la producción industrial por una dialéctica entre la dimensión de valor y de valor de uso del capital, como la analizaba Marx, y la organización burocratizada y racionalizada a gran escala de la producción social y la administración en el capitalismo industrial. Tal investigación sería un paso importante hacia dos objetivos: primero, determinar si la teoría marxiana podría de hecho ofrecer la base para un enfoque capaz de aprehender los cambios cualitativos en la naturaleza y desarrollo de la sociedad capitalista; y, segundo, si podría servir como base para un análisis de los cambios históricos cualitativos en la subjetividad, en las modalidades de pensamiento y de sensibilidad. Al hacerlo, tal investigación también podría servir de punto de partida para analizar la última transición del capitalismo citada más arriba, y podría profundizar nuestra lectura de los nuevos movimientos sociales de las últimas décadas. La teoría de la mediación social que he perfilado aquí también podría proporcionar la base para una fructífera reconceptualización de la constitución social y la transformación histórica del género y la raza en la sociedad capitalista.

Por último, una elaboración más profunda de mi reinterpretación necesitaría estudiar las implicaciones, para toda lectura de la posible superación del capitalismo, del argumento de que (según la lógica del análisis de Marx) el proletariado no es el Sujeto revolucionario.

Semejantes desarrollos y elaboraciones de esta reinterpretación serían necesarios para examinar más a fondo la adecuación del análisis categorial de Marx como base para una teoría social de la sociedad contemporánea: para investigar más a fondo el poder explicativo de la concepción de Marx del valor como forma de la riqueza y la mediación social constituida por el gasto de tiempo de trabajo abstracto, para examinar su noción de que el valor se vuelve cada vez más anacrónico y, pese a ello, sigue siendo estructuralmente central para el capitalismo, y para evaluar su análisis de la dinámica direccional y de las instituciones del capitalismo en términos de esta tensión intrínseca.

He sostenido que, aunque la teoría del valor de Marx la pretensión de que, pese a los avances científicos y sus aplicaciones tecnológicas, la riqueza social en el capitalismo sigue estando en función del gasto de tiempo de trabajo— parece muy poco plausible a primera vista, sólo puede ser juzgada en términos de lo que intenta explicar. He tratado de señalar que la teoría marxiana del valor no es una teoría de la constitución y apropiación de una clase transhistórica de riqueza, sino que más bien es un intento de explicar, en términos sociales, tales rasgos de la sociedad capitalista como la naturaleza de su dinámica histórica y de su modo de producción. Esta reinterpretación, por supuesto, no es una "prueba" de la teoría del valor de Marx. No obstante, indica que la cuestión de su adecuación no es tan simple como podría parecer a primera vista.

Así pues, en general, la plausibilidad de la teoría marxiana, como la he presentado, depende de si caracteriza adecuadamente los rasgos fundamentales de la sociedad moderna, y si su análisis categorial de las relaciones sociales básicas del capitalismo explica adecuadamente dichos rasgos. Lo que está en tela de juicio es la cuestión de la naturaleza del capitalismo. Esta cuestión se puede concebir, en un nivel, en términos de la plausibilidad de la proposición según la cual el capitalismo y el socialismo se distinguen no sólo por la manera en que es apropiada y distribuida la riqueza social, sino también por la naturaleza de esta misma riqueza y su modo de producción. Mi investigación ha señalado las ramificaciones de largo alcance de esta última

proposición. Ha mostrado que, en el marco del análisis de Marx, el valor es una forma de la riqueza que no es extrínseca a la producción, o a otras "instituciones" sociales en el capitalismo, sino que, más bien, es intrínseca y los modela, generando en tanto que forma de mediación un proceso de continua transformación y reconstitución. El socialismo, así, no puede entenderse como una sociedad con un modo diferente de apropiación y distribución del mismo tipo de riqueza social, basada en el mismo tipo de producción. En su lugar, queda determinado conceptualmente como una sociedad en la que la riqueza social tiene la forma de la riqueza material. Por ende, es concebido como un tipo de sociedad muy diferente, libre de los tipos de coacciones abstractas, socialmente constituidas (en forma tanto de tiempo abstracto como de tiempo histórico), que son características del capitalismo. Esto, a su vez, implica la posibilidad de un modo de producción tecnológicamente avanzado y de una muy desarrollada división social del trabajo que estarían estructurados de manera diferente que en el capitalismo. Esta reformulación de las determinaciones diferenciales del capitalismo y el socialismo es rica, teóricamente poderosa, y está relacionada con las condiciones contemporáneas: lo suficiente para garantizar un serio y profundo desarrollo del enfoque teórico que he presentado aquí.

Como conclusión, debe destacarse que la interpretación que aquí he presentado no sólo cuestiona los enfoques marxistas tradicionales sino que también plantea cuestiones significativas para la teoría social en general. He presentado la teoría de Marx como una teoría autorreflexiva e históricamente determinada, como un enfoque consciente de la especificidad histórica de sus categorías así como de su propia forma teórica. Además de entenderse como históricamente determinada, la crítica marxiana es una teoría de la constitución social: la constitución, a través de un determinado tipo de práctica social, de una clase de mediación social históricamente específica que yace en el núcleo de la sociedad capitalista y que es constitutiva de las modalidades de subjetividad y de objetividad sociales. Por un lado, es una teoría de la constitución social de una determinada dinámica direccional, explicando esta dinámica en términos de un proceso por el cual prácticas sociales históricamente determinadas, y estructuras sociales históricamente específicas, son mutuamente constituyentes. Al analizar las estructuras e instituciones históricamente dinámicas de la sociedad capitalista en términos de un tipo de mediación constituida por el trabajo, la teoría marxiana atribuye una cuasi-realidad social independiente a esas estructuras y las analiza como socialmente constituidas (por tipos de práctica social que, a su vez, se encuentran moldeados por esas estructuras). Por ello cuestiona, como unidimensionales, posturas que proceden de la realidad social de dichas estructuras sin atraparlas como socialmente constituidas, así como aquellas que enfatizan el proceso de constitución social de tal manera que disuelven las estructuras de mediación dentro de los límites de las prácticas presentes.

Por otro lado, la teoría marxiana es también una teoría de la conciencia y de la subjetividad, que analiza la objetividad y la subjetividad sociales como intrínsecamente ligadas. Aprehende ambas en términos de clases de mediación determinadas, de clases de práctica objetivadas. Sin embargo, incluso como teoría social de la conciencia, se trata de una teoría históricamente específica: en razón de su análisis de la especificidad de la forma de la mediación social, la teoría marxiana sugiere que tanto los contenidos de la conciencia como la forma de la constitución social del sentido son históricamente específicos en el capitalismo. Ello implica que el sentido no se constituye necesariamente de la misma manera en todas las sociedades, por lo que cuestiona las teorías transhistóricas y transculturales de la constitución del sentido y, por ende, de la "cultura".

Lo que le otorga a la teoría de la constitución social de Marx su fuerza es precisamente que está históricamente determinada. Marx no la presenta como una teoría general, indeterminada, con una aplicación supuestamente universal, sino, más bien, de tal manera que resulta inseparable de las formas sociales básicas constitutivas de la sociedad capitalista. Este mismo modo de presentación ofrece una crítica poderosa, si bien implícita, de todo enfoque teórico

que universalice lo que Marx desplegaba de una manera teóricamente rigurosa como un aspecto determinado de la sociedad capitalista, incluyendo la teoría de esta sociedad.

Así pues, el análisis de Marx de la sociedad moderna como capitalista es un intento, teóricamente sofisticado, de aprehender esta sociedad desde el punto de vista de su posible transformación por medio de una teoría de su constitución social históricamente determinada y socialmente autorreflexiva. Hemos visto, por ejemplo, que la categoría de capital de Marx puede cimentar socialmente la dinámica direccional de la sociedad capitalista, el carácter del "crecimiento" económico y la naturaleza y trayectoria del proceso de producción en el capitalismo. Su análisis exige implícitamente que otras posturas teóricas den cuenta socialmente de estos rasgos de la sociedad capitalista. Más aún, lo hace de tal manera que cuestiona todo enfoque que trate la producción industrial únicamente en términos técnicos, así como aquellos que o bien simplemente presuponen la existencia de la historia, o bien hipostasian como desarrollo transhistórico lo que la teoría marxiana analiza como una forma de la historia históricamente específica y socialmente constituida. De modo más general, el enfoque de Marx es implícitamente crítico con todas las teorías transhistóricas, así como con las teorías que tratan las estructuras sociales o las prácticas sociales sin aprehender sus interrelaciones.

