

Las contradicciones reales (Continuidades y diferencias con el planteo de Alfred Sohn-Rethel)

Cristián Sucksdorf
(UNLa - UBA - CONICET)

Contra los dualismos

Una vieja *boutade* sugería que la historia de la filosofía no era otra cosa que una nota al pie de la discusión entre Platón y Aristóteles. Podemos encontrar esta idea convertida en imagen en el famoso cuadro de Rafael *La escuela de Atenas*. Vemos allí a Platón señalar al cielo –al “mundo de las ideas”– con un dedo de certera unidad, como apuntando al ámbito único de la Verdad; el contrapunto lo lleva la mano múltiple de Aristóteles: con sus dedos extendidos se impone sobre la tierra, acaso sometiendo bajo su palma el saber posible del mundo. Alrededor de esta escena, como esquilas de la disputa, los demás filósofos se empeñan en variadas búsquedas que anteceden y suceden a esa discusión, pero confiesan en su marginalidad espacial su ser relativos a ese *centro*. La imagen, por cierto, no es un énfasis de las *personas* de Platón y de Aristóteles, sino de sus gestos: erguir un dedo al cielo, imponer una mano sobre la tierra. No se trata de ellos, sino del papel que representan: la sempiterna pelea entre el arriba y el abajo, o en términos más específicos, entre idealismo y materialismo.

Pero esta imagen de la filosofía como un enfrentamiento primordial no se constituye en absoluto en esa única escena. Por ejemplo, un conocido *topos* moderno exhibe la misma lógica al figurarse la totalidad de la filosofía medieval subsumida en la *Querella de los universales*, es decir, reducida al viejo encono entre “realistas” y “nominalistas”. Según la misma interpretación ese enfrentamiento –que sería un problema filosóficamente legítimo, pero medieval– se habría evaporado al clarear la razón con la modernidad. No nos interesa aquí problematizar el demasiado evidente reduccionismo de esta mirada, sino más bien señalar su momento de verdad. Nos referimos a la *unidad dualista* que “sintomatiza” esta idea –al igual que el cuadro de Rafael– desde una visión de conjunto. Vemos, entonces, que junto con la escisión histórica del pensamiento en dos principios antagónicos de interpretación se da también la obligación de optar por uno u otro, de modo que en tal elección ambos se unifican como *un* único campo en tensión. Un campo dualista. Pero entonces el dualismo no corresponde solamente a uno de los enfoques, por ejemplo –y para decirlo rápidamente–, a la oposición platónica entre el “mundo de las ideas” y el terrenal, o al binarismo cuerpo-alma, sino que es la opción *obligada* entre dos parámetros, opuestos pero complementarios, lo que constituye el dualismo. Si volvemos la mirada a la *Querella de los universales*, se hace evidente que tanto la

afirmación de la existencia “objetiva” de categorías y conceptos (realismo) como la contraposición que proclama que solo *existen* los entes individuales (nominalismo) son columnas cuya tensión se resuelve en un arco único: la concepción de mundo occidental y cristiana. Sea cual fuere nuestra opción, siempre afirmaremos el sistema total de tensiones en uno u otro de sus aspectos. Y lo mismo ocurre con las pretensiones de “resolución” del problema en el campo idealista o materialista.

Acaso sea por esto que cuando los modernos abandonaron el planteo explícito del problema del realismo y el nominalismo, no dejaron por ello de militar en una u otra de sus modalidades: sujeto-objeto, materialismo-idealismo, colectivo-individuo, universalidad-particularidad, sistema-existencia, etc. Indiferente a los “giros copernicanos”, la oposición dualista (o su unidad) se ha mantenido incólume. Es algo como la viejísima y ya citada elección entre Escila o Caribdis: el problema no es cuál de los términos elegir, sino la *obligación* de optar entre extremos de una lógica común.¹ Y si bien es cierto que se han intentado numerosas y sofisticadas síntesis, reducciones de un extremo al otro o desesperados sincretismos, los parámetros de la oposición no han dejado de ser por ello los horizontes últimos de sentido.

Y en líneas generales podríamos afirmar que el *marxismo* tampoco ha sabido evitar siempre la trampa de tal elección.² Este reproche, sin embargo, no corre para el propio Marx, que decidida y tempranamente rechazó toda posición dualista. Su pensamiento –intentaremos mostrarlo– se asienta sobre bases completamente ajenas no solo al par realismo-nominalismo,³ sino también al idealismo-materialismo, siempre y cuando lo pensemos desde el punto de vista de la tradición.⁴

¹ A esas constelaciones dualistas de sentido podríamos sumar, incluso, formas políticas de opción como el par Estado-mercado, que replica como correlato objetivo la escisión fundante de la política burguesa, que Marx había criticado detenidamente (en especial en *Zur Judenfrage* de 1843) entre el *bourgeois* y el *citoyen*.

² Basta con pensar en las sustancialización e hipóstasis de conceptos tales como “clase”, “historia”, “fuerzas productivas”, etc., para asegurarle a muchas versiones del marxismo una pertenencia irrecusable al campo del realismo lógico. Un caso particular es el de Foucault, que en su conocido enfrentamiento al “realismo” de la “ortodoxia” marxista, no cae en una posición meramente opuesta, nominalista (como sería la del liberalismo, por ejemplo), sino que más bien continúa la posición del propio Marx, que consiste en eludir, por falsa, esa dicotomía. El ejemplo más acabado de esta solución foucaultiana a tal escisión es el concepto de dispositivo. En tal sentido, sostiene Foucault que no le interesa investigar “...cómo pudo nacer la ilusión; no, lo [que] me gustaría mostrar es que cierto régimen de verdad, y por consiguiente no un error, hizo *que algo inexistente pudiera convertirse en algo*. No es una ilusión porque es precisamente un conjunto de prácticas, y de *prácticas reales*, lo que lo ha establecido y lo marca así de manera imperiosa en lo real.” Y continúa más adelante señalando que lo que intenta es “mostrar que el acoplamiento serie de prácticas-régimen de verdad forma un dispositivo de saber-poder que marca *efectivamente en lo real lo inexistente*, y lo somete en forma legítima a la división de lo verdadero y lo falso.” (subrayado C.S.). Michel Foucault, *El nacimiento de la biopolítica Curso en el College de France (1978-1979)*, FCE, Buenos Aires, 2008, p. 37.

³ Adorno adjudica esa superación de ambas posturas no a Marx sino al pensamiento “dialéctico” en general, pero con esto no logra dispersar el dualismo que impone el par mismo idealismo-materialismo, pues se trata de una solución indudablemente idealista, y en ese sentido, implica una solución de ‘compromiso’: “La dialéctica no es un nominalismo, pero tampoco es un realismo, sino que las dos tesis

Pero este enfoque corre el riesgo de ser demasiado unilateral. Al fin y al cabo, podría reducirse todo a una confusión de palabras: el “viejo materialismo” de la tradición filosófica, una vez modificado, se convertiría en algo completamente nuevo. De modo que no habría una discusión sobre la “sustancialidad” del materialismo, sino una mera desavenencia de palabras. Sin embargo, lo fundamental aquí no es disputar la validez de la etiqueta “materialismo”, sino plantear un problema, central en el pensamiento de Marx, que la visión del materialismo como tradición obtura. Marx mismo define el método correcto como “materialista” o incluso como “el único materialista”,⁵ pero al mismo tiempo lo separa de la *tradición materialista*, a la que supone abstracta, y en ese sentido mero correlato del idealismo. No se trata, por lo tanto, de otra cosa que el planteo de problemas que se desvanecen al ser encuadrados en determinadas tradiciones. ¿Y cuál es ese problema por el que Marx rompe con las tradiciones del dualismo? Sencillamente, la articulación entre cuerpos y representaciones. Dicho rápida y algo brutalmente: si entendemos el dualismo como la separación entre los cuerpos y las representaciones (ya sea subsumiendo algo de la realidad llamado “ideal” en algo llamado “material” o viceversa), el empeño de Marx debería entenderse entonces como la tarea doble de, por un lado, explicitar los términos prácticos de tal separación⁶ y, por el otro, reponer la proximidad originaria que esa separación niega como su premisa inconfesada.

de la filosofía tradicional, esto es, la de que el concepto es sustancial frente a lo singular comprendido por él, y la de que lo singular es lo sustancial y que el concepto es un mero *flatus vocis*, un humo y un mero eco vacío: estas dos representaciones están sujetas de la misma manera a la crítica dialéctica, es decir, hay allí un ser conceptual solo en la medida en que se refiera a un determinado ser fáctico, y a la inversa, no hay ser fáctico en general si no es como ser mediado por el conocimiento, y el conocimiento no puede pensarse de otra manera [que] como conocimiento conceptual.” (Theodor Adorno, *Introducción a la dialéctica*, Buenos Aires, Eterna cadencia, 2013, pp.359-360.)

