

MARX, EL DINERO Y LA CRÍTICA

JOSÉ GUADALUPE GANDARILLA SALGADO*

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

Ernst Bloch (1980: 4)



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

*Investigador del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la unam. Obtuvo Mención especial en el concurso internacional de ensayos organizado por clasco «Los legados teóricos de las ciencias sociales en América Latina». Su más reciente libro lleva por título *El presente como historia. Crisis capitalista, cultura socialista y expansión imperialista* (México, ceiiich – unam, febrero de 2008), como compilador ha publicado recientemente *La Universidad en la encrucijada de nuestro tiempo* (México, ceiiich – unam, noviembre de 2009). Obtuvo e impartió, entre agosto y noviembre de 2009, la Cátedra Florestan Fernandes de clasco, con el curso de formación a distancia «Pensamiento latinoamericano y sociologías del sistema mundial».

en la última redacción de *El capital* (la de 1867 – 73). En este artículo trataremos de discernir lo que está en juego en el «Capítulo del dinero» de la primera obra, y dejaremos para un futuro trabajo la que se desprende de las primeras dos secciones de *El Capital*.

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

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

Lo necesario, entonces, es oferta, es disposición, no es algo normativo, que obligue. Para Marx, en cambio «la finalidad de la Economía Política es, evidentemente, la *infelicidad* de la sociedad» (Marx, 1984: 56), y las necesidades



son determinación material. Mejor no lo podía haber sintetizado que del siguiente modo:

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

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

Pareciera que Marx habla desde sus juveniles y universitarias preocupaciones a propósito de la filosofía de Epicuro, en aquello que éste llegó a expresar: «La necesidad es un mal, pero no hay ninguna necesidad de someterse a la necesidad» (Citado en Domenech, 1989: 9). El vector que pareciera estar orientando las apreciaciones políticas del filósofo de Treveris es el de un principio, el de la vida humana, entendida como esquivamiento y satisfacción de la necesidad, y el de la libertad, como posibilidad de actuación ante la contingencia. La libertad hay que vivirla y no sólo pensarla, y ella no se da en un acto de conciencia solamente sino en la procuración de la corporalidad: para crear hay que poder vivir.

Es bien sabido que la vida de Marx estuvo constantemente asediada por las dificultades económicas, por un conjunto de carencias de orden material y por situaciones de ingente necesidad. Puede decirse incluso que éstas comenzaron de modo muy temprano siendo él un estudiante universitario y luego quizás se hayan agudizado. Sin embargo, ello no justifica para sacar por consecuencia como hace Jacques Attali, en su muy reciente biografía de Marx, que en ocasión de la recepción de una comunicación de su padre con fecha del 10 de febrero de 1838 (Marx para ese entonces está por cumplir los 20 años), el contenido de esa carta «va a orientar toda la vida de Karl», pues justo en ella en palabras de Attali el padre de Marx «se inquieta primero de la relación de Marx con el dinero» (Attali, 2007: 43), y le reprocha a su hijo su

silencio aristocrático sobre la mezquina cuestión del dinero cuyo valor, para el padre de familia, es grande, aunque tú no pareces reconocerlo. Me siento

...[dice Heinrich Marx, padre de Karl]... resentido conmigo mismo por haberte dejado demasiado libre sobre este asunto (Attali, 2007: 46).

Las razones para ocuparse de la crítica al dinero por parte de Marx, desde sus tempranos escritos hasta los últimos, son a diferencia de lo que se colige de lo sostenido por Attali, sin embargo, menos freudianas, menos psicoanalíticas (de un trauma irresuelto, o de un conflicto con el padre, edípicas para decirlo en una palabra) y están más arraigadas en la materialidad de su perspectiva de análisis, pues ahí no se enfrenta al individuo Marx con el dinero sino a la comunidad en su conjunto, ésta aparece confrontada por tal artificio económico. En el análisis y crítica del dinero se juega una disputa de poder y la formulación de una clara argumentación política al respecto. Por ello, los referentes de Marx a este propósito serán desde la filosofía, la arqueología, la mineralogía, la mitología, el teatro, la literatura, etc.