Por tanto, la cuestión de la adecuación de la teoría de Marx no es sólo una cuestión relativa a la viabilidad de su análisis categorial del capitalismo. También plantea cuestiones más generales en cuanto a la naturaleza de la teoría social. La teoría crítica de Marx, que aprehende la sociedad capitalista mediante una teoría de la constitución por parte del trabajo de una mediación totalizadora y direccionalmente dinámica que es históricamente específica, es un brillante análisis de esta sociedad y, al mismo tiempo, constituye un poderoso argumento en relación a la naturaleza de una teoría social adecuada.

## BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA

### Trabajos de Marx (en alemán)

Fuentes utilizadas que aparecen en *Marx- Engels Werke (MEW)*, Berlín, 1956-1968.

Marx, Karl: *Briefwechsel*, vols. 27- 39 [trad. cast.: Marx, K. y Engels, F. (1974): *Cartas sobre El Capital*; Laia, Barcelona]<sup>1</sup>

- *Das Elend der Philosophie*, vol. 4 [trad. cast.: *Miseria de la filosofía*, Siglo XXI, México, 1973].

- *Das Kapital*, 1- 3, vols. 23- 25 [trad. cast.: *El Capital. Libro Primero. El proceso de producción del capital*, Siglo XXI, Madrid, vols. 1- 3, 1975; *El Capital. Libro Segundo. El proceso de circulación*, Siglo XXI, Madrid, vols. 4- 5, 1976; *El Capital. Libro Tercero. El proceso global de circulación capitalista*, Siglo XXI, Madrid, vols. 6 (1976), 7 (1977) y 8 (1981)].

- *Der achzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, vol. 8 [trad. cast.: *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Ariel, Barcelona, 1971].

- *Kritik des Gothaer Programms*, vol. 19 [trad. cast.: *Crítica del Programa de Gotha*, Materiales, Barcelona, 1978].

- *Lohn, Preis, Profit*, vol. 16 [trad. cast.: "Salario, precio y ganancia"; en Marx, K. y Engels, F.: *Escritos Económicos Menores*; FCE, México, 1978 pp. 491- 495].

- *Lohnarbeit und Kapital*, vol. 6 [trad. cast.: "Trabajo asalariado y capital"; en Marx, K. y Engels, F.: *Escritos Económicos Menores*; FCE, México, 1987, pp. 8- 30].

- *Ökonomisch- Philosophische Manuskripte*, suplemento vol. 1 [trad. cast.: *Manuscritos: economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 1972].

- *Randglossen zu Adolf Wagner "Lehrbuch der politischen Ökonomie"*, vol. 9 [trad. cast.: *Notas marginales al "Tratado de Economía Política" de Adolph Wagner*, Pasado y Presente - Siglo XXI, México, 1982].

- *Theorien über den Mehrwert*, 1- 3, vols. 26.1- 26.3 [trad. cast.: *Teorías sobre la plusvalía*, FCE, México, tomos 1- 3, 1980].

- *Thesen über Feuerbach*, vol. 3 [trad. cast.: "Tesis sobre Feuerbach"; en Marx, K. y Engels, F.: *La Ideología Alemana*; Grijalbo / Pueblos Unidos, Barcelona, 1972, pp. 665- 668].

- *Zur Judenfrage*, vol. 1 [trad. cast.: "La cuestión judía"; en id.: *Manuscritos de París. Anuarios franco- alemanes (1844)*; Crítica, Barcelona, 1978, pp. 178- 208].

- *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, vol. 1 [trad. cast.: "*Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*", en *Manuscritos de París y Anuarios Franco- Alemanes de 1844*, Crítica, Barcelona, 1978].

- *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Einleitung*, vol. 1 [trad. cast.: "Introducción a la Crítica a la filosofía del derecho de Hegel", en *Manuscritos de París y Anuarios Franco- alemanes de 1844*, Crítica, Barcelona, 1978].

---

<sup>1</sup> No existe en castellano una traducción de la correspondencia de Marx, así que se ha considerado la que se referencia en tanto que contiene las cartas que se citan en el texto (N.E.).

- *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, vol. 13 [trad. cast.: *Contribución a la crítica de la Economía Política*, Siglo XXI, México, 1980].

Marx, Karl y Engels, Friedrich: *Die Deutsche Ideologie*, vol. 3 [trad. cast.: *La Ideología Alemana*, Grijalbo/Pueblos Unidos, Barcelona, 1973].

- *Die Heilige Familie*, vol. 2 [trad. cast.: "La sagrada familia", en *La sagrada familia. La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Crítica, Barcelona, 1978].

- *Manifest der Kommunistischen Partei*, vol. 4 [trad. cast.: *Manifiesto del Partido Comunista*, El Viejo Topo, Barcelona, 1997].

### Otras fuentes utilizadas

Marx, Karl: "Fragment des Urtextes von *Zur Kritik der politischen Ökonomie*", en *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlín, 1953 [trad. cast. en: *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse)*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1976, vol. 3, pp. 119-218].

- *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlín, 1953 [trad. cast.: *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse)*, Siglo XXI, Buenos Aires, vols 1- 2 (1971) y 3 (1976)].

- *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, Frankfurt, 1969 [trad. cast.: *El Capital. Libro I. Capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*, Siglo XXI, Madrid].

- "Ware und Geld", *Das Kapital*, vol. 1, 1ª ed., en *Marx- Engels Studienausgabe*, vol. 2, Iring Fetscher (comp.), Frankfurt, 1966 [trad. cast.: "Mercancía y dinero", en *El Capital. Libro Primero. El proceso de producción del capital*, Siglo XXI, Madrid, 1975, Vol. 3, pp. 971-1042].

### Trabajos de Karl Marx (en inglés)

Marx, Karl, *Capital*, vol. 1, traducido por Ben Fowkes, London, 1976 [trad. cast.: *El Capital. Libro Primero. El proceso de producción del capital*, Siglo XXI, Madrid, 1975, vols. 1- 3].

- *Capital*, vol. 2., traducido por David Fernbach, London, 1978 [trad. cast.: *El Capital. Libro Segundo. El proceso de circulación*, Siglo XXI, Madrid, vols. 4- 5, 1976].

- *Capital*, vol. 3, traducido por David Fernbach, Harmondsworth, London, 1981 [trad. cast.: *El Capital. Libro Tercero. El proceso global de circulación capitalista*, Siglo XXI, Madrid, vols. 6 (1976), 7 (1977) y 8 (1981)].

- "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law", en Karl Marx y Frederick Engels, *Collected Works*, vol. 3: *Marx and Engels: 1843- 1844*, New York, 1975 [trad. cast.: "Crítica a la filosofía del derecho de Hegel", en *Manuscritos de París y Anuarios Franco-Alemanes de 1844*, Crítica, Barcelona, 1978].

- "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law: Introduction", en Karl Marx y Frederick Engels, *Collected Works*, vol. 3, *Marx and Engels: 1843- 1844*, New York, 1975 [trad. cast.: "Introducción a la Crítica a la filosofía del derecho de Hegel", en *Manuscritos de París y Anuarios Franco- alemanes de 1844*, Crítica, Barcelona, 1978].