⁴ Entre las críticas de Marx a la tradición materialista, entendida como correlato del idealismo, se encuentra un célebre pasaje de los *Manuscritos*. Allí plantea que su posición se enfrenta tanto al idealismo como al materialismo, y lo hace desde un punto de vista que, en ese momento y bajo la indudable influencia del vocabulario feuerbachiano, llama “naturalismo”; una postura que lo mantendría distanciado tanto del materialismo como del idealismo. (“für den Naturalismus ein, der sich sowohl von dem Idealismus, als dem Materialismus unterscheidet und zugleich ihre beide vereinigende Wahrheit ist.” Pero lo que nos importa aquí no es la cuestión de si puede llamarse “materialismo” al pensamiento de Marx, sino más bien su enfrentamiento con toda forma de dualismo. En una línea similar Sohn-Rethel afirma que “El contraste entre el materialismo marxista y el idealismo es mucho más fundamental [que el contraste general entre materialismo e idealismo, pues], es un contraste entre el modo marxiano de pensar y el dogmatismo tradicional en su totalidad, tanto idealista como materialista. (Alfred Sohn-Rethel, *Trabajo intelectual y trabajo manual*, Ediciones, Colombia, 1980, p. 198.)

⁵ Dice Marx en una nota al pie en *El capital*, que “en realidad es 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. Este último es el único método materialista”. Karl Marx, *El capital*, Siglo XXI, Buenos Aires, t1, v2, 2009, p. 453, (nota 89).

⁶ En los *Grundrisse* Marx da cuenta del carácter programático de este problema de la separación: “Lo que necesita explicación, o es el resultado de un proceso histórico, no es la unidad del hombre viviente y actuante, [[por un lado,]] con las condiciones inorgánicas, naturales, de su metabolismo con la naturaleza, [[por el otro]] y, por lo tanto, su apropiación de la naturaleza, sino la separación entre estas

Ahora bien, debemos notar que esta problemática no pertenece a la construcción conceptual de la obra de Marx, sino más bien al suelo que la cimienta. Más que de preguntas originarias se trataría de algo así como las perplejidades que anteceden al pensamiento; insomnios que lo animan secretamente, pero se desvanecen en la vigilia de los conceptos. Del mismo modo en que una casa se construye en respuesta a un *afuera*, es decir, a las condiciones de una intemperie que la misma construcción –si ha sido lograda- hará olvidar, así los conceptos ocultan esa problemática originaria, al mismo tiempo que no se ocupan de otra cosa que de ella. Nuestra hipótesis de trabajo será que la articulación entre cuerpos y representaciones es ese problema que precede y organiza la obra de Marx, su “secreto heliotropismo” citando a Benjamin. Algo, por decirlo así, como el “hilo rojo” de su pensamiento.⁷ Y hacerlo visible, creemos, no sólo nos abre un espacio nuevo de comprensión de su obra, sino que también, y más fundamentalmente, nos da nuevas herramientas para comprender nuestro tiempo.

La tarea concreta de estas páginas es sin embargo más modesta. Consiste tan solo en buscar la punta del ovillo de ese “hilo rojo”. Establecer algunas pautas interpretativas sobre el modo en que Marx plantea esa relación entre cuerpos y representaciones, pero limitando el análisis a su manifestación más evidente: la existencia *real* de las contradicciones.⁸ Es un tema harto trabajado; variada literatura da cuenta de él desde posiciones tanto marxistas como antimarxistas,⁹ pasando por todo el arco de “redescubrimientos” de Hegel. Pero esas muchas investigaciones oscilaron siempre entre un planteo lógico o epistemológico, que pierde por ello lo esencial, pues no abordan el tema en los términos que el propio Marx propone, es decir, como un problema de la *praxis*. O lo que es igual: de las acciones concretas – realmente vividas como interrelación de individuos– en las cuales se articulan cuerpos

condiciones inorgánicas de la existencia humana y esta existencia activa, una separación que por primera vez es puesta plenamente en la relación entre el trabajo asalariado y capital.” (*Grundrisse*, p. 449). El problema de los dualismos es, por el contrario, dar por sentada la *separación* como hecho, y desde allí producir las explicaciones.

⁷ Y en este punto es fundamental evitar los reduccionismos economicistas. El capitalismo en tanto que modo de producción no es sino una forma de organizar y (re)producir la vida humana. En este sentido los parámetros ya vistos que da Marx en *La ideología alemana* como supuestos de toda historia humana son fundamentales para enmarcar lo que un modo de producción es: transformación de la naturaleza para satisfacer necesidades, creación en ese proceso de nuevas necesidades, producción simultánea de nuevos seres humanos y finalmente la cooperación como medio en el cual los demás supuestos se desarrollan.

⁸ Es evidente el problema que supone que la contradicción tenga una existencia entre los cuerpos, ya que ese contra-decir supone que no se trataría sino de algo del orden del lenguaje, y por lo tanto no real. Veremos de qué modo produce Marx el andamiaje conceptual para tal posibilidad.

⁹ Entre los autores marxistas fundamentales que sean ocupado detenidamente del tema es indudable el tono hegeliano, de Lukács a Adorno, pasando por Kojève. En este sentido la postura del italiano Lucio Colletti se distancia de esa tradición por encarar el tema fundamentalmente en relación al pensamiento de Kant. El caso más visible respecto de las posiciones que abordan el tema desde la mera lógica es el de Popper, pero su enfoque suele derrapar hacia formas típicas de los folletos guerra fría, la construcción de una caricatura que luego se refuta (falacia del “hombre de paja”).

y representaciones.¹⁰ Y éste, precisamente, es el campo en el que buscaremos plantear el problema.

Contradicción y realidad

Nos queda aún por establecer cuál puede ser el hilo conductor para explicitar cómo analiza Marx, desde el punto de vista de la *praxis*, la específica relación entre contradicciones y realidad en el capitalismo. En principio debemos notar algo evidente: una contradicción (*contra-dictio*) es algo del orden del discurso, es decir de la representación o la abstracción, pero no del de los cuerpos. Entre cuerpos no existe contradicción (como tampoco negación) alguna. Incluso más: la contradicción en sentido fuerte (contradicción lógica) señala algo así como el límite del lenguaje, el punto en que el lenguaje no puede señalar siquiera algo del mundo. Una barrera irrebasable que se convierte por ello en criterio último de falsedad: si se logra mostrar que un discurso es contradictorio, entonces es necesariamente falso; tal la más clásica forma de refutación.

Pero las cosas dejaron de ser tan calmas cuando Hegel sentó el corazón de la verdad precisamente en la contradicción. La identidad basada en su repudio expresaría tan sólo una verdad a medias: la parte abstracta de la verdad. La realidad no sería la quietud de la identidad, sino el movimiento de “llegar a ser”. El sentido no estaba en el ser indeterminado (indistinguible de la nada), sino ese vaivén entre el ser y la nada que son las determinaciones, es decir, el devenir (*werden*). No se trata, pues, de otra cosa que de llegar a ser lo que se es: la *Idea* que retorna a sí. De modo que bajo la forma del enfrentamiento dialéctico la contradicción encuentra su derecho al mundo. Pero ese derecho tendrá un costo: el mundo queda bajo el imperio de la dialéctica; el orden de los cuerpos subsumido sin resto al sentido, y por ello al pensamiento.