Los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política de 1857 – 1858*, también conocidos como Grundrisse, son un conjunto de 7 cuadernos (que dividen al texto en sólo dos capítulos, el correspondiente al dinero, y el del capital) precedidos por una Introducción. Cuadernos de trabajo que Marx pudo escribir de un tirón en tan sólo diez meses, presionado por la necesidad de pronunciarse ante el «diluvio» de la crisis capitalista que era vista como inminente y estallaba por igual en los Estados Unidos que en la Europa de esa época, y exigía del gran estratega teórico extraer conclusiones políticas que orientaran dicha práctica. Estos escritos son una muestra del modo de trabajo de Marx y una exposición de su laboratorio de investigación. El entusiasmo que le infunde el ver lo que a sus ojos se presenta como una crisis de grandes dimensiones, lo llevan al punto de hacerle abrigar esperanzas de, por fin, terminar y publicar *la Crítica de la economía* y hasta de buscar un editor para la misma, lo que conllevaba el significado adicional de hacerse de medios económicos ya de suyo escasos para ese entonces.

Estos manuscritos, sin embargo, no fueron publicados sino hasta 1939, en que pasaron sin pena ni gloria por el estallido de la Segunda Guerra Mundial, luego fueron reeditados en

alemán en el año de 1953 y hasta entrados los años sesenta se dispone del primer comentario puntual por Roman Rosdolski (1968). Después, ya desde la década del setenta han aparecido comentarios por Vitali Vigodski (1974), Antonio Negri (1978) y Enrique Dussel (1985), entre otros.

La parte introductoria de esta obra es muy importante pues ahí queda expuesto el proceder metodológico de Marx. Ahí se ocupa de explicitar la lógica del silogismo de la totalidad, en lo que queda desplegado lo que, metodológicamente, sólo había sido insinuado en la crítica a la filosofía hegeliana del año de 1843, con estas palabras: «Se trata de describir la sorda presión mutua de todas las esferas sociales» (Marx, 1987: 493). Y es que, en efecto, en la *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857*, se formula la idea del silogismo de la totalidad, como un conjunto de esferas de la socialidad humana (Producción, consumo, distribución y cambio), que actúan o funcionan en un despliegue de co-determinación mutua, esto es, en donde las esferas sociales son determinaciones determinadas ellas mismas determinantes. El Marx de los Grundrisse está pensando en una totalidad compleja y relacional de cada una de las esferas con las otras tres esferas restantes y ve en ello la posibilidad de recuperar el despliegue desde lo universal a lo singular («la producción es el término universal; la distribución y el cambio son el término particular, y el consumo es el término singular con el cual el todo se completa» [Marx, 1989: 9]) de lo general a lo individual: Con ello lo que Marx está eludiendo es un pensar/hacer que sea reductivo y se está pronunciando por uno que tenga por base a la «totalidad concreta» (Marx, 1989: 22), que no sea entonces uno que se concentre en la parte, sino que refiera ésta al todo, pero que éste (el todo) no sea el de un universalismo abstracto, sino el de lo concreto como síntesis de múltiples determinaciones. Marx no está diciendo que se debe prescindir de la abstracción, lo que está proponiendo es obrar desde «abstracciones con sentido», su método es el de la abstracción determinada, así, por ejemplo, cuando se habla de la «producción en general» se trata de apropiarse de esos elementos que significan «lo común» a las diversas formaciones sociales, elementos

desde los que se puede discernir lo esencial. Por otro lado, el énfasis está puesto en no des-historizar el análisis de lo social, esto es, no naturalizar y eternizar un modo específico de llevar a cabo la producción, como es el caso del capitalismo, haciéndolo pasar como el único modo posible de producir. Con ello se está aportando a una disposición crítica del discurso pues este no reduce lo posible a lo dado o existente, sino que lo enmarca en las coordenadas que lo hacen posible. De igual modo, otro distanciamiento muy importante que es señalado al inicio de la Introducción tiene que ver con el sesgo inadecuado y el error de reducir el problema de la individualidad al modo en que opera bajo el capitalismo, esto es, al modo del individuo aislado de la relación mercantil y civil (desde su conciencia inmediata y fetichizada). Con ello Marx está siendo consecuente en su énfasis por recuperar al «hombre real» (como le nombra en su crítica a la política de 1843), esto es, partir de considerar que «el hombre es el mundo de los hombres» (Marx, 1987: 491).