- *A Contribution to the Critique of Political Economy*, traducido por S. W. Ryazanskaya, Moscú, 1970 [trad. cast.: *Contribución a la crítica de la Economía Política*, Siglo XXI, México, 1980].
- "Critique of the Gotha Program", en Karl Marx y Frederick Engels, *Collected Works*, vol. 24, *Marx and Engels: 1874- 1833*, New York, 1975 [trad. cast.: *Crítica del Programa de Gotha*, Materiales, Barcelona, 1978].
- *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, en Karl Marx y Frederick Engels, *Collected Works*, vol. 3, *Marx and Engels: 1843- 1844*, New York, 1975 [trad. cast. en: *Manuscritos de París. Anuarios franco- alemanes (1844)*; Crítica, Barcelona, 1978, pp. 303-435].
- *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, en Karl Marx y Frederick Engels, *Collected Works*, vol. 11, *Marx and Engels: 1851- 1853*, New York, 1975 [trad. cast.: *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Ariel, Barcelona, 1971].
- *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy*, traducido por Martin Nicolaus, London, 1973 [trad. cast.: *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse)*, Siglo XXI, Buenos Aires, vols 1- 2 (1971) y 3 (1976)].
- "Marginal Notes on Adolf Wagner's *Lehrbuch der politischen Ökonomie*", en Karl Marx y Frederick Engels, *Collected Works*, vol. 24, *Marx and Engels: 1874- 1882*, New York, 1975 [trad. cast.: *Notas marginales al "Tratado de Economía Política" de Adolph Wagner*, Pasado y Presente - Siglo XXI, México, 1982].
- "On the Jewish Question", en Karl Marx y Frederick Engels, *Collected Works*, vol. 3, *Marx and Engels: 1843- 1844*, New York, 1976 [trad. cast. : *Manuscritos de París. Anuarios franco- alemanes (1844)*; Crítica, Barcelona, 1978, pp. 178- 208].
- *The Poverty of Philosophy*, en en Karl Marx y Frederick Engels, *Collected Works*, vol. 6, *Marx and Engels: 1845- 1848*, New York, 1976 [trad. cast.: *Miseria de la filosofía*, Siglo XXI, México, 1973].
- *Results of the Immediate Process of Production*, traducido por Rodney Livingston, en *Capital*, vol. 1, Fowkes [trad. cast.: *El Capital. Libro I. Capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*, Siglo XXI, Madrid].
- "Speech at the Anniversary of the *People's Paper*", 14 de abril de 1856, en Robert C. Tucker (comp.). *The Marx- Engels Reader*, , 2ª ed., New York, 1978 [trad. cast.: "Discurso en el aniversario del *Periódico del Pueblo*"; en Karl Marx y Frederick Engels: *Obras Escogidas*; Progreso, Moscú, 1974, Tomo I, pp. 513- 515].
- *Theories of Surplus Value*, parte 1, traducido por Emile Burns, Moscú, 1963 [trad. cast.: *Teorías sobre la plusvalía*, FCE, México, tomo 1, 1980].
- *Theories of Surplus Value*, parte 2, traducido por Renate Simpson, Moscú, 1968 [trad. cast.: *Teorías sobre la plusvalía*, FCE, México, tomo 2, 1980].
- *Theories of Surplus Value*, parte 3, traducido por Jack Cohen y S. W. Ryazanskaya, Moscú, 1971 [trad. cast.: *Teorías sobre la plusvalía*, FCE, México, tomo 3, 1980].
- "Theses on Feuerbach", en Karl Marx y Frederick Engels, *Collected Works*, vol. 5, *Marx and Engels: 1845- 1847*, New York, 1976 [trad. cast.: "Tesis sobre Feuerbach"; en Marx, K. y Engels, F.: *La Ideología Alemana*; Grijalbo / Pueblos Unidos, Barcelona, 1972, pp. 665-668].



- *Value, Price and Profit*, en Karl Marx y Frederick Engels, *Collected Works*, vol. 20, *Marx and Engels: 1864- 1868*, New York, 1985 [trad. cast.: "Salario, precio y ganancia"; en Marx, K. y Engels, F.: *Escritos Económicos Menores*; FCE, México, 1978 pp. 491- 495].

- *Wage Labor and Capital*, en Karl Marx y Frederick Engels, *Collected Works*, vol. 9, *Marx and Engels: 1849*, New York, 1977 [trad. cast.: "Trabajo asalariado y capital"; en Marx, K. y Engels, F.: *Escritos Económicos Menores*; FCE, México, 1987, pp. 8- 30].

Marx, Karl y Engels, Frederick, *The German Ideology*, en Karl Marx y Frederick Engels, *Collected Works*, vol. 5, *Marx and Engels: 1845- 1847*, New York, 1976 [trad. cast.: *La Ideología Alemana*, Grijalbo/Pueblos Unidos, Barcelona, 1973].

- *The Holy Family*, en *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, Lloyd D. Easton y Kurt H. Guddat (comps.), Garden City, New York, 1967 [trad. cast.: "La sagrada familia", en *La sagrada familia. La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Crítica, Barcelona, 1978].

- Manifiesto of the Communist Party, en en Karl Marx y Frederick Engels, *Collected Works*, vol. 6, *Marx and Engels: 1845- 1848*, New York, 1976 [trad. cast.: Manifiesto del Partido Comunista, *El Viejo Topo, Barcelona, 1997*].

## Otros trabajos

Adorno, Theodor W. *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt, 1970 [trad. cast.: *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus, Madrid, 1974].

- "Introduction", en *The Positivist Dispute in German Sociology*, traducido por Glyn Adey y David Frisby, London, 1976 [trad. cast: en Theodor Adorno y Karl Popper (comps.). *La disputa positivista en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1973].

- *NegativeDialectics*, traducido por E. B. Ashton, New York, 1973 [trad. cast.: *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1986].

- "On the Logic of the Social Sciences", en *The Positivist Dispute in German Sociology*, traducido por Glyn Adey y David Frisby, London, 1976 [trad. cast: en Theodor Adorno y Karl Popper (comps.). *La disputa positivista en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1973].

- Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft, en *Gesammelte Schriften*, vol. 8, Frankfurt, 1972.

Althusser, Louis. *For Marx*, traducido por Ben Brewster, New York, 1970. [trad. cast.: *La revolución teórica de Marx*; Siglo XXI, México, 1971].

- "Lenin Before Hegel", en *Lenin and Philosophy*, traducido por Ben Brewster, New York and London, 1971 [trad. cast. en: *Lenin y la filosofía*, Era, México, 1981].

Althusser, Louis y Balibar, Etienne. *Reading Capital*, traducido por Ben Brewster, London, 1970 [trad. cast.: *Para leer El Capital*, Siglo XXI, México, 1973].

Anderson, Perry. *Considerations on Western Marxism*, London, 1976 [trad. cast.: *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Siglo XXI, Madrid, 1979].

- *In the Tracks of Historical Materialism*, Chicago and London, 1983 [trad. cast.: *Tras las huellas del materialismo histórico*, Siglo XXI, Madrid, 1986].

Arato, Andrew. "Introduction", en , Andrew Arato y Erike Gebhardt (comps.). *The Essential Frankfurt School Reader*, New York, 1978.

Arato, Andrew y Breines, Paul. *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, New York, 1979 [trad. cast.: *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*, FCE, México, 1986].

Ariès, Philippe. *Centuries of Childhood*, New York, 1962 [trad. cast.: *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*", Taurus, Madrid, 1987].

Arnason, Jónann Páll. *Zwischen Natur und Gesellschaft: Studien zu einer Theorie des Subjects*, Frankfurt, 1976.

Aron, Raymond. *Main Currents in Social Thought*, vol. 1, traducido por Richard Howard y Helen Weaver, London, 1965 [trad. cast.: *Las etapas del pensamiento sociológico*. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1976].

Aronowitz, Stanley. *The Crisis in Historical Materialism: Class, Culture and Politics in Marxist Theory*, New York, 1981.

Avineri, Shlomo. *The Social and the Political thought of Karl Marx*, London, 1968 [trad. cast.: *El pensamiento social y político de Carlos Marx*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983].

Backhaus, H. G. "Materialien zur Rekonstruktion der Marxschen Werttheorie" (partes 1, 2, 3), en *Gesellschaft: Beiträge zur Marxistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt, 1974, 1975, 1978.

- "Zur Dialektik der Wertform", en A. Schimdt (comp.). *Beiträge zur Marxistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt, 1969.

Bahr, Hans Dieter. *Kritik der politischen Technologie*, Frankfurt, 1970.

Becker, James F. *Marxian Political Economy: An Outline*, Cambridge, 1977.

Beer, Max. *Algemeine Geschichte des Sozialismus und der sozialen Kämpfe*, Erlangen, 1973 [trad. cast.: *Historia general del socialismo y de las luchas sociales*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1973].

