

## **El materialismo histórico como crítica del fetichismo de la mercancía**

GEMH<sup>1</sup>

*Acaso pudiera decirse con la misma razón que el capítulo acerca del carácter de fetiche de la mercancía contiene todo el materialismo histórico, todo el autoconocimiento del proletariado en cuanto conocimiento de la sociedad capitalista (y de las sociedades anteriores como estadios previos de ella)*

Gyorgy Lukács

En este artículo se propone una discusión sistemática acerca del vínculo entre la crítica de la economía política y el materialismo histórico, procurando poner de relieve que la reproducción acabada de las determinaciones materiales por las que la historia natural toma forma concreta en la historia humana, constituye el punto de partida más potente para la crítica del fetichismo de la mercancía. Así, se sostiene que el desarrollo de una crítica de la economía política que abstrae de ella la pregunta por el materialismo histórico desmantela toda su potencialidad revolucionaria. Y, en sentido inverso, se advierte que, en caso de llevarse a cabo el desarrollo del materialismo histórico sin asumir su nexo inmanente con la crítica de la economía política, este se transformará, bajo la forma de su negación, en una apología más del modo de producción capitalista.

Para abordar esta tarea es imperativo sumergirse en la historia de la interrelación entre estas dos “dimensiones” del proyecto marxiano, desde su concepción inicial en las obras de Karl Marx y Friedrich Engels, hasta las manifestaciones de su desencuentro en el marxismo clásico, occidental y contemporáneo. En este sentido, una vez que se han establecido los límites de este valioso conocimiento social acumulado, se evidencia la necesidad de reproducir por nosotros mismos las determinaciones de la materia en todas sus mediaciones histórico-naturales, abarcando desde sus formas inorgánicas simples hasta la vida humana, su forma concreta más desarrollada y compleja. En esta *reproducción real de un proceso real*, descubriremos, paso por paso, las determinaciones generales de la producción social precapitalista: su modo específico de producir y reproducir la vida material. Se advierte que el estado actual del conocimiento científico sobre las determinaciones sociales,

---

<sup>1</sup> Grupo de Estudios en Materialismo Histórico. Director: Ángel Vivanco. Investigadores/as: Jesús Campos, Ramiro Cartelli, Nicolás Cosic, Jenny Gan Victoria, Roberto Noguera y Ángelo Sánchez. Colaboradores/as: Adolfo Betancourth, Martín González, Felipe León, Arturo Moreno Kopp y Luciano Malvicini Di Lázaro. Contacto: gemh.sicar@gmail.com.

aferrado a las ilusiones de la representación lógica, no hizo más que detenerse en las apariencias y mutilar, a su vez, el reconocimiento de la unidad del metabolismo social.

Sin embargo, la finalidad de la presente investigación no se limita a la mera destrucción de los presupuestos idealistas del conocimiento acumulado. Nutridos por las potencias de la Crítica Práctica, desarrollaremos una reproducción original de las determinaciones del precapitalismo, a partir de exponer la cualidad históricamente específica que determina aquello que denominaremos como *modo de producción de vínculos de dependencia*, o más sintéticamente aún, *modo de producción donativo*. Al discutir con las abstracciones de la teoría e historiografía marxistas, en particular, y de las ciencias sociales, en general, se demostrará que el materialismo histórico, en tanto forma concreta de la crítica de la economía política, supera toda aproximación fetichista sobre las determinaciones de la materia y abre frentes de investigación radicalmente novedosos, entre los que se destacan: *a) la crítica del fetichismo de la mercancía precapitalista, b) la crítica de la proyección transhistórica de las clases sociales y la explotación como formas económicas y, por último, c) la crítica del concepto de “transición” entre modos de producción*. Resulta evidente la necesidad de llevar a cabo una exploración exhaustiva de las determinaciones de la historia natural como síntesis capaz de superar la fragmentación disciplinar predominante en la actualidad. Porque, si el conocimiento científico de la historia humana estuviera condenado a emanciparse de la materia, la transformación de la sociedad actual en una sociedad basada en el reconocimiento pleno de todas nuestras determinaciones —el socialismo o el comunismo— estaría destinado a la imposibilidad.

## **1. Los últimos avances de la crítica de la economía política y los nuevos desafíos del materialismo histórico**

### ***a) El abismo de los fundamentos***

Tal como el mismo Marx lo ha sintetizado de forma explícita, el descubrimiento de las leyes generales de la historia humana ha sido fruto de la reorientación de su investigación hacia la crítica de la economía política (CEP).<sup>2</sup> En este nuevo enfoque revolucionario, el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo —cualidad que distingue genéricamente al ser humano, como ser social, del resto de los seres vivos— fue