Para los motivos de estas páginas es especialmente importante hacer referencia al propósito de Marx por poner de relieve las relaciones y correlaciones que ocurren entre las esferas sociales (producción, consumo, distribución y cambio), en una estrategia metodológica que trata de recuperar cómo ellas actúan como conjuntos condicionales, son condiciones condicionadas ellas mismas condicionantes, en el paradigma relacional muy alejado de aquel en que se recuperan los fenómenos sociales para encontrar en ellos sus causas o condiciones determinantes, en el proceder de Marx se va más allá de ese determinismo sin sucumbir a la indeterminación. Pareciera que todas las esferas cuentan por igual, sin embargo, en la ontología de Marx se concede un margen de prioridad a la esfera de la producción, que no es ni la esfera de la economía, en la «Ontología del ser social», como la piensa Lukács (2007), ni la más reductiva aún del trabajo, como la piensa Habermas en su teoría de la acción comunicativa (Krahl, 1979).

El problema de la mutua co-determinación queda expuesto de mejor modo en el espacio relacional en que se juega la satisfacción de las necesidades humanas, esto es, en el conjunto relacional que conecta a la producción y al consumo



(aquél que Marx explicita de modo más puntual), en el marco de la conexión del sistema de las capacidades con el sistema de las necesidades. Ahí la mutua co-determinación opera en un vaivén que, sin embargo, se discierne en tres tipos de identidad de las esferas en relación: la inmediata (Producción es consumo, consumo es producción, «determinación es negación», llega a decir Marx con Spinoza), la mediata (la una es medio de la otra y es mediada por ella) y la absoluta (el consumo es un momento de la producción, pues ésta es punto de partida y momento predominante).

Es desde este planteo metodológico tan novedoso que emprende la crítica a la teoría del dinero del proudhoniano Alfred Darimon, crítica que comienza por ser una crítica a dicha práctica política, pero además de ello se logra también, por esa vía, superar la teoría de David Ricardo sobre la determinación del valor por el trabajo incorporado. El problema de la crisis, el de su fenomenología, se convierte en motor de análisis, es ahí en donde se inscribe el lugar que los proudhonianos le conceden al dinero, ven en tal dispositivo el rol protagónico y en su supresión o sustitución, la solución al problema, como el regreso a una circulación pura, a un intercambio transparente. En parte su crítica se orienta a señalar que ahí no se encuentra la cuestión fundamental de lo político, sino en el modo en cómo el dinero, en su inmediatez se autonomiza, y abre el panorama para el desarrollo pleno del capital. El primer distanciamiento con esta posición es indudablemente un distanciamiento político, y es desde ahí que leeremos la teoría del dinero que Marx ofrece, desde una aproximación política al problema del dinero, a lo que el dinero llega a significar y de lo que es síntoma. Tiene razón Negri cuando quiere derivar del comienzo no casual de los *Grundrisse* por el Capítulo del Dinero (figurando éste con la nomenclatura de Capítulo Segundo) el pasaje «de la crítica del dinero a la crítica del poder» (Negri, 2001: 55). Sin embargo, desde la lectura que intentamos esbozar sostendremos que esta crítica al poder del Dinero-capital contempla los planos que el anti-hegelianismo de Negri no desea explicitar, esto es, los ángulos de una crítica que ilustra la dominación de la sociedad por la forma valor (enfocada, en este caso,

desde el modo en que tal nivel esencial, el del valor, se expresa en su modo de inmediata apariencia, esto es, como Dinero) en su dimensión inmediata, mediata y absoluta.

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

se destroza al mismo tiempo en sus fundamentos al socialismo proudhoniano ... que pretende dejar subsistir la producción privada pero organizar el intercambio de los productos privados, que quiere la mercancía pero no quiere el dinero.

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

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

Con lo cual se atiende a subrayar políticamente la historicidad del hecho capitalista.