Bell, Daniel. "The Cultural Contradictions of Capitalism", en *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York, 1978 [trad. cast.: *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid, 1996].

Benhabib, Seyla. *Critique, Norm and Utopia: On the Foundations of Critical Social Theory*, New York, 1978.

Berger, Johannes y Offe, Claus. "Functionalism vs. Rational Choice?", en *Theory and Society*, 11, N° 4, (1982), pp. 521- 26.

Berlin, Isaiah. *Karl Marx: His Life and Environment*, 2ª ed., London, 1952 [trad. cast.: *Karl Marx. Su vida y su entorno*, Alianza, Madrid, 2000].

Bilfinger, Gustav. *Der bürgerliche Tag*, Stuttgart, 1888.

- *Die babylonische Doppelstunde: Eine chronologische Untersuchung*, Stuttgart, 1888.

- *Die mittelalterlichen Horen und die modernen Stunden*, Stuttgart, 1892.

Böhm-Bawerk, Eugen von. "Karl Marx and the Close of His System", en Paul Sweezy (comp.). *"Karl Marx and the Close of his System" by Eugen Böhm- Bawerk and "Böhm-Bawerk's Criticism of Marx" by Rudolf Hilferding*, New York, 1949 [trad. cast.: "La conclusión del sistema de Marx"; en Böhm- Bawerk, E.; Hilferding, R.; Bortkiewicz, L.: *Economía burguesa y economía socialista*; Pasado y Presente, Córdoba (Argentina), 1974, pp. 29- 127].

Bologh, Roslyn Wallach. *Dialectical Phenomenology: Marx 's Method*, Boston, London y Henley, 1979.

Borkenau, Franz. "Zur Soziologie des mechanistischen Weltbildes", en *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1 (1932), pp. 311- 35.

Bottomore, Tom. "Introduction", en *Karl Marx*, Oxford, 1973.

- "Sociology", en David McLellan (comp.). *Marx: The First Hundred Years*, New York, 1983.

Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*, traducido por Richard Nice, Cambridge, 1977.

Brandes, Wilhelm. *Alte Japanische Uhren*, Munich, 1984.

Brandt, Gerhard. "Asichten kritischer Sozialforschung, 1930- 1980. Gesselchaftliche Arbeit und Rationalisierung", en *Leviathan*, Sonderheft 4, Opladen, 1981.

- "Marx Horkheimer und das Projekt einer materialistischen Gesellschafttheorie", en Alfred Schimdt y Norbert Altwicker (comps.). *Marx Horkheimer heute: Werke und Wirkung*, Frankfurt, 1986.

Braudel, Fernand. *Capitalism and Material Life, 1400- 1800*, New York, 1975 [trad.: cast. *Civilización material, economía y capitalismo, siglo XV - XVIII*; Alianza, Madrid, 1984, Tomos 1- 3].

Braverman, Harry. *Labour and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*, New York and London, 1974 [trad. cast.: *Trabajo y capital monopolista*, Nuestro Tiempo, México, 1978].

Burawoy, Michael. *The Politics of Production*, London, 1989.

Calhoun, Craig. "Industrialization and Social Radicalism", en *Theory and Society* 12, N° 4 (1983), pp. 485- 504.

- "The Radicalism of Tradition", en *The American Journal of Sociology* 88, N° 5 (March 1983), pp. 886- 914.

Carus-Wilson, Eleanora. "The Woolen Industry", en M. Postan y E. E. Rich (comps.). *The Cambridge Economic History of Europe*, Cambridge, 1952 [trad. cast. en: *Historia económica de Europa*, Editoriales de Derecho Reunidas, Madrid, 1967].

Castoriadis, Cornelius. *Crossroads in the Labyrth*, traducido por Kate Soper y Martin H. Ryle, Cambridge, Mass, 1984 [trad. cast.: *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona, 1988].

- "From Marx to Aristotle, from Aristotle to Marx", en *Social Research* 45, N° 4, (Winter 1978), pp. 667-738.

Chandler, Alfred. *The Visible Hand: The Managerial Revolution in American Business*, Cambridge, Mass, 1977 [trad. cast.: *La mano visible: revolución en la dirección de empresa norteamericana*, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid, 1988].

Cipolla, Carlo M. *Clocks and Culture, 1300- 1700*, London, 1967.

Cohen, G. A. "Forces and Relations of Production", en J. Roemer (comp.). *Analytical Marxism*, Cambridge, 1986 [trad. cast. en: *El Marxismo, una perspectiva analítica*, FCE, México, 1989, pp. 19-32].

- *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Oxford, 1978 [trad. cast.: *Teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, Siglo XXI, Madrid, 1986].

- "Marxism and Functional Explanation", en J. Roemer (comp.). *Analytical Marxism*, Cambridge, 1986 [trad. cast. en: *El Marxismo, una perspectiva analítica*, FCE, México, 1989, pp. 252-266].

Cohen, Jean. *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory*, Amherst, Mass., 1982.

Colletti, Lucio. "Bernstein and the Marxism of the Second International", en *From Rousseau to Lenin*, traducido por John Merrington y Judith White, London, 1972 [trad. cast. en: *Ideología y sociedad*; Fontanella, Barcelona, 1975, pp. 71-159].

- *Marxism and Hegel*, London, 1973 [trad. cast.: *El marxismo y Hegel*, Grijalbo, México, 1977].

Cornu, August. *Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk*, 3 vols., Berlín, 1954 [trad. cast.: *Carlos Marx, Federico Engels*, Platina, Buenos Aires, 1965].

Crombie, A. C. "Quantification in Medieval Physics", en Sylvia Thrupp (comp.).

*Change in Medieval Society*, New York, 1964.

Debord, Guy. *Society of the Spectacle*, Detroit, 1983 [trad. cast.: *La sociedad del espectáculo*, Pre-Textos, Madrid, 2003].

Dobb, Maurice. *Political Economy and Capitalism*, London, 1940 [trad. cast.: *Economía política y capitalismo*, FCE, México, 1973].

Dubiel, Helmut. "Einleitung", en Helmut Dubiel (comp.). *Friedrich Pollock. Studien des Kapitalismus*, Munich, 1975.

- *Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory*, traducido por Benjamin Gegg, Cambridge, Mass and London, 1985.

Durkheim, Emile. *The Division of Labor in Society*, traducido por George Simpson, New York and London, 1964 [trad. cast.: *La división del trabajo social*, Akal, Madrid, 1995].

- *The Elementary Forms of Religious Life*, traducido por Joseph Ward Swain, New York, 1965 [trad. cast.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 1993].

Edgley, Roy. "Philosophy", en David McLellan (comp.). *Marx: The First Hundred Years*, New York, 1983.

Eisenstadt, S. N. "The Structuring of Social Protest in Modern Societies: The Limits and Direction of Convergence", en *Yearbook of the World Society Foundation*, 2 vols., London, 1992.

Elias, Norbert. *The Civilizing Process*, traducido por Edmund Jephcott, 2 vols., New York, 1978, 1982 [trad. cast.: *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, FCE, México, 1989].

Elson, Diane. "The Value Theory of Labour", en D. Elson (comp.). *Value: The Representation of Labour in Capitalism*, London, 1979.

Elster, Jon. "Further Thoughts on Marxism, Functionalism and Game Theory", en J. Roemer (comp.). *Analytical Marxism*, Cambridge, 1985 [trad. cast. en: *El Marxismo, una perspectiva analítica*, FCE, México, 1989, pp. 231-251].

- *Making Sense of Marx*, Cambridge, 1985 [trad. cast.: *Una introducción a Karl Marx*, Siglo XXI, Madrid, 1991].

Euchner, Walter y Schmidt, Alfred (comps.). *Kritik der politischen Ökonomie heute: 100 Jahre "Kapital"*, Frankfurt, 1968.

Eyerman, Ron y Shipway, David. "Habermas on Work and Culture", en *Theory and Society* 10, N° 4 (July 1981), pp. 547- 66.

Fetscher, Iring. "The Changing Goals of Socialism in the Twentieth Century", en *Social Research* 47 (Spring 1980), pp. 36- 62.