Estamos ante órdenes simétricos. Por un lado, la forma clásica que radia la contradicción fuera del mundo posible. Desde esta perspectiva la contradicción no sólo es imposible en el mundo de los cuerpos –y tiene por tanto una existencia sólo *ideal*–, sino que también es límite del lenguaje y de lo pensable; se trata, entonces, valga la aparente redundancia, de una idealidad *irreal*. Por el otro lado, tenemos la forma hegeliana que enfatiza el carácter “real” de la contradicción, pero al costo de convertir la realidad misma en un derivado suyo, es decir, en idealidad. La contradicción es entonces real, pero sólo porque la realidad ha sido convertida en *ideal*. En ambos casos se afirma un carácter ideal de la contradicción, sea esta *real* o *irreal*.

Si volvemos a Marx, podremos notar ahora en qué consisten las características que singularizan su planteo y lo separan de la tradición. Para empezar, debemos señalar que Marx no entiende la contradicción en términos de idealidad, sino que ésta es en sí misma real, es decir, que se articula de modo *inmediato* con los cuerpos, sin

¹⁰ Para una crítica original de la separación entre cuerpos y sentido ver: Elsa Drucaroff, *Otro Logos*, Edhasa, Buenos Aires, 2016.

que por ello cuerpos y sentidos se fundan en un mismo plano. ¿Pero cómo es posible entender una contradicción como *realidad* si no es subsumiendo, como lo hace Hegel, la realidad a la representación, a la idealidad, para que ambas coincidan?

Hemos visto que la posición de Marx implica un orden doble. Bien mirada, es evidente que toda contradicción es en sí misma, en tanto que abstracción, algo del orden del discurso, y por ello “inexistente” en el mundo de los cuerpos (o en tanto cuerpo, mero *flatus vocis*). Sin embargo, para ser considerada “contradicción real” debe al mismo tiempo ser ella misma parte de la realidad, es decir, estar consubstanciada con los cuerpos. ¿Pero cómo entender esa relación en que la abstracción forme también parte de la realidad? Quizás sea útil recurrir, a modo de ilustración o ejemplo, a una forma más desarrollada de este planteo. Entre las más notables continuaciones de esta concepción –que en Marx queda sin desarrollar ni ser del todo explícita– encontramos la crítica foucaultiana al marxismo, específicamente su concepción de “dispositivo”. Con este concepto Foucault (que no se reconoce “marxista”, pero cuya obra posee notables influencias del pensamiento de Marx) intentaba comprender la situación en la “que *algo inexistente pudiera convertirse en algo* [real]. No es una ilusión porque es precisamente un conjunto de prácticas, y de *prácticas reales*, lo que lo ha establecido y lo marca así de manera imperiosa en lo real.”¹¹ ¿Pero cómo puede algo inexistente convertirse real, es decir, ser real en tanto que inexistente? Vayamos al ejemplo más citado de Foucault, el dispositivo de sexualidad. El surgimiento de la “sexualidad” como un dispositivo es conformado por discursos y prácticas ordenadoras de los cuerpos, se trata entonces de un orden discursivo esencialmente performativo. Dicho rápidamente: una serie de discursos que promueven y circunscriben prácticas, y que a partir de un cierto umbral histórico logran instaurarse como horizonte de acción de los cuerpos en ese ámbito determinado, que al mismo tiempo han creado. Un dispositivo, enfatiza Foucault, consiste en que “que marca efectivamente en lo real lo inexistente”. Lo que este concepto de dispositivo hace particularmente visible es que para evitar las opciones dualistas debe formarse una concepción de la realidad que dé cuenta de la inervación del discurso –esto es, del sentido– en los cuerpos y sus prácticas. Los sentidos (las significaciones) son inexistentes en la realidad de los cuerpos –a no ser como *flatus vocis*–, pero una vez constituidos como un orden discursivo se inervan en los cuerpos y determinan sus horizontes de posibilidad, y por lo tanto pasan a tener una existencia práctica y real.

Y esta es precisamente la novedad que trae el pensamiento de Marx: un modo de evitar esa elección dualista al ensanchar el campo de la realidad, incluyendo en él el sentido como articulación de los cuerpos. Pero debemos aclarar que para Marx no se trata de una reflexión sobre las formas generales de relación entre cuerpos y

¹¹ Óp. cit., ver *supra*, nota 513.

representaciones, sino de investigar su articulación específica en la sociedad capitalista; dar cuenta de cuáles son los modos diferenciales en que las representaciones –el sentido– se constituyen como prácticas reales sin dejar de ser representaciones,¹² y modifican así los cuerpos y sus interrelaciones, pero también, cómo ese sentido se constituye desde la vida activa –desde las prácticas concretas y actuales– de los muchos cuerpos interrelacionados. Acaso la expresión más célebre (y acabada) de esas relaciones es la que desarrolla Marx en el apartado *El fetichismo de la mercancía*, en el libro I de *El capital*, pero toda su obra, creemos, gravita de algún modo en torno a esa problemática.

Para dar cuenta de este núcleo no explícito del pensamiento de Marx es que recurrimos al concepto de abstracción real. En su libro *Trabajo intelectual y trabajo manual* (1970), Alfred Sohn-Rethel proponía que la obra de Marx concibe la relación entre cuerpos y sentido que conforma al capitalismo bajo la forma de un conglomerado de “abstracciones reales”, esto es: un sistema de representaciones que no se dan sólo en el pensamiento, sino que tienen, además, una existencia real entre los cuerpos, una existencia práctica, pero no por eso dejan de ser abstracciones. La mercancía, ese ser “físicamente metafísico” (según la traducción-ocurrencia de Wenceslao Roces) y el dinero como su forma desarrollada constituyen la manifestación central de tales abstracciones reales.

En estas páginas –y como hipótesis de trabajo– supondremos que esas abstracciones reales con las que Marx interroga la especificidad histórica del capitalismo no consisten en abstracciones en general, sino que, como ya hemos adelantado, es la contradicción el sostén de tal entramado de cuerpos y representaciones: un creciente sistema de *contradicciones reales*. Pero debemos admitir que con este uso del concepto de abstracción real –reconfigurado entonces como contradicción real– nos alejaremos de las determinaciones originarias que le dio su autor, como así también del ámbito específico dentro del cual funcionaban. Veamos brevemente en qué consiste el planteo original de las abstracciones reales en el libro de Sohn-Rethel *Trabajo intelectual y trabajo manual*, para retornar luego al problema de la contradicción real.

Las abstracciones reales

Si bien Sohn-Rethel se proponía ampliar la comprensión en general del pensamiento de Marx (ya que a su entender “el tema oculto de *El capital* y del análisis de las mercancías son las abstracciones reales”),¹³ su concepto busca principalmente dar cuenta de las condiciones de posibilidad del pensamiento puro, separado del

¹² Resulta de gran importancia, para relacionarlo con esta posición de Marx, el desarrollo que hacen Deleuze y Guattari sobre la realidad de las significaciones y su relación con los cuerpos con su concepto de lo “incorporal”. Ver Deleuze y Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia, Pre-textos, Valencia, 2002*, pp. 85 y ss.

¹³ Sohn-Rethel, óp. cit., p. 28.

mundo y la experiencia. Es decir, de la “forma-pensamiento” (*Denkform*) en que se fundamenta Occidente. Se trata, por lo tanto, de establecer la genealogía del carácter abstracto del pensamiento, y esa genealogía va a encontrar en las mercancías su oscuro origen. ¿Pero cómo es posible que la mercancía puede dar cuenta del origen del pensamiento puro? El punto de partida de Sohn-Rethel es el supuesto de una “secreta identidad entre la forma-mercancía y la forma-pensamiento”.¹⁴ Tal identidad (o estrictamente hablando, tal isomorfismo), entre pensamiento y mercancía no puede ser tomada como algo dado, como un mero hecho, sino que su comprensión supone dar cuenta de su génesis material. O en otras palabras, de su inscripción histórica como determinación de la vida práctica, que es precisamente lo que permitirá remitir la forma del pensamiento abstracto a la de la mercancía. La determinación de la vida práctica –real e histórica, por lo tanto– que produce la mercancía y fundamenta el pensamiento abstracto es para Sohn-Rethel el intercambio mercantil en general y el dinero como su expresión desarrollada. De modo que es en la práctica del intercambio mercantil donde deben buscarse las determinaciones históricas del pensamiento puro.