Póngase atención a dos cuestiones: En primer lugar, se dice, «social», al modo de opuesto a comunitario, lo social de «sociedad civil» es inmanente al capitalismo y no esencialmente distinto a él, como sería una interconexión de

los productores conscientemente producida y, en segundo lugar, se ubica a la mercancía como la «forma más sencilla», y no como lo ve Negri, para quien, el pasaje de la forma-dinero a la forma-mercancía ya presente en la *Contribución* del 59 y consagrado en *El capital*, «añade únicamente abstracción y confusión» (Negri, 2001: 53). Recordemos que el texto del autor italiano compila el conjunto de lecciones impartidas en la academia francesa bajo el auspicio del grupo de Althusser, que para ese entonces aún no ha caído en desgracia, y con él se está suscribiendo lo que el filósofo francés viene promoviendo al modo de «lectura previa de *El capital*», esto es, la indicación de comenzar la lectura de dicha obra (*El capital*) saltándose el tedioso y hegeliano pasaje de la teoría del valor.

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

En efecto, hay un compromiso político en la exposición y crítica del dinero. Marx se ocupa de entrada por señalar en éste a «la inmediatez de la riqueza», es decir, el dinero aparece como la constitución material inmediata de la riqueza, sin embargo, en su supresión no está garantizada la disolución del orden social capitalista. Tampoco por la vía del control de la institución que le resguarda y le administra. En palabras de Marx, «el banco no controla la masa de los medios de circulación» (Marx, 1989: 42). La ilusión de Darimon es que el monopolio del banco permite el control del crédito, y que el bono-horario permite una transparente remuneración y equivalencia de los valores (eludiendo así, la severidad de la crisis). En efecto, el banco es una institución y como ente mediador es expresión del des-

pliegue del moderno Estado, pareciera que Marx está apuntando a la insuficiencia de pretender la transformación social sobre la base exclusiva de la modificación de las instituciones estatales, preocupado por mostrar la limitación del modo Keynesiano del Estado, por decirlo en terminología más contemporánea. Para Marx es muy importante destacar la incompreensión política y utópica que cree posible revolucionar las relaciones de producción sólo modificando las condiciones de la circulación, pero manteniendo las condiciones de la producción; lo que ello muestra es la incompreensión de la conexión interna, del silogismo de la totalidad, además de promover con ello, por tal incompreensión, una política timorata que busca «evitar ... el carácter violento de las transformaciones» y hacer de éstas «un resultado gradual de la transformación de la circulación» (Marx, 1989: 45).

El asunto del dinero, por otra parte, no refiere solamente a la deducción de la teoría del dinero desde la teoría del valor (Vigodski, s/f) ni a una posible insuficiencia de teorización del valor en los *Grundrisse*, a tal punto que son asimilados en el proyecto de escritura de *El Capital* (Rosdolski, 1986), a mi juicio hay aquí, por parte de Marx, una incursión en términos de razón práctica, en términos de práctica política, en términos de ética política. La categoría dinero expresa una relación de producción, porque las categorías económicas son expresión de magnitudes sociales, de correlaciones de fuerzas. La teoría del dinero es una deducción necesaria del modo en que Marx va pensando su teoría del valor, y en esa medida, el dinero es necesario pues es el dispositivo que puede aspirar (bajo el capitalismo) a reconstruir el vínculo o nexo social. Por ello es que afirma «la existencia del dinero presupone la reificación del nexo social» (Marx, 1989: 88). Es la expresión de la ruptura del nexo social; el dinero es constitución material de la riqueza, inmediatez de la riqueza y expresión de la ruptura del nexo social y, en ese sentido, también promesa de la recuperación de sociabilidad. El que tiene dinero puede relacionarse con los otros, puede potencialmente aspirar al reconocimiento general pues dispone del símbolo que representa a la relación social. El dinero, en ese sentido, aparece políticamente cargado,



pues es una expresión de poder, en él se registra el desplazamiento del nexo social (pues significa el desdoblamiento de la mercancía en mercancía y dinero), su reificación y la promesa de recuperación de la sociabilidad. Es, pues, símbolo universal de la riqueza (por ello, identidad con la riqueza, promesa de sociabilidad, y no identidad con la misma, expresión de la ruptura del nexo social) y desde él se aprecia la progresión dialéctica de las categorías, la dialéctica de las formas de aparición de la contradicción, de esa contradicción apenas entredicha, en la filosofía política anterior a Marx, entre el interés privado y el interés general.