- "Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel", en *Marxismusstudien*, vol. 3, Tübingen, 1960.

- *Marx and Marxism*, traducido por John Hargreaves, New York, 1971 [trad. cast.: *Carlos Marx y el marxismo*; Monte Avila, Caracas, 1971].

- *Überlebensbedingungen der Menschheit*, Munich, 1980.

- "Vier Thesen zur Geschichtsauffassung bei Hegel und Marx", en H. G. Gadamer (comp.). *Stuttgarter Hegel - Tage 1970*, Bonn, 1974.

- "Von der Philosophie zur proletarischen Weltanschauung", en *Marxismusstudien*, vol. 2, Tübingen, 1959.

- *Von Marx zur Sowjetideologie*, Frankfurt, Berlín, Bonn, 1957.

- (Comp). *Marx - Engels Studienausgabe*, vol. 2, Frankfurt, 1966.

Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, traducido por Alan Sheridan, New York, 1977 [trad. cast.: *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Madrid, 1978].

- *The Order of Things, New York, 1973* [trad. cast.: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*; Siglo XXI, México, 1988].

Fraser, Nancy. "What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender", en *New German Critique* 35 (Spring- Summer 1985), pp. 97- 131.

Gaines, Jermy G. *Critical Aesthetic Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Berkeley y Los Angeles, 1979.

Giddens, Anthony. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*, Berkeley y Los Angeles, 1979.

- "Commentary on the Debate", en *Theory and Society* 11, N° 4 (1982), pp. 527- 39.

- *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, London y Basingstoke, 1981.

- "Labour and Interaction", John B. Thompson y David Held (comps.). *Habermas: Critical Debates*, Cambridge, Mass., 1982.

Godelier, Maurice. *System, Struktur und Widerspruch im "Kapital"*, Berlín, 1970 [trad. cast.: "Sistema, estructura y contradicción en *El Capital*"; en Pouillon, J. et al.: *Problemas del estructuralismo*; Siglo XXI, México, 1969].

Gorz, André. *Critique of Economic Reason*, traducido por Gillian Handyside y Chris Turner, London y New York, 1989 [trad. cast.: *Metamorfosis del trabajo. Búsqueda del sentido. Crítica de la razón económica*, Sistema, Madrid, 1997].

- *Paths to Paradise: On the Liberation from Work*, traducido por Malcolm Imrie, Boston, 1985 [trad. cast.: *Los caminos del paraíso*, Laia, Barcelona, 1986].

- *Strategy for Labor: A Radical Proposal*, traducido por Martin A. Nicolaus y Victoria Ortiz, Boston, 1967 [trad. cast.: *Estrategia obrera y neocapitalismo*; Era, México, 1969].

Gould, Carol C. *Marx's Social Ontology*, Cambridge, Mass and London, 1978 [trad. cast. : *Ontología social de Marx: individualidad y comunidad en la teoría marxista de la realidad social*, FCE, México, 1983].

Gouldner, Alvin. *The Two Marxisms: Contradictions and Anomalies in the Development of Theory*, New York, 1980 [trad. cast.: *Los dos marxismos*, Alianza, Madrid, 1989].

Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebook*, traducido y compilado por Quentin Hoare y Geoffrey Nowell Smith, New York and London, 1971.

Gross, David. "Time, Space, and Modern Culture", en *Telos* 50 (Winter 1981-82), pp. 59-78.

Grossmann, Henryk. *Das Akkumulations und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems*, Frankfurt, 1970 [trad. cast.: *La ley de la acumulación y del derrumbe de la economía capitalista: una teoría de la crisis*, Siglo XXI, México, 1979].

- "Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur", en *Zeitschrift für Sozialforschung* 4 (1935), pp. 161- 229.

- Marx, die klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik, *Frankfurt, 1969*.

Gurevich, Aaron J. "Time as a Problem of Cultural History", en L. Gardet et al. (comps.). *Cultures and Time*, París, 1976.

Gurjewitsch, Aaron J. *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, traducido por Gabriele Lossack, Munich, 1980.

Habermas, Jürgen. "Between Philosophy and Science: Marxism as Critic", en *Theory and Practice*, traducido por John Viertel, Boston, 1973 [trad. cast. en: *Teoría y praxis*; Tecnos, Madrid, 1987, cap. 6].

- *Communication and the Evolution of Society*, traducido por Thomas McCarthy, Boston, 1979.

- *Knowledge and Human Interests*, traducido por Jeremy Saphiro, Boston, 1971 [trad. cast.: *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982].

- "Labor and Interaction: Remarks on Hegel's Jena *Phenomenology of Mind*", en *Theory and Practice*, traducido por John Viertel, Boston, 1973 [trad. cast. en: Habermas, J.: *Ciencia y técnica como ideología*; Tecnos, Madrid, 1984, pp. 11-51].

- *Legitimation Crisis*, traducido por Thomas McCarthy, Boston, 1975 [trad. cast.: *Problema de legitimación del capitalismo tardío*; Amorrortu, Buenos Aires, 1975].

- "A Reply to My Critics", en John B. Thompson y David Held (comps.). *Habermas: Critical Debates*, Cambridge, Mass, 1982 [trad. cast. en: Habermas, J.: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*; Cátedra, Madrid, 1994, cap. 10].

- "Technology and Science as Ideology", en *Towards a Rational Society*, traducido por Jeremy J. Saphiro, Boston, 1970 [trad. cast.. *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1984, pp. 53-112].

- *The Theory of Communicative Action*, vol. 1: *Reason and the Rationalization of Society*, traducido por Thomas McCarthy, Boston, 1984 [trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1, Taurus, Madrid, 1987].

- *The Theory of Communicative Action*, vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, traducido por Thomas McCarthy, Boston, 1987 [trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 2, Taurus, Madrid, 1987].

- "Towards a Reconstruction of Historical Materialism", en Steven Seidman (comp.). *Jürgen Habermas on Society and Politics*, Boston, 1989 [trad. cast. en: *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981, cap. 6].

Harvey, David. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford y Cambridge, Mass, 1989 [trad. cast.: *La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Amorrortu, Buenos Aires, 1998].

- *The Limits to Capital*, Chicago, 1982 [trad. cast.: *Los límites del capitalismo y la teoría marxista*; FCE México, 1990].

Heath, L. R. *The Concept of Time*, Chicago, 1936.

Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt, 1970 [trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, FCE, Madrid, 1993].

- "Preface to the *Phänomenologie*", en Walter Kaufmann (comp.). *Hegel: Texts and Commentary*, Garden City, New York, 1966 [trad. cast. en: *Fenomenología del espíritu*, FCE, Madrid, 1993, pp. 7-48].

- *Wissenschaft der Logik*, 2 vols., Frankfurt, 1970 [trad. cast.: *Ciencia de la lógica*, Solar/Hachette, Buenos Aires, 1969].

Heilbroner, Robert L. *The Nature and Logic of Capitalism*, New York, 1985 [trad. cast.: *Naturaleza y lógica del capitalismo*, Península, Barcelona, 2003].

- *The Wordly Philosophers: The Lives, Times, and Ideas of the Great Economic Thinkers*, 5ª ed., New York, 1980 [trad. cast.: *Vida y doctrina de los grandes economistas*, Orbis, Barcelona, 1984].

Held, David. *Introduction to Critical Theory*, London, Melbourne, Sydney, Auckland, Johannesburg, 1980.

Heller, Agnes. *The Theory of Need in Marx*, London, 1976 [trad. cast.: *Teoría de las necesidades en Marx*, Ediciones 62, Barcelona, 1986].

Hilferding, Rudolf. "Böhm- Bawerk's Criticism of Marx", en Paul M. Sweezy (comp.). *"Karl Marx and the Close of His System" by Eugen Böhm-Bawerk and "Böhm- Bawerk's Criticism of Marx"*, New York, 1949 [trad. cast.; "La crítica de Böhm-Bawerk a Marx"; en Böhm-Bawerk, E.; Hilferding, R.; Bortkiewicz, L.: *Economía burguesa y economía socialista: Pasado y Presente*, Córdoba (Argentina), 1974, pp. 129-189].