La disciplina que la sociedad burguesa desarrolló para dar cuenta de esa forma-pensamiento es la epistemología filosófica: “la teoría del conocimiento científico cuyo objetivo es elaborar una ideología coherente y omnicomprensiva que se corresponda con las relaciones de producciones de la sociedad burguesa.”¹⁵ Y la *Crítica* kantiana, para Sohn-Rethel, es la “manifestación más paradigmática del fetichismo burgués del trabajo intelectual”.¹⁶ Por ello es allí, en la epistemología kantiana, donde se debe demostrar cómo el pensamiento puro, la forma-pensamiento, supone (y se asienta en) el intercambio mercantil, y tiene por lo tanto en la mercancía individual su forma elemental.¹⁷ De modo que inscribir histórica y materialmente la facultad de conocer supone para Sohn-Rethel hacer la historia del intercambio mercantil. Y es por esto que la genealogía que intenta se remontará a la Grecia clásica y a la aparición de la moneda como fundamentos del pensamiento abstracto.¹⁸ Así, es la práctica del intercambio mercantil –desarrollado hasta alcanzar la mediación monetaria– la que produce para Sohn-Rethel el pasaje del hecho bruto de la existencia material a la representación que lo transfigura en “hecho abstracto”, y donde se abre, por consiguiente, una separación de la realidad material en su propio seno, una distinción en la identidad: *una abstracción en la realidad*.

La producción material y práctica de la abstracción comienza en la mano antes de llegar a la mente. Parafraseando palabras célebres: los individuos hacen la abstracción que supone el intercambio mercantil, pero no lo saben. El trabajo de Sohn-

¹⁴ Sohn-Rethel, óp. cit., p. 9.

¹⁵ Sohn-Rethel, *cit.*, p. 22.

¹⁶ Ídem.

¹⁷ “Se me ocurrió –cuenta el autor– la idea de que el ‘sujeto trascendental’ tenía que encontrarse en el centro mismo de la estructura formal de la mercancía”. *Óp. cit.*, p. 8.

¹⁸ Ver también: George Thomson, *Los primeros filósofos*, Siglo XX, Buenos Aires, 1975.

Rethel consiste entonces en mostrar la génesis de la “abstracción-mercancía” para prolongar sus determinaciones en la “abstracción-pensamiento”.

Diferencias con Sohn-Rethel

En este punto nos separamos de las determinaciones originarias del concepto de Sohn-Rethel, pues nuestro tema no es la formación de la conciencia pura o el pensamiento abstracto, sino el modo particular de construcción y funcionamiento de las abstracciones reales (o de las contradicciones reales) en la obra de Marx. Dejaremos de lado, por lo tanto, toda referencia a la epistemología kantiana y a la formación de la conciencia. Pero antes de redirigir el análisis al pensamiento de Marx debemos oponer dos objeciones a la fundamentación de Sohn-Rethel, pues los aspectos en que éste se aleja de Marx nos servirán para pasar de la forma “universal” de la abstracción real (es decir desde la Grecia antigua hasta nuestros días) a la forma particular de la contradicción real como diferencia específica del capitalismo.

La primera objeción, es la fundamentación exclusiva de la abstracción real en el intercambio de mercancías *en general*, más allá de si ese intercambio se hace, por ejemplo, en el modo capitalista de producción, en el feudalismo o la antigüedad. La posibilidad de tal igualación consiste cerrar el análisis al momento del *intercambio*, dejando de lado su específica relación con la *producción* y el *consumo*, de modo que la mera existencia de mercancías (con la sola especificidad de que se haya alcanzado la circulación monetaria) alcanza para igualar modos de producción tan diversos como el antiguo, el feudal y el capitalista. La segunda objeción es la asimilación de la abstracción que supone la mercancía al acto de separar el valor de uso durante el intercambio. Veamos la primera de nuestras diferencias.

La mercancía en general y la mercancía capitalista: “un inmenso arsenal de mercancías”

Sohn-Rethel parte de la idea de que allí donde hay intercambio mercantil ya se produce la abstracción real. Por lo tanto, esas abstracciones son las mismas en la antigüedad, el medioevo o la modernidad capitalista: “Los antagonismos de clase que engendra la producción de mercancías *en todas sus etapas* –en términos marxistas, ‘los modos de producción antiguo, feudal y burgués’– están íntimamente relacionados con las respectivas formas de la división entre mente y mano características de cada una de ellas...”¹⁹

Lo que esta visión no tiene en cuenta es que “mercancía” se dice en muchos sentidos. O mejor aún, que la mercancía en el capitalismo tiene una especificidad que la separa de cualquier otra aparición histórica del intercambio mercantil como mero intercambio de productos excedentes. Solo en el capitalismo la mercancía deviene el

¹⁹ Sohn-Rethel, óp. cit., p. 18. (Subrayado C.S.)

modo dominante de las relaciones e intercambios sociales. Con gran sagacidad, Lukács dio temprana cuenta de esa especificidad de la mercancía en el capitalismo:

el problema de la mercancía no aparece solamente como un problema particular, ni aun como el problema central de la economía considerada como una ciencia particular, sino como el problema central, estructural, de la sociedad capitalista en todas sus manifestaciones vitales. Porque solamente en este caso se puede descubrir en la estructura de la relación mercantil el prototipo de todas las formas de objetividad y de todas las formas correspondientes de subjetividad en la sociedad burguesa.²⁰

Se trata de que en el capitalismo todas las relaciones sociales aparecen referidas a la mercancía. Y es por eso que la *via regia* para comprender las sociedades capitalistas no puede ser otra que el análisis de la mercancía; pero por lo mismo, esta especificidad hace que la mercancía no pueda ser en absoluto una categoría universal, mediante la cual se analice cualquier sociedad en cualquier momento histórico. Una categoría que pretenda analizar la realidad no puede ser central para cualquier momento histórico y cualquier sociedad. Tales conceptos que abarcan una realidad universal, son incapaces de hacer pie en el mundo, son teología o metafísica en el sentido más etéreo. Para cada momento histórico solo puede existir un conjunto de categorías simples (que deben a su vez componerse en formas cada vez más concretas, según el método que indicaba Marx en la famosa *Einleitung* de 1857) para explicar esa realidad y no una “realidad en general”, que no es otra cosa que la negación de la realidad, es decir: idealidad.

47

¿Pero cuáles son esas determinaciones específicas que poseen las mercancías del capitalismo? Marx lo dice desde la primera frase de *El capital* (heredada de la de la *Contribución*): “La riqueza de las sociedades en que impera el régimen capitalista de producción se nos *aparece* como un ‘inmenso arsenal de mercancías’ y la mercancía como su *forma elemental*.”²¹ Lo que define entonces a la mercancía en el capitalismo es que ella es el modo en que la riqueza *aparece*, y no una más de sus manifestaciones entre otras. Pero dice algo más: la mercancía es la *forma elemental* de la riqueza, es decir que en el capitalismo la riqueza tiene la *forma* de la mercancía. Y si tenemos en cuenta que para Marx la riqueza considerada en sí misma (es decir, “más allá de su limitada forma burguesa”) no es otra cosa que “la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creadas en el intercambio universal”,²² podemos inferir entonces que la forma-mercancía es, en el capitalismo, la forma de las relaciones sociales. Dicho brevemente: todas las relaciones sociales en el capitalismo se rigen por la gramática mercantil, es decir por su forma. De

²⁰ Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Editorial Quimantú, Santiago de Chile, 2008.

²¹ Karl Marx, *El capital* (trad.: Wenceslao Roces), FCE, México, 1973.