Kant ve en la síntesis social lo que permite superar la insociable sociabilidad, Hegel ve en la astucia de la razón el procedimiento por el que se consuma la eticidad en el Estado, Marx ve en cambio en el poder del dinero el nexo social, pero con el añadido de que en dicha tensión se juega «la vida de los productores». Donde Kant y Hegel dicen «sociedad civil», Marx dice «choque de los individuos recíprocamente indiferentes». Con lo cual la expresión no es casual, indiferentes no es lo mismo que independientes, ser verdaderamente independientes quizá nos esté queriendo decir otra cosa. Bajo el capitalismo, el individuo lleva su poder social, su nexo con la sociedad en el bolsillo, el dinero es poder sobre la actividad de los otros. El que posee dinero, ahí sí el dinero-patrón como dice Negri, tiene la capacidad de entablar una relación muy peculiar con aquellos carentes de tal poder de disposición sobre las cosas. El trabajo, cuyo portador aparece como carente de dinero, carente de poder de mando sobre los otros (lo cual no tendría porque significar un elemento descalificador, pues apuntaría a una cierta reciprocidad), es dominado por la forma-valor, por la lógica de la cosa, por el sujeto-dinero, por el pseudo sujeto que es el capital.

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

los economistas ...[podríamos agregar, liberales]... expresan este hecho del modo siguiente: cada uno persigue su interés privado y sólo su interés privado, y de ese modo, sin saberlo, sirve al interés privado de todos, al interés general,

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

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

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

Para Marx «la conexión de los individuos recíprocamente indiferentes» (Marx, 1989: 86) se va constituyendo en el elemento funcional que corona al liberalismo como la geocultura del capitalismo, y ello es así porque en efecto

el interés propio es ya un interés socialmente determinado ... Se trata del interés de los particulares; pero su contenido, ... forma y ... medios de su realización están dados por las condiciones sociales (Marx, 1989: 84).

Aquí «condiciones sociales» quieren decir totalidad, de tal modo que habiendo una imposibilidad de clase, material, para superar «tales relaciones y condiciones sin suprimirlas» (Marx, 1989: 84), se impone la alternativa funcional, una especie de seguidilla a la corriente, una elusión de la angustia que provocaría una verdadera y genuina libertad. Por lo siguiente

que apunta Marx es por lo que el liberalismo aparece como altamente eficaz para el capitalismo: «El individuo ... puede superar y subordinar a él las relaciones externas, ... su libertad *parece* ser mayor» (Marx, 1989: 91, el subrayado es de Marx). El capitalismo se revela, pues, como una ficción, como un simulacro, como si dijéramos desde una jerga situacionista, como un eficaz creador de espectáculos.

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

la totalidad del proceso se presenta como un nexo objetivo que nace naturalmente, que es ciertamente el resultado de la interacción recíproca de los individuos conscientes, pero no está presente en su conciencia, ni, como totalidad, es subsumido en

ella. Su misma colisión recíproca produce un poder social ajeno situado por encima de ellos; su acción es recíproca como un proceso y una fuerza independientes de ellos.

A este nivel, como primera totalidad, dice Marx, «la circulación es buena para poner a la vista este problema» (Marx, 1989: 131).