- *Finance Capital: A Study of the Latest Phase of Capitalist Development*, con introducción de Tom Bottomore, traducido por Morris Watnick y Sam Gordon, London y Boston, 1981 [trad. cast.: *El capital financiero*, Tecnos, Madrid, 1963].

- "Review of Der soziale Gehalt der Marxschen Werttheorie by F. Petry", en C. Gruenberg (comp.). *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, N° 8, Leipzig, 1919.

- "Zur Problemstellung der theoretischen Ökonomie bei Karl Marx", en *Die Neue Zeit* 23, N° 1, 1904- 1905.

Hirsch, Joachim. *Staatsapparat und Reproduktion des Kapitals*, Frankfurt, 1974.

Hirsch, Joachim y Roth, Roland. *Das neue Geischt des Kapitalismus*, Hamburgo, 1986.

Horkheimer, Max. "The Authoritarian State", en Andrew Arato y Eike Gebhardt (comps.). *The Essential Frankfurt School Reader*, New York, 1978.

- *Dawn and Decline: Notes 1926- 1931 and 1950- 1969*, traducido por Michael Shaw, New York, 1978 [trad. cast. (segunda parte): *Apuntes 1950- 1969*, Monte Avilas, Caracas, 1976].

- "Die Juden un Europa", en *Zeitschrift für Sozialforschung* 8 (1939), pp. 115- 36.

- *The Eclipse of Reason*, New York, 1974.

- "Traditional and Critical Theory", en *Critical Theory*, traducido por Matthew J. O'Connell et al., New York, 1972 [trad. cast. en: *Teoría crítica*; Amorrortu, Buenos Aires, 1974, pp. 223-271].

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. *Dialectic of Enlightenment*, traducido por John Cumming, New York, 1972 [trad. cast.: *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994].

Howard, Dick. *The Marxian Legacy*, New York, 1977.

Hyppolite, Jean. *Studies on Marx and Hegel*, traducido por John o'Neill, New York, 1969.

Jay, Martin. *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute for Social Research 1923- 1950*, Boston y Toronto, 1973 [trad. cast.: *La imaginación dialéctica: historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación social 1923- 1950*, Taurus, Madrid, 1974].

- *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept form Lukács to Habermas*, Berkeley y Los Angeles, 1984.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, traducido por Norman Kemp Smith, New York y Toronto [trad. cast.: *Crítica de la Razón Pura*, Alfaguara, Madrid, 1984].

Kaufmann, Walter (comp.). *Hegel: Texts and Commentary*, Garden City, New York, 1966.

Kautsky, Karl. *Karl Marx oekonomische Lehren*, Stuttgart, 1906 .

Keane, John. "On Tools and Language: Habermas on Work and Interaction", en *New German Critique* 6 (Fall 1975), pp. 82- 100.

Kellner, Douglas. *Critical Theory, Marxism and Modernity*, Baltimore, Md., 1989.

Kolakowski, Leszek. *Main Currents on Marxism: Its Rise, Growth, and Dissolution*, 3 vols., traducido por P. S. Falla, Oxford, 1978 [trad. cast.: *Las principales corrientes del marxismo*, 3 vols., Alianza, Madrid, 1983].

- *Towards a Marxist Humanism*, traducido por Jane Zielonko Peel, New York, 1968.

Korsch, Karl. *Die materialistische Geschichtsaffassung*, Frankfurt, 1971 [trad. cast.: *Concepción materialista de la historia*, Zero, Madrid, 1975].

- *Marxism and Philosophy*, traducido por Fred Halliday, New York and London, 1970 [trad. cast.: *Marxismo y filosofía*, Ariel, Barcelona, 1978].

Kosik, Karel. *Die Dialektik des Konkreten*, Frankfurt, 1967 [trad. cast.: *Dialéctica de lo concreto*; Grijalbo, México, 1976].



- Krahl, Hans Jürgen. *Konstitution und Klassenkampf*, Frankfurt, 1971.
- Kulischer, J. *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, 2 vols., Munich, 1965.
- Landes, David S. *Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern World*, Cambridge, Mass and London, 1983.
- Lange, Oskar. "Marxian Economics and the Modern Economic Theory", en David Horowitz (comp.). *Marx and Modern Economics*, London, 1968 [trad. cast. en: *Marx y la economía moderna*, Laia, Barcelona, 1973, pp. 71-90].
- Lash, Scott y Urry, John. *The End of Organized Capitalism*, Madison, Wisc., 1987.
- Lears, T. J. Jackson. "From Salvation to Self- Realization", en Richard W. Fox y T. J. Jackson Lears. *The Culture of Consumption: Critical Essays in American History, 1880- 1980*, New York, 1983.
- Lefebvre, Henri. *The Sociology of Marx*, traducido por Norbert Guterman, New York, 1969 [trad. cast.: *Sociología de Marx*, Ediciones 62, Barcelona, 1969].
- Le Goff, Jacques. "Labor Time in the "Crisis" of the Fourteenth Century", en *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, traducido por Arthur Goldhammer, Chicago and London, 1980.
- "Merchant's Time and Church's Time in the Middle Ages, en *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, traducido por Arthur Goldhammer, Chicago and London, 1980.
- Leiss, William. *The Limits to Satisfaction: An Essay on the Problem of Needs and Commodities*, Toronto y Buffalo, 1976.
- Lichtheim, Georg. *From Marx to Hegel*, London, 1971.
- *Marxism: An Historical and Critical Study*, New York, 1965 [trad. cast.: *El marxismo: un estudio histórico y crítico*; Anagrama, Barcelona, 1972].
- Lowe, Adolf. "M. Dobb and Marx's Theory of Value", en *Modern Quarterly* 1, N° 3 (1938).
- Löwith, Karl. *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in the Nineteenth- Century Thought*, traducido por David E. Green, Garden City, New York, 1967 [trad. cast.: *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria en el pensamiento del siglo XIX*, Sudamericana, Buenos Aires, 1974].
- Lukács, Georg. *History and Class Consciousness*, traducido por Rodney Livingston, London, 1971 [trad. cast.: *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México, 1969].
- *The Ontology of Social Being*, traducido por David Frenbach, London, 1978.
- Luxemburg, Rosa. *The Accumulation of Capital*, traducido por Agnes Schwarzschild, London, 1963 [trad. cast.: *La acumulación del capital*, Grijalbo, Barcelona, 1978].
- McCarthy, Thomas. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, Mass. and London, 1978 [trad. cast.: *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 2002].
- McLellan, David. "Politics", en David McLellan (comp.). *Marx: The First Hundred Years*, New York, 1983.
- *The Thought of Karl Marx: An Introduction*, London y Basingstoke, 1983.
- Macy, Michael W. "Value Theory and the "Golden Eggs": Appropriating the Magic Accumulation", en *Sociological Theory* 6, N° 2 (Fall 1988), pp. 131- 52.

Mandel, Ernest. "Economics", en David McLellan (comp.). *Marx: The First Hundred Years*, New York, 1983.

- The Formation of the Economic Thought of Karl Marx, *New York and London, 1971* [trad. cast.: *La formación del pensamiento económico de Karl Marx, Siglo XXI, Madrid, 1974*].

- *Late Capitalism*, traducido por Joris De Bres, London, 1975 [trad. cast.: *El capitalismo tardío*, Era, México, 1972].

- *Marxist Economic Theory*, London, 1968 [trad. cast.: *Iniciación a la economía marxista*, Nova Terra, Barcelona, 1977].

Marcuse, Herbert. *Counterrevolution and Revolt*, Boston, 1972 [trad. cast.: *Contra-revolución y revuelta*, Joaquín Mortiz, México, 1973].

- *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, New York, 1962 [trad. cast.: *Eros y civilización*, Ariel, Barcelona, 1981].

- "The Foundation of Historical Materialism", en Joris De Bres (comp.). *From Luther to Popper*, London, 1972.

- *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, 1964 [trad. cast.: *El hombre unidimensional*, Ariel, Barcelona, 1987].

- "Philosophy and Critical Theory", traducido por Jeremy J. Shapiro, en Stephen Bronner y Douglas Kellner (comps.) *Critical Theory and Society*, New York and London, 1989.

- *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, Boston, 1964 [trad. cast.: *Razón y revolución. Hegel y el resurgimiento de la teoría social*, Alianza, Madrid, 1972].