²² *Grundrisse*, pp. 447-448

modo que las mercancías en las sociedades capitalistas no son “cosas” o meros objetos o productos excedentes, sino la forma objetiva de los vínculos subjetivos; o en otras palabras, las interrelaciones en que existen los individuos que se han convertido en cosas, en un “inmenso arsenal de mercancías”. Por estas determinaciones exclusivas del capitalismo, sostiene Lukács que la mercancía es “el prototipo de todas las formas de objetividad y de todas las formas correspondientes de subjetividad en la sociedad burguesa”.

Por esta razón es que “mercancía” se dice en muchos sentidos. En las sociedades antiguas y feudales, refiere a un fenómeno secundario y marginal de intercambio de productos excedentes (y por ello, señal de los límites entre una comunidad y otra);²³ en la sociedad capitalista, al modo de aparecer de la riqueza como monstruoso entramado de cosas. Lo que implica la cristalización de las relaciones sociales en una “relación” entre objetos. En resumen: sólo en el capitalismo las mercancías revisten el carácter de “fetichismo”.

Si volvemos ahora a la generalización de Sohn-Rethel sobre la capacidad explicativa del análisis del “intercambio de mercancías en todas sus etapas”, encontraremos que se apoya en una confusión entre el intercambio de mercancías en general (mero esquema, forma suprahistórica, pero por ello inexistente en el mundo) y las determinaciones reales que en concreto toma la mercancía en el capitalismo, y que hacen de ella la categoría central de análisis para esas sociedades en particular. Es decir que si en una sociedad la mercancía *no* es la forma que toma la riqueza, o el modo de su “aparición” (cosa que por lo demás solo ocurre en el capitalismo, y es por ello *su* especificidad), esa categoría *no* puede ser la principal para comprender las determinaciones de tal sociedad. En resumidas cuentas, el problema es equiparar el mero intercambio de *productos excedentes* entre comunidades diferentes (por ejemplo, en la Antigüedad) a la gramática mercantil propia del capitalismo, que consiste en que las relaciones sociales se cristalicen en objetos (fetichismo), o lo que es

²³ “En los sistemas de producción de la antigua Asia y de otros países de la Antigüedad, la transformación del producto en mercancía, y por tanto la existencia del hombre como productor de mercancías, desempeña un papel secundario, aunque va cobrando un relieve cada vez más acusado a medida que aquellas comunidades se acercan a su fase de muerte. Sólo enquistados en los intersticios del mundo antiguo, como los dioses de Epicuro o los judíos en los poros de la sociedad polaca, nos encontramos con verdaderos pueblos comerciales. Aquellos antiguos organismos sociales de producción son extraordinariamente más sencillos y más claros que el mundo burgués, pero se basan, bien en el carácter rudimentario del hombre ideal, que aún no se ha desprendido del cordón umbilical de su enlace natural con otros seres de la misma especie, bien en un régimen directo de señorío y esclavitud”. (Karl Marx, *El capital*, FCE, óp. cit.).

“La diferencia entre una sociedad donde la forma mercantil es la forma que domina y ejerce una influencia decisiva en todas las manifestaciones de la vida, y una sociedad en la que esa forma sólo hace apariciones episódicas, es mucho más que una diferencia cualitativa. Porque el conjunto de los fenómenos, subjetivos y objetivos, de las sociedades en cuestión, toma, conforme a esa diferencia, formas de objetividad cualitativamente diferentes”. (Lukács, óp. cit., p. 107).

otro aspecto de los mismo, que la *riqueza* aparezca como un “inmenso arsenal de mercancías”.

Intercambio y valor de uso: de la abstracción a la disolución de la contradicción

La segunda distancia que tomamos respecto del planteo de Sohn-Rethel remite al modo en que éste fundamenta en la práctica la abstracción real. El punto del que parte es incontestable: “La forma de la mercancía es abstracta y la abstracción domina todo su ámbito”. Es decir, la identidad de esa abstracción (real) y la mercancía. El problema, en cambio, aparece cuando nos preguntamos por ese ámbito al que se refiere, o mejor aún, por la práctica social concreta en que se sostiene esa abstracción real de la mercancía. Sohn-Rethel la señala con claridad:

...el ser productos de un trabajo no es una propiedad que afecte a las mercancías y al dinero en la relación de intercambio de la que surge la abstracción. *La abstracción no surge del trabajo*, sino del intercambio como modo particular de interrelación social, y es precisamente mediante el intercambio como la abstracción afecta al trabajo convirtiéndolo en “trabajo humano abstracto”.²⁴

Su carácter abstracto le vendría entonces a la mercancía únicamente del intercambio, y no del trabajo. Su origen en tanto mercancía estaría en la inmediatez del cambio, no en la modalidad del trabajo que la produjo, pues “el ser productos de un trabajo no es una propiedad que afecte a las mercancías”. El trabajo hace un mero producto, un útil; el intercambio convierte ese útil en mercancía. Esto es así, sencillamente, porque la única determinación *general* de la mercancía, es decir, válida para cualquier momento histórico, es ser un producto intercambiable. Por lo tanto, siguiendo esta línea de pensamiento, el trabajo es siempre trabajo concreto que crea útiles, y solo *post festum* el intercambio reconvierte ese trabajo concreto en “trabajo humano abstracto”. Pero hay más, porque esta elección de fundar la abstracción real de la forma mercancía en el momento del intercambio –en lugar de hacerlo en la producción y el trabajo– supone también la reducción de la mercancía a una sola de sus partes: el valor. La abstracción que comenzaba con la forma-mercancía, culmina ahora como separación (abstracción) del valor de uso.

el intercambio de las mercancías es abstracto en cuanto excluye el uso; es decir, la acción del intercambio excluye la acción del uso (...) tan importante es que la acción del intercambio haga abstracción del uso, como que la mente de quien intercambia no lo pierda de vista. Sólo la acción es abstracta. La abstracción de esta acción, en consecuencia,

²⁴ *Ibidem.*, pp.15-16. (Subrayado C.S.)

escapa al pensamiento de quienes la realizan. En el intercambio *la acción es social, las mentes privadas*.²⁵

La mercancía deviene entonces puro valor: forma dineraria abstraída de su trato con las cosas. Si nos atenemos a la definición de la mercancía como un valor de uso *portador (Träger)* de un valor, ya no se daría el intercambio como intercambio de mercancías, puesto que tanto la forma de circulación mercantil, M-D-M (“vender para comprar”), como la forma de circulación dineraria, D-M-D (“comprar para vender”), suponen la metamorfosis de la mercancía en dinero, y por lo tanto suponen el valor de uso como algo en última instancia inescindible del valor. Si el intercambio prescindiera del valor de uso y se limitara a intercambiar valores, tendríamos la quieta e imposible forma: Dinero-Dinero-Dinero. Es decir, un absurdo.²⁶ Esa abstracción del valor de uso significaría, a su vez, que en el intercambio se ha hecho abstracción de la mercancía misma. La abstracción habría perdido su fundamento. La contradictoria materialidad de la mercancía –su cuerpo, como decía Marx– desaparece entonces de la escena real y solo desempeña un papel espectral en la mente del comprador. La práctica se reduce el intercambio de valores, no ya de mercancías; y por lo mismo, tampoco estamos ante una abstracción real, sino, nuevamente, ante una abstracción ideal. La unidad contradictoria de la mercancía ha sido suplantada por la yuxtaposición de dos modalidades diversas, pero en modo alguno contradictorias: *“la acción es social, las mentes privadas”*. Ya no estamos ante una contradicción, sino ante la contraposición de una forma real, la acción de intercambiar, con una forma ideal, la representación en las mentes.

50

Se ha producido un desplazamiento. En un comienzo, la abstracción se asentaba sobre la mercancía como abstracción que existe en la realidad, pues la “forma de la mercancía es abstracta y la abstracción domina todo su ámbito”. Pero cuando se agregan más determinaciones, comprendemos que el verdadero fundamento de la abstracción real para Sohn-Rethel no es la mercancía en sí, sino las *acciones* de cambio y de uso que ella supone:

Marx parte de la distinción entre valor de uso y valor de cambio como los dos aspectos distintivos de toda mercancía. Nosotros remitimos estos dos aspectos a las diferentes actividades humanas a las que corresponden: las acciones de uso y las acciones de cambio. La relación entre estas dos clases de actividad, uso y cambio, es la base del contraste y de la relación entre valor de uso y valor de cambio.²⁷

²⁵ *Ibidem.*, p. 35.