Los individuos bajo el capitalismo no pueden alcanzar la libre individualidad porque sufren y son afectados por la dominación, en su inmediatez, del dinero-patrón, del «sujeto-dinero», llega a decir Marx (1982: 96). Pero ahí no termina la problemática política, ni la ética política que Marx pretende anteponer a esta legalidad del orden y de la totalidad vigente. Hace falta que por vía de entrada de la mediación, arraigue el fetichismo; encuentre y consume su base social y material. Dice Marx: «los individuos son ahora dominados por abstracciones» (Marx, 1989: 92). Cuando Marx habla de las abstracciones, de las relaciones, de las mediaciones, o de las instituciones, señala que para que ellas alcancen fijeza o arraiguen socialmente «deberán ser pensadas diferenciándolas de los sujetos que ellas producen» (Marx, 1989: 68), ellas mismas autonomizándose también, como lo hace el sujeto-dinero, «este símbolo, este signo material del valor de cambio, es un producto del cambio mismo y no la puesta en obra de una idea a priori» (Marx, 1989: 69). En ello debe, entonces, consistir la base social del fetichismo, en el modo en que bajo la simbólica cualidad social del dinero «los individuos han enajenado, bajo la forma de objeto, su propia relación social» (Marx, 1989: 88). Lo que deriva de que «una relación entre los hombres», su socialidad, se exprese como «relación entre cosas», esto es, la socialidad se cosifique y la cosificación se socialice, se disperse y extienda socialmente, mundialmente. Marx está ya alerta y advierte las consecuencias sociales de la absoluta mercantilización de la vida. A lo largo de este proceso, dice Marx, «crece el poder del dinero... la relación de cambio se fija como un poder externo a los productores e independiente de ellos». El sujeto-dinero se ha externalizado, se ha independizado, se autonomizó. Tiene razón Hans Georg Backhaus al intuir que es posible y queda por «examinar si es posible descubrir alguna interdependencia entre la teoría nominalista del dinero y la teoría



pluralista de la sociedad» (Backhaus, 1978: 30). Sin embargo, la filosofía política que de tal interrelación se desprende va más allá del pluralismo, y también del iusnaturalismo y del contractualismo: Ni el dinero, ni el Estado han nacido por convención, sino que son producto de la práctica social de la que se han abstraído (al modo de objetividades espectrales), no son y no serán nunca, entonces, idealizaciones (del espíritu absoluto) que se materializan.

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

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

O en otro pasaje igual de significativo

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

Marx llegó a escribir en sus *Manuscriptos de economía y filosofía* que «la lógica es el dinero del espíritu» (Marx, 1984: 187), cumple pues una función en términos de establecerse como un dispositivo de despliegue del automovimiento que se inicia y es permitido con el desdoblamiento de la mercancía y el dinero (en este último la forma de existencia social de la mercancía, valor, se ha escindido de su forma de existencia natural, valor de uso), he ahí su característica de autonomización, que terminarán por establecerlo como «el dios entre las mercancías» (Marx, 1989: 156). Si la lógica (la doctrina de la esencia) es necesariamente forma de manifestación del pensamiento abstracto, también el dinero es forma necesaria de aparición del trabajo abstracto, bajo las condiciones del capitalismo. La superación de la lógica (en la forma de doctrina del concepto) se efectúa con el concepto de capital,

que rebasa la inmediatez del dinero. Aquellos que intentan rehabilitar a Marx releyéndolo desde Hegel (Arthur, 2005, Murray, 2005) establecen una muy precisa analogía entre ambos: La doctrina del Ser en Hegel, equivale a digresión de la dialéctica sobre la mercancía en Marx; la doctrina de la esencia a digresión dialéctica sobre el dinero y la doctrina del concepto a digresión dialéctica sobre el capital: idea absoluta en Hegel se dice autovalorización del capital en Marx (Arthur, 2002). El ser del capital no es el ser de su inmediatez, vale decir, el dinero, sino es el de su condición mediada (la del valor y las demás formas sociales como «objetividad espectral») y absoluta (momento en el que el capital se identifica con lo que es capital, inmediato, dinero, mediato, abstracción general, y con lo que no es capital, trabajo vivo que es subsumido por el trabajo objetivado o muerto), por ello esta tercera dimensión integra a las dos anteriores. Pero no adelantemos vísperas, esto podría ser motivo de otro ensayo, digamos tan sólo que en el capítulo del dinero se establece la conexión entre la forma-dinero y la forma-valor, y este pasaje encuentra el despliegue dialéctico que lo hace ir, también, desde la inmediatez hacia la mediación, y desde ésta hasta comprender a ambas (inmediatez: dinero y mediación: mercancía, mercado) como momentos de la cosa-capital.