- "Some Social Implications of Modern Technology", en *Studies in Philosophy and Social Sciences* 9 (1941), pp. 414- 39.

- "Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs", en *Kultur und Gesellschaft*, vol. 2, Frankfurt, 1965.

Márkus, György. "Die Welt menschlicher Objekte. Zum Problem der Konstitution im Marxismus", en Axel Honneth y Urs Jaeggi (comps.). *Arbeit, Handlung, Normativität*, Frankfurt, 1980.

Marramao, Giacomo. "Political Economy and Critical Theory", en *Telos*, N° 24 (Summer 1975), pp. 56- 80.

Mattick, Paul. *Kritik der Neomarxisten*, Frankfurt, 1974 [trad. cast.: *Crítica de los neomarxistas*, Península, Barcelona, 1977].

- *Marx and Keynes: The Limits of the Mixed Economy*, Boston, 1969 [trad. cast.: *Marx y Keynes. Los límites de la economía mixta*; Era, México, 1975].

- "Nachwort", en H. Grossmann (comp.). *Marx, die klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik*, Frankfurt, 1969.

Mauke, Michael. *Die Klassentheorie von Marx und Engels*, Frankfurt, 1970.

Meek, Ronald. *Studies in the Labour Theory of Value*, 2 ed., New York and London, 1956.

Mehring, Franz. *Karl Marx: The Story of His Life*, traducido por Edward Fitzgerald y Ann Arbor, Mich., 1962 [trad. cast.: *Carlos Marx: historia de su vida*, Grijalbo, Barcelona, 1975]

Mészáros, István. *Marx's Theory of Alienation*, London, 1970 [trad. cast.: *La teoría de la enajenación en Marx*; Era, México, 1978].

Mill, J. S. *Principles of Political Economy*, vol 1., 2ª ed., London, 1849 [trad. cast.: *Principios de economía política: con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social*, FCE, México, 1996].

Moore, Stanley. *Marx on the Choice between Socialism and Communism*, Cambridge, Mass., 1980.

Müller, Rudolf Wolfgang. *Geld und Geist: Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewusstsein und Rationalität seit der Antike*, Frankfurt, 1977.

Müller, Wolfgang. "Habermas und die Anwendbarkeit der Arbeitswerttheorie", *Sozialistische Politik*, N° 1 (1969), pp. 39- 54.

Mumford, Lewis. *The Myth of the Machine*, New York, 1966.

- *Technics and Civilization*, New York, 1934 [trad. cast.: *Técnica y civilización*, Alianza, Madrid, 1998].

Murray, John Patrik. "Enlightenment Roots of Habermas' Critique of Marx", en *The Modern Schoolman* 57, N° 1 (1979), pp. 1- 24.

- *Marx's Theory of Scientific Knowledge*, Atlantic Highlands, N. J., 1988.

Needham, Joseph. *Science in Traditional China: A Comparative Perspective*, Cambridge, Mass. y Hong Kong, 1981.

Needham, Joseph; Ling, Wang y de Solla Price, Derek. *Heavenly Clockwork: The Great Astronomical Clocks of Medieval China*, 2ª ed., Cambridge, 1986.

Negri, Antonio. *Marx beyond Marx: Lessons on the "Grundrisse"*, traducido por Harry Cleaver, Michael Ryan y Maurizio Viano, South Hadley, Mass., 1984 [trad. cast.: *Marx más allá de Marx: cuaderno de trabajo sobre los "Grundrisse"*, Akal, Madrid, 2001].

Negt, Oskar y Kluge, Alexander. *Geschichte und Eigensinn*, Frankfurt, 1981.

Nell, E. "Value an Capital in Marxian Economics", en D. Bell e I. Kristol (comps.). *The Crisis in Economic Theory*, New York, 1981.

Nicolaus, Martin. "Introduction", en Karl Marx. *Grundrisse*, traducido por Martin Nicolaus, London, 1973.

- "Proletariat and Middle Class in Marx", en *Studies on the Left* 7, N° 1 (Jan.- Feb. 1967), pp. 22- 49.

- "The Unknown Marx", en *New Left Review*, N° 48 (march-april 1968), pp. 41-61 [trad. cast.: *El Marx desconocido*; Anagrama, Barcelona, 1972].

Offe, Klaus. *Disorganized Capitalism: Contemporary Transformations of Work and Politics*, edited by John Kayne, Cambridge, Mass., 1985.

- *Strukturprobleme des kapitalishen Staates: Aufsätze zur politischen Soziologie*, Frankfurt, 1972.

Oilman, Bertell. *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, 2ª ed., Cambridge, 1976 [trad. cast.: *Alienación: Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975].

Petry, Franz. *Der soziale Gehalt der Marxschen Werttheorie*, Jena, 1916.

Piccone, Paul. "General Introduction", en Andrew Arato y Eike Gebhardt (comps.). *The Essential Frankfurt School Reader*, New York, 1978.

Piesowicz, Kazimierz. "Lebensrhythmus und Zeitrechnung in der vorindustriellen und in der industriellen Gesellschaft", en *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 31, N° 8 (1980), pp. 465-85.

Piore, Michael y Sabel, Charles F. *The Second Industrial Divide: Possibilities for Prosperity*, New York, 1984 [trad. cast.: *La segunda ruptura industrial*, Alianza, Madrid, 1990].

Pirenne, Henri. *Belgian Democracy*, traducido por J. V. Saunder, Manchester, 1915.

Polanyi, Karl. *The Great Transformation*, New York y Toronto, 1944 [trad. cast.: *La gran transformación: crítica al liberalismo económico*, La Piqueta, Madrid, 1989].

Pollock, Friedrich. "Bemerkungen zur Wirtschaftskrise", en *Zeitschrift für Sozialforschung* 2 (1933), pp. 321- 53.

- "Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung", en *Zeitschrift für Sozialforschung* 1 (1932), pp. 8- 27.

- "Is National Socialism a New Order?", en *Studies in Philosophy and Social Science* 9 (1941), pp. 440- 55.

- "State Capitalism", en *Studies in Philosophy and Social Science* 9 (1941), pp. 220-25.

Postone, Moishe. "Anti- Semitism and National Socialism", en Anson Rabinbach y Jack Zipes (comps.). *Germans and Jews Since the Holocaust*, New York, 1986 [trad. cast. en: Postone, M.; Wajsztejn, J. y Schulze, B. *La crisis del Estado Nación: antisemitismo, racismo, xenofobia*, Alikornio, Barcelona, 2001]

- "History and Critical Social Theory", en *Contemporary Sociology* 19, N° 2 (march 1990), pp. 170- 76.

- "Necessity, Labor and Time", en *Social Research* 45 (winter 1978), pp. 739- 88.

Postone, Moishe y Brick, Barbara. "Critical Pessimism and the Limits of Traditional Marxism", en *Theory and Society* 11 (1982), pp. 617- 58.

Postone, Moishe y Reinicke, Helmut. "On Nicolaus's "Introduction" to the *Grundrisse*", en *Telos* 22 (winter 1974- 75), pp. 130- 48.

Reichelt, Helmut. *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Frankfurt, 1970.

Reinicke, Helmut. *Ware und Dialektik*, Darmstadt y Neuwied, 1974.

Ricardo, David. *The Principles of Political Economy and Taxation*, Cambridge, 1951 [trad. cast.: *Principios de economía política y tributación*, Ayuso, Madrid, 1973].

Ritsert, Jürgen. *Probleme politisch- ökonomischer Theoriebildung*, Frankfurt, 1973.

Robinson, Joan. *An Essay on Marxian Economics*, 2ª ed., London, Melbourne, Toronto, 1967 [trad. cast.: *Introducción a la economía marxista*; Siglo XXI, México, 1973].

Roderick, Rick. *Habermas and the Foundations of Critical Theory*, New York, 1986.

Rodolski, Roman. *The Making of Marx's "Capital"*, traducido por Pete Burgess, London, 1977 [trad. cast. : *Génesis y estructura de El Capital de Marx (estudio sobre los Grundrisse)*; Siglo XXI, México, 1976].