²⁶ Es evidente que ni la más desarrollada especulación financiera puede sostener semejante esquema sin precisar en algún momento la metamorfosis real D-M.

²⁷ Sohn-Rethel, *óp. cit.*, p. 31.

¿Qué implica este desplazamiento de las mercancías a las acciones de uso y de cambio? Habíamos visto que podíamos hablar de mercancía en dos sentidos. En primer lugar, un modo general, en el cual la mercancía existe desde la Antigüedad (aunque jamás como forma central de las sociedades, sino tan solo en sus límites y poros) y que consiste solamente en ser un producto excedente del trabajo que se intercambia por otros. En segundo lugar, un modo específico del capitalismo, en el que el conjunto de las mercancías (“inmenso arsenal de mercancías”) es la forma de aparecer de la riqueza, y por lo tanto la representación de todos los vínculos sociales (recordemos que esos vínculos constituyen la riqueza más allá de la “limitada forma burguesa”). Este último modo de la mercancía como forma de la riqueza, y, fundamentalmente, del vínculo social, es el único que interesa a Marx, porque es la especificidad del capitalismo. Ahora bien, es evidente que este *aparecer* de la riqueza como un “inmenso arsenal de mercancías” es ya una abstracción. Algo del orden del sentido, diferente a la mera existencia de los cuerpos. Es la irrupción de una abstracción en el seno de la vida activa. Las relaciones sociales que conforman la riqueza en su forma total, es decir la vida activa y sus condiciones de posibilidad (acumuladas y posibles relaciones de los individuos entre sí y con la naturaleza), *aparecen* ahora proyectadas o re-presentadas en cosas. En otras palabras, la significación de las mercancías en el capitalismo hace que los productos del trabajo sean ya inescindibles del hecho de que se representen en ellos los vínculos sociales: las mercancías no son sino esa unidad imposible de valor y valor de uso. Estas dos determinaciones de la mercancía –valor y valor de uso– pueden expresarse en diferentes pares contradictorios, según cuál sea el aspecto que acentuemos: como física-metafísica o sensible-suprasensible, como individual-universal o privada-social, etc., pero su expresión más importante es la que remite a la génesis de su contradicción, es decir, el hecho de ser al mismo tiempo fruto de un *trabajo concreto* (el valor de uso) y un *trabajo abstracto* (el valor). Lo real y lo ideal conviven en la mercancía como contradicción.

En este punto podemos comprender mejor las consecuencias de ese desplazamiento de la mercancía a las acciones del uso y el cambio que proponía Sohn-Rethel para fundamentar la abstracción real. Lo primero es que tal pasaje se hace mediante una operación inconfesada: da por equivalentes las determinaciones de la mercancía, valor de uso y valor (de cambio), con las acciones de *cambiar* y *usar*, de modo que esa igualación oculta precisamente la diferencia entre ambas instancias. ¿Cuál es esa diferencia que oculta la igualación? La contradicción. *Uso* y *cambio* son actividades independientes entre sí; podrían no vincularse en absoluto. Si lo hacen, es de manera externa y accidental. Se relacionan en sus bordes y fronteras, pero sólo como alternancia: cuando se da el *cambiar*, el *usar* desaparece de la escena real y pasa a engordar un cúmulo de posibles, y viceversa. En las determinaciones de la mercancía, por el contrario, la relación entre valor de uso y valor implica contradicción, pero también identidad. Cada instancia supone la negación de la otra, al mismo tiempo que la afirma como correlato necesario. Si sólo tenemos valor de uso, no estamos ante una

mercancía, sino un mero objeto o un bien; pero un valor, para ser tal, siempre remite a su soporte material, es decir a algún valor de uso. Sin ese soporte material el valor no es nada. Para que los productos del trabajo sean mercancías, entonces, deben unirse al yugo de su existencia este doble carácter de ser a la vez valor de uso y valor. No otro es el sentido que se esconde en el oxímoron con que Marx define a la mercancía: “cosa sensiblemente suprasensible” (*sinnlich übersinnliches Ding*) o “físicamente metafísica”. En el tránsito de las determinaciones de la mercancía a las acciones de *usar* y *cambiar* se pasa de una unidad contradictoria (las mercancías) a una relación alterna (cambiar y usar) que no supone contradicción alguna. De modo que el movimiento final mediante el cual Sohn-Rethel remite la abstracción real a una sustitución de la mercancía por el puro valor (abstracción del uso), obtura, precisamente, la comprensión de la determinación fundamental del capitalismo, esto es, el hecho de que las relaciones sociales constitutivas (la riqueza en sentido amplio) se representen en una unidad contradictoria de materialidad y existencia social, valor de uso y valor (de cambio).

Recapitemos ahora a los puntos en los que nos oponemos al planteo de Sohn-Rethel:

a) *La igualación de las mercancías en cualquier época histórica* y el consiguiente ocultamiento del papel específico que poseen las mercancías en las sociedades capitalistas (y sólo en ellas), a saber: que la riqueza aparece como un “inmenso arsenal de mercancías. Esa igualación oculta el hecho de que la mercancía del capitalismo no es un mero producto excedente, sino la *representación* de las relaciones sociales en objetos.

b) *La fundamentación de la abstracción-mercancía únicamente en el intercambio* y la anulación de la importancia de la producción y el modo de trabajo en su formación. Este desplazamiento de la producción al intercambio reduce la contradicción entre trabajo concreto y trabajo abstracto a una proyección de la abstracción del valor de uso, de modo que lo que desaparece es el carácter abstracto de la actividad real, aquello que Marx tempranamente llamó trabajo alienado (*entfremdete Arbeit*). Podemos agregar, entonces, que la abstracción real que encarnan las mercancías antes se dio en los cuerpos y las vidas de los individuos humanos, es decir en su vida activa y su actividad vital.

c) *La suplantación de la forma doble de la mercancía (valor y valor de uso) por puros valores, o, en otros términos, el ocultamiento de la contradicción mercantil en la forma dineraria.* Al fundar la abstracción real en la separación y abstracción del valor de uso durante el intercambio no solo se pierde la materialidad de la mercancía, sino que el carácter real de la contradicción entre valor y valor de uso se reconvierte en la yuxtaposición entre la *realidad* del cambiar (“la acción es social”) y la *idealidad* del usar (“las mentes privadas”) ocultas en la circulación dineraria.

Lo que podemos notar ahora es que estos tres puntos en que Sohn-Rethel se aleja del pensamiento de Marx no son causales. Se trata de los aspectos fundamentales en los que el propio Marx comprende el carácter contradictorio de la realidad bajo la hegemonía de la forma-mercancía, es decir la gramática mercantil. Pero encontramos, además, que en su composición estos tres puntos constituyen una unidad. Las mercancías sólo pueden ser comprendidas como puros valores, es decir, como formas no contradictorias (reducción o subsunción de la mercancía al dinero), si son reducidas al momento del *intercambio*, si se oculta la forma contradictoria – privada y social a la vez– del trabajo que las produjo. Al mismo tiempo, solo puede ser considerado fundante el momento del intercambio si se considera a las mercancías un simple producto excedente, y por lo tanto puede ser igualado de manera suprahistórica a cualquier otro modo de producción. Si en cambio consideramos la mercancía como la representación de la riqueza, ya no puede reducirse al momento del intercambio, sino que debe incluir la forma histórica de trabajo que las produce. Lo que ha sido radiado fuera del esquema comprensivo de la abstracción real es la contradicción. El movimiento que supone la contradicción real ha sido sustituido por la quieta imagen de una valorización ideal, es decir, por la reducción de las mercancías al intercambio, al dinero y al valor; pero sobre todo, la disolución de su entramado total, es decir, de la representación de la riqueza.

Aún nos queda por ver cuáles son las implicancias que tiene esa detención del movimiento de la contradicción en la imagen de la abstracción real. Para ello veremos a continuación algunos aspectos de cómo se desarrollan estos problemas de la contradicción real en el pensamiento de Marx.

La permanencia del valor de uso: la metamorfosis mercancía-dinero-capital

Habíamos visto que para Sohn-Rethel el fundamento de la abstracción real era la abstracción del valor de uso durante el intercambio. La mercancía llega al intercambio con su doble carácter de valor de uso y valor, pero en esa práctica material se hace abstracción de su valor de uso, es decir que los individuos se relacionan *materialmente* con ella como si solo se tratase de valor, el valor de uso queda encerrado en la interioridad de la mente del comprador, pero ya no en la realidad de la práctica. Por lo que, respecto de esa práctica, el papel del valor de uso ya no es real, sino solo ideal. La abstracción, entonces, sería el acto mediante el cual el valor de uso es abstraído o puesto entre paréntesis, fuera de la realidad práctica y reducido a ser un mero contenido de la mente del comprador. En esto Sohn-Rethel se aleja radicalmente a la concepción marxiana del intercambio. Fundamentalmente, porque el intercambio, para Marx, es la *metamorfosis* de la mercancía en dinero. Se trata del tránsito real, no meramente ideal, entre dos extremos: la mercancía (valor y valor de uso) y el dinero (representación del puro valor). Pero por lo mismo, el tránsito supone tanto la afirmación del punto de partida como del de llegada.

En la mercancía, nos dice Marx, “su cualidad como valor no sólo puede, sino que al mismo tiempo debe adquirir una existencia distinta de la de su existencia natural.” Desde el primer momento estamos ante dos órdenes de existencia en la mercancía. Pero no se trata meramente de aspectos diversos, complementarios, perfiles que conviven en la sucesión, sino, por el contrario, de una contradicción:

cada mercancía debe ser cualitativamente distinta de su valor [esto es el valor de uso]. Su valor debe, por ello, poseer también una existencia cualitativamente distinguible de ella [existencia en dinero], y en el intercambio real esta posibilidad de existir separadamente, debe convertirse en una separación real, [abstracción real, CS] porque la diversidad natural de las mercancías debe entrar en *contradicción* con su equivalencia económica.²⁸

La doble existencia de la mercancía “debe convertirse en una separación real”, es decir que la *contradicción* entre valor de uso y valor culmina en la aniquilación de esa misma relación: ambos términos deben separarse. Pero esa separación, sin embargo, no es posible en la mercancía cerrada en sí misma. ¿Cómo es posible entonces? En la relación que necesariamente cada mercancía supone con las demás. Esa relación aparece expresada de modo ideal en el valor de cambio como precio, es decir una suma de dinero, y de modo real en la conversión de la mercancía en dinero. Así, la contradicción entre valor de uso y valor se transfiere a la mediación del dinero. Lo que tenemos en este movimiento, entonces, es que la contradicción inherente a cada mercancía se resuelve en su relación con las demás mercancías por intermedio del dinero (que es, *realmente*, dinero particular, pero al mismo tiempo es, *idealmente*, el representante universal²⁹ de todas las mercancías). La contradicción pasa entonces de la mercancía individual al dinero como forma general de la contradicción. Finalmente, se produce entonces la abstracción del valor de uso, como dice Sohn-Rethel, pero ahora comprendemos que es solo un momento del intercambio, y solo un momento también de la abstracción real. Dice Marx:

En cada instante, en el cálculo, en la contabilidad, etc., nosotros transformamos las mercancías en signos del valor, las fijamos como simples valores de cambio, haciendo abstracción de su materia y de todas sus cualidades naturales. En el papel y mentalmente esta metamorfosis se efectúa por *simple abstracción*; pero en el *cambio real* se precisa una mediación real, un *medio para poner en acto esta abstracción*. En sus cualidades naturales la mercancía no es siempre intercambiable *con cualquier otra mercancía*; no lo es en su

²⁸ *Grundrisse*, óp. cit., p. 66.

²⁹ “como valor ella es universal, como mercancía real es una particularidad. Como *valor* es siempre intercambiable; en el intercambio real solo lo es cuando satisface ciertas condiciones particulares.” *Ibidem.*, p. 67

natural identidad consigo misma, sino que es puesta como no igual a sí misma, como algo desigual a sí misma, como valor de cambio.³⁰

Vemos entonces que el intercambio supone dos momentos, uno primero en que la contradicción es interior a la mercancía (contradicción entre valor de uso y valor) y uno segundo en que la mercancía se convierte en dinero. Lo fundamental es que esa metamorfosis de la mercancía no resuelve la contradicción, sino que la transfiere a una segunda instancia, que es el dinero. Y por eso el dinero debe circular incesantemente, pues la contradicción no es en ningún momento resulta, sino aplazada; siempre redirigida de un ámbito a otro. El movimiento total de este tránsito de la contradicción supone la presencia de la materialidad, es decir, del valor de uso, porque es allí donde radica en principio el trabajo objetivado. El trabajo contradictorio en sí (abstracto y concreto) se objetiva en un objeto con valor de uso y valor, la metamorfosis de esa mercancía en dinero logra *separar* (abstraer) el valor de su sostén material. Pero esa abstracción solo es un momento, puesto que el dinero mismo debe también metamorfosearse, es decir, convertirse en capital, que asumirá entonces la contradicción que el dinero tomaba de la mercancía, ahora como contradicción entre trabajo vivo y trabajo muerto. Y esa contradicción será también diferida por el recomienzo del ciclo, pero en un nivel más desarrollado, es decir, de mayor acumulación. El sentido total de ese diferir de la contradicción es el proceso de la valorización del capital. El capital debe, pues, comenzar una y otra vez su tarea de Sísifo: comprar fuerza de trabajo (capital variable) para que el trabajo vivo se objetive en mercancías (valores de uso), que en el intercambio son convertidas en dinero para extraer y realizar así el plus valor. La finalidad de todo el ciclo completo de metamorfosis no es otra que la acumulación de valor, es decir de capital. Pero esto solo es posible mediante el encadenamiento inescindible de la producción, el intercambio y el consumo (productivo o no), es decir, mediante el proceso completo e incesante de la metamorfosis capital – trabajo – mercancía – dinero – capital. La diferencia entre *capital* y '*capital*' es el grado de acumulación de valor.

A partir de esto podemos comprender que estas metamorfosis no son otra cosa que el sentido mismo de las mercancías en el capitalismo: la posibilidad de que la riqueza (capacidades de los cuerpos, necesidades, goces, relaciones sociales y con la naturaleza, etc.) aparezcan representadas en un monstruoso conjunto de cosas: el célebre "arsenal de mercancías". Y esta especificidad del capitalismo es, precisamente, lo que obtura la fundamentación de la abstracción real basada en el momento del intercambio y el valor en detrimento tanto de la producción y el consumo como del valor de uso (durante el intercambio). En pocas palabras, lo que el planteo de Sohn-Rethel no permite conectar es la abstracción real con el proceso de valorización. Precisamente, porque ese proceso no es una simple abstracción, sino una

³⁰ Ídem. (Subrayado C.S.).

contradicción real, que solo es posible por esa vertiginosa y repetida huida de sí misma (metamorfosis) a la que se ve arrojada la mercancía o dicho en su forma totalizada: el capital.

Fuga y misterio: el arsenal de mercancías

A partir del carácter indisoluble de los momentos de la producción, el intercambio y el consumo en la existencia de la mercancía capitalista, hemos arribado a la necesidad de la permanencia del valor de uso como uno de los momentos de la metamorfosis de la mercancía en dinero. Pero luego comprendimos que esa metamorfosis no era sino un momento más de un proceso de metamorfosis que va del trabajo a la acumulación de capital para reiniciar incesantemente el camino. Esas metamorfosis no son sino la forma posible, real, de la contradicción, que de no convertirse en una fuga de sí haría imposible el sistema. Pero lo que no habíamos notado hasta ahora es que esa contradicción tomada como conjunto, como totalización, es precisamente la representación de la riqueza. Es decir, la representación bajo la forma de la mercancía (gramática mercantil) de todas las relaciones de los individuos humanos consigo mismos, con los otros y con la naturaleza.

Esa existencia del capital como *proceso de valorización* es correlato de un continuo diferirse de la contradicción, siempre a punto de consumarse y siempre aplazada. Pues media entre un extremo y otro la metamorfosis, que hace recomenzar el proceso. Repasemos brevemente: la contradicción entre trabajo asalariado y capital no se consume, sino que se desplaza en la producción (que es también consumo) como trabajo concreto y trabajo abstracto a las determinaciones de la mercancía, es decir, a su valor de uso y su valor. Y esta contradicción será nuevamente aplazada al convertirse en el intercambio la mercancía en dinero, cuya contradicción está dada por el carácter particular al mismo tiempo que general de su existencia (el dinero representa cualquier mercancía en general, pero sólo puede ser cambiado por una particularidad; representa, al mismo tiempo, el carácter público y privado del trabajo productor de mercancías). Y cómo es de esperar, la contradicción del dinero también es desplazada en la metamorfosis del dinero en capital, que a su vez se convierte en capital constante (medios) y capital variable (trabajo). El ciclo recomienza entonces bajo la forma totalizada del proceso de valorización del capital, pero este recomienzo no es un circular y eterno retorno de lo mismo, sino un espiral expansivo de la acumulación, acumulación.

Sin embargo, podría suponerse que por este continuo diferir la contradicción no es real, sino una mera abstracción; la re-presentación, la repetición, de una contradicción siempre por venir. Pero si como hemos afirmado el carácter real de la contradicción, ¿en qué basamos su realidad? ¿Dónde radica, pues, la contradicción allende las metamorfosis? Sencillamente en la *forma total* de esa dinámica, es decir,

en el circuito completo *capital inicial - trabajo asalariado – mercancía – dinero - capital acumulado*. Este circuito completo es la representación de la riqueza bajo la forma de mercancías, o mejor aún, la representación creciente de los vínculos sociales (con uno mismo, con los otros y la naturaleza) bajo la forma de la metamorfosis mercantil, es decir bajo su gramática. El crecimiento necesario del ciclo supone que progresivamente todas las relaciones humanas deban caer bajo esta forma mercantil.

La contradicción del modo capitalista de producción logra ser evitada en cada momento particular, pero por lo mismo no en el movimiento general. De modo que la contradicción es igual al movimiento completo de las metamorfosis, es decir, al capital en su conjunto: ese monstruoso “arsenal de mercancías”. La contradicción es entonces el capital total global, en su existencia misma. Aplazar esa contradicción es precisamente lo que le va al capital en su incesante y obligada acumulación, es decir en su crecimiento. Y así, como los tiburones que por falta de branquias no pueden detener su nado ni siquiera para dormir, pues de lo contrario se ahogarían, el capital no puede dejar de crecer, es decir, de acumularse, a riesgo de ser alcanzado por la contradicción que él es. Cuando el movimiento del capital se detiene parcialmente lo que ocurre es una destrucción también parcial de las fuerzas productivas, es decir que la contradicción ha alcanzado al capital. El misterio del crecimiento del capital es la necesidad de fugarse de sí mismo. A esa contradicción es a lo que se llama crisis. Pero en esas crisis se juega también la destrucción de la vida de los individuos que sostienen (o incluso que son) esas relaciones contradictorias.

De la trivialidad a la mesa que baila. La coherencia de la contradicción

Hasta aquí hemos visto solo una perspectiva del problema de la articulación entre cuerpos y sentidos o materialidad e idealidad. Se nos presentó bajo la forma de una contradicción real de tipo “objetivo”, cuyo vórtice era el capital y su forma la mercancía. Pero el mismo recorrido podría trazarse desde el punto de vista de las formas subjetivas que corresponden a la contradicción real, es decir, al modo en que se inscribe la contradicción en los individuos interrelacionados como articulación de sus cuerpos y el sentido. En su enfrentamiento a los dualismos, Marx vio tempranamente lo inescindible de los polos “subjetivo” y “objetivo”. Escribe en los *Manuscritos de 1844*: “En el trabajador se da, pues, *subjetivamente*, el hecho de que el capital es el hombre que se ha perdido totalmente a sí mismo, de la misma forma que en el capital se da, *objetivamente*, el hecho de que el trabajador es el hombre que se ha perdido totalmente a sí mismo”³¹. Ambos aspectos, el subjetivo y el objetivo, están íntimamente implicados uno en el otro. De modo que este sistema contradictorio que esbozamos debe al mismo tiempo ser completado con la forma subjetiva que supone, pero que en estas páginas no podremos abordar.

³¹ *Manuscritos*, óp cit., p. 114.

Tan solo agregaremos algo de ese aspecto subjetivo, que es fundamental para que la contradicción real exista como ese movimiento total que hemos visto en la representación de la riqueza, y sin lo cual no podría comprenderse. Se trata de la coherencia que debe establecerse ante la contradicción. La contradicción, para ser posible –y por lo tanto real– no debe ser notada ni en sus aspectos “objetivos” ni en los “subjetivos”. La condición de su aplazamiento como circulación primero y como valorización después, hace que en ningún momento la contradicción sea captada como tal. Así como *objetivamente* la contradicción es ocultada y diferida por las metamorfosis de la circulación y por el ciclo del capital, debe también ser evitada *subjetivamente*. Esto significa que no debe constituirse una vivencia de la contradicción. ¿Pero cómo es posible? Si las metamorfosis que evaden la contradicción no son sino la forma misma de la riqueza, esto significa que esas metamorfosis son sus interrelaciones, acciones humanas. De modo que esa contradicción que aparece afuera debe ser previamente (es decir en la formación de cada sujeto humano) una contradicción constitutiva de lo más propio. León Rozitchner decía que para que haya fetichismo de la mercancía previamente debía haber fetichismo del sujeto. Los sujetos por tanto isomorfos con la mercancía. Su escisión constitutiva es coherente con la escisión que ordena los planos contradictorios de la forma mercancía.

Pareciera que en este punto retornamos al planteo de Sohn-Rethel, pero no lo es si miramos con atención. Para este la abstracción real, que es la forma-mercancía, *fundamenta* la forma abstracta del pensamiento. Lo que hemos notado aquí es que la contradicción para ser real debe fundamentarse en una coherencia. Esa coherencia consiste en que la contradicción subjetiva y la objetiva no son sino perfiles de un mismo movimiento, que logra evadir en cada uno de sus momentos la contradicción, pero que la supone en su forma totalizada.

En este sentido, una de las características fundamentales de las mercancías es para Marx que su existencia, o por decir mejor su *experiencia*, se da en lo inmediato como algo trivial: nada hay de extraño en nuestro trato con las mercancías; hacemos cuerpo con ellas. Solo el análisis nos mostrará luego sus resabios teológicos y sutilezas metafísicas. Y entonces las mesas se paran sobre sus patas y comienzan a bailar. Pero solo ocurre en la actitud especial del análisis, en cambio cotidianamente las mesas y las demás mercancías exhiben la quietud más exasperante. Día a día tratamos con mercancías sin que éstas tengan para nosotros misterio alguno.³² Encontramos entonces en esta “trivialidad” de la mercancía la forma última del anudamiento de las contradicciones que hasta aquí hemos visto. Pues esta “trivialidad” no es otra cosa que la manifestación de la profunda coherencia que existe entre las contradicciones subjetivas y las objetivas, en tanto aspectos diversos de una escisión única. El apartado

³² Ver: *El capital*, óp. cit., p. 87.

del fetichismo de la mercancía acaso sea el protocolo más acertado de ese punto de encuentro y articulación entre lo subjetivo y lo objetivo.

Pero debemos aún sacar las consecuencias políticas de lo que allí Marx plantea. ¿Qué acciones son posibles para desarmar esas contradicciones que nos constituyen como los modos de vida capitalista? ¿Cómo enfrentar una contradicción que se presenta como la más tranquilizadora de las trivialidades?