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

Marx, el dinero y la crítica

en capital ficticio. Sin embargo, Marx advierte lo que con ello está en juego y lo subraya: «da la impresión de tratarse de puras definiciones conceptuales y de la dialéctica de estos conceptos» (Marx, 1989: 77). Con ello lo que nos está diciendo es que su programa de investigación tiene en otro lado su peculiaridad, nosotros la encontramos en esa especie de guiño cuando dice

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

Si de lo que se trata es de alertar sobre los peligros de tal mercantilización absoluta, el punto arquimédico epistemológico desde el que hay que colocarse para hacer la crítica lo enuncia Marx justo al inicio del capítulo del capital. En nuestra interpretación que estamos sugiriendo de la posible reconstrucción del argumento de Marx, la crítica ha de ser enunciada «desde el punto de vista del individuo vivo» (Marx, 1989: 178). Sólo desde este punto de partida, a nuestro

juicio, se podrá hacer posible una política que le arranque a la cosa ese poder social y se lo vuelva a otorgar a las personas sobre las personas (Marx, 1989, 85).

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



Bibliografía

- ARTHUR, Christopher J.
2002: «La Lógica de Hegel y El Capital de Marx» en *Economía, teoría y práctica*, México, UAM – X, Núm. 17, págs. 141-165.
2005: «De la crítica de Hegel a la crítica de El capital» en ROBLES BÁEZ, Mario L. *Dialéctica y capital. Elementos para una reconstrucción de la crítica de la economía política*, México, UAM–X, págs. 229–256.
- ATTALI, Jacques
2007: *Karl Marx o el espíritu del mundo*. Buenos Aires, FCE, 446 págs.
- AVINERI, Shlomo
El pensamiento social y político de Carlos Marx, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 350 págs.
- BACKHAUS, Hans Georg
1978: «Dialéctica de la forma de valor» en *Dialéctica*, Año III, Núm. 4, enero, págs. 9–34.
- BLOCH, Ernst
1980: *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Aguilar.
- DOMENECH, Antoni
1989: *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*, Barcelona, Crítica.
- HEGEL, W. F.
1985: *Filosofía del derecho*. México, UNAM, Colección Nuestros Clásicos, Traducción Juan Garzón Bates.
- KRAHL, J.
1985: *Konstitution und Klassenkampf*, Verlag Neue Kritik, Frankfurt, 4th ed.
- LUKÁCS, Georg
1969: *Historia y consciencia de clase*, México, Grijalbo.
2007: *Marx, ontología del ser social*, Madrid, Akal, 219 págs.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe
2008: *El concepto de lo civil*, Santiago, Metales Pesados, 115 págs.
- MARX, Carlos
1980: *Cuadernos de París (Notas de lectura de 1844)*, México, Era, 192 págs.
1984: *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1984, 11a. Edición.
1978: «Crítica del derecho del Estado de Hegel (§§ 261 – 313)» en Marx, Carlos y Federico Engels, *Marx. Escritos de Juventud*, Obras fundamentales de Marx y Engels Tomo I, México, FCE.
1989: *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858*, México, Siglo XXI Editores, 12a edición, Tomo I.
- MURRAY, Patrick
2005: «La necesidad del dinero: cómo Hegel ayudó a Marx a superar la teoría del valor de Ricardo» en Robles Báez, Mario L. *Dialéctica y capital. Elementos para una reconstrucción de la crítica de la economía política*, México, UAM–X, págs. 229–256.
- NEGRI, Antonio
2001: *Marx más allá de Marx*. Madrid, Akal, 210 págs.
- ROSDOLSKY, Roman
1978: *Génesis y estructura de El capital de Marx (Estudios sobre los Grundrisse)*, México, Siglo XXI editores, 630 págs.
- RUBEL, Maximilien
1980: «El estado visto por Karl Marx» en *Críticas de la Economía Política*, núms. 16/17.
- VIGODSKI, Vitali
Un libro imperecedero, Moscú, Editorial de la Agencia de Prensa, s/f, 201 págs.