Rubin, Isaak Illich. *Essays on Marx's Theory of Value*, traducido por Milos Samardzija y Fredy Perlman, Detroit, Mich., 1972 [trad. cast. en: *sayos sobre la teoría marxista del valor*, Cuadernos Pasado y Presente, Buenos Aires, 1974].

Rubin, Isaak Illich et al. *Dialektik der Kategorien: Debatte in der UdSSR (1927-1929)*, traducido por Eva Mayer y Peter Gerlinghoff, Berlín, 1975.

Sahlins, Marshall. *Culture and Practical Reason*, Chicago, 1976 [trad. cast.: *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Gedisa, Barcelona, 1988].

Sapir, Edward. *Language: An Introduction to the Study of Speech*, New York, 1921 [trad. cast.: *El lenguaje: introducción al estudio del habla*, FCE, Madrid, 1981].

Sartre, Jean- Paul. *Critique on Dialectical Reason*, traducido por Alan Sheridan- Smith, London, 1976 [trad. cast.: *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires, 1963].

Sayer, Derek. *Marx's Method: Ideology, Science, and Critique in "Capital"*, Atlantic Highlands, N. J., 1979.

- *The Violence of Abstraction: the Analytic Foundations of Historical Materialism*, Oxford y New York, 1987.

Schlesinger, Rudolf. *Marx, His Times and Ours*, London, 1950.

Schmidt, Alfred. *The Concept of Nature in Marx*, traducido por Ben Fowkes, London, 1971 [trad. cast. *El concepto de naturaleza en Marx*, Siglo XXI, Madrid, 1997].

- *History and Structure: An Essay on Hegelian- Marxist and Structuralist Theories of History*, traducido por Jeffrey Herf, Cambridge, Mass., 1981 [trad. cast.: *Historia y estructura*, Alberto Corazón, Madrid, 1973].

- "Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie", en Walter Euch- ner y Alfred Schimdt (comps.). *Kritik der politischen Ökonomie heute: 100 Jahre Kapital*, Frankfurt am Main, 1968.

Schmidt, Alfred y Altwicker, Norbert (comps.). *Max Horkheimer heute: Werke und Wirkung*, Frankfurt am Main, 1986.

Schumpeter, Alfred. *Capitalism, Socialism and Democracy*, New York and London, 1947 [trad. cast.: *Capitalismo, socialismo y democracia*; Folio, Barcelona.1984].

- *History of Economic Analysis*, New York, 1954 [trad. cast.: *Historia del análisis económico*, Ariel, Barcelona, 1982].

Shaikh, Anwar. "The Poverty of Algebra", en I. Steedman, P. Sweezy et al. *The Value Controverses*, London, 1981.

Sherover- Marcuse, Erica. *Emancipation and Consciousness: Dogmatic and Dialectical Perspectives in Early Marx*, Cambridge, Mass., 1986.

Simmel, Georg. *The Philosophy of Money*, traducido por Tom Bottomore y David Frisby, Boston, London, Melbourne y Henley, 1978 [trad. cast.: *Filosofía del Dinero*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1977].

Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, New York, 1937 [trad. cast.: *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, FCE, México, 1987].

Sohn-Rethel, Alfred. *Gestige und körperliche Arbeit*, Frankfurt, 1972.

- Intellectual and Manual Labor: A Critique to Epistemology, *traducido por Martin Sohn-Rethel, Atlantic Highland, N. J., 1978 [trad. cast.: Trabajo intelectual y trabajo manual: crítica de la epistemología, Ediciones 2001, 1979].*

- *Warenform und Denkform*, Frankfurt, 1971.

Sweezy, Paul M. *The Theory of Capitalist Development*, New York, 1969 [trad. cast.: *Teoría del desarrollo capitalista*, FCE, Madrid, 1977].

Thomas, Paul. "The Language or Real Life: Jürgen Habermas and the Distortion of Marx", en *Discourse: Berkeley Journal of Theoretical Studies in Media and Culture* 1 (Fall 1979), pp. 59- 85.

Thompson, Edward P. "Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism", en *Past and Present* 38 (dec. 1967), pp. 56- 97. [trad. cast. en: *Tradicción, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedadpreindustrial*; Crítica, Barcelona, 1979, pp. 239-293].

Thompson, George. *The First Philosophers*, London, 1955.

Thrupp, Sylvia. "Medieval Industry, 1000- 1500", en Carlo M. Cipolla (comp.). *The Fontana Economic History of Europe*, vol. 1, Glasgow, 1972 [trad. cast. en: *Historia Económica de Europa*, vol. 1., Ariel, Barcelona, 1981, cap. 6].

Tönnies, Ferdinand. *Karl Marx: His Life and Teaching*, traducido por Charles P. Loomis e Ingeborg Paulus, East Lansing, Mich., 1974.

Traugott, Mark. *Armies of the Poor: Determinants of Working-Class Participation in the Parisian Insurrection of June 1948*, Princeton, N. J., 1985.

Tuchscheerer, Walter. *Bevor "Das Kapital" entstand: Die Herausbildung und Entwicklung der ökonomischen Theorie von Karl Marx in der Zeit von 1843- 1858*, Berlín, 1968.

Tucker, Robert C. *The Marxian Revolutionary Idea*, New York, 1969.

Uchida, Hiroshi. *Marx's "Grundrisse" and Hegel's Logic*, London y Boston, 1988.

Vranicki, Pedrag. *Geschichte des Marxismus*, 2 vols., Frankfurt, 1972 [trad. cast. : *Historia del marxismo*, 2 vols., Sígueme, Salamanca, 1977].

Vygotski, Vitali Solomonovich. *The Story of a Great Discovery*, Berlín, 1973.

Walton, Paul & Gamble, Andrew. *From Alienation to Surplus Value*, London, 1972 [trad. cast.: *Problemas del marxismo contemporáneo*; Grijalbo, Barcelona, 1977].

Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, traducido por Ephraim Fischhoff, Hans Gerth, A. M. Henderson, Ferdinand Kogler, Guenther Roth, Edward Shils y Claus Wittich, Berkeley, Los Angeles and London, 1978 [trad. cast.: *Economía y sociedad*, FCE, Madrid, 2002].

- *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, traducido por Talcott Parsons, New York, 1958 [trad. cast.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Alianza, Madrid, 2003].

- "Science as a Vocation", en H. H. Gerth y C. W. Mills (comps.). *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York, 1958 [trad. cast.: *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1997].

- "The Social Psychology of the World Religious", en H. H. Gerth y C. W. Mills (comps.). *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York, 1958 [trad. cast. en: *Weber, M.: Ensayos de sociología contemporánea*; Martínez Roca, Barcelona, 1972, cap. 11].

Wellmer, Albrecht. "Communication and Emancipation: Reflections on the Linguistic Turn in Critical Theory", en O'Neill (comp.). *On Critical Theory*, New York, 1976.- *Critical Theory of Society*, traducido por John Cumming, New York, 1976.

Wendorff, Rudolf. *Zeit und Kultur: Geschichte des Zeibewusstseins in Europa*, Opladen, 1980.

Whitrow, G. J. *The Nature of Time*, Harmondsworth, Eng., 1975.

Whorf, Benjamin L. *Language, Thought and Reality*, Cambridge, Mass., 1956 [trad. cast.. *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Barral, Barcelona, 1971].

Wiggershaus, Rolf. *Die Frankfurt Schule: Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*, Munich y Viena, 1986.

Williams, Raymond. "Culture", en David McLellan (comp.). *Marx: the First Hundred Years*, New York, 1983.

Winfield, Richard. "The Dilemmas of Labor", en *Telos* 24 (summer 1975), pp. 113- 28.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*, traducido por G. E. Anscombe, New York, 1958 [trad. cast.: *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988].

Wolff, Robert Paul. *Understanding Marx: A Reconstruction and Critique of "Capital"*, Princeton, 1984.

Wright, Erik O. *Classes*, London, 1985 [trad. cast.: *Clases*, Siglo XXI, Madrid, 1994].

Zeleny, Jindrich. Die Wissenschaftslogik bei Marx und "Das Kapital", *Frankfurt, 1970* [trad. cast.: *La estructura lógica de "El Capital" de Marx*, Grijalbo, Barcelona, 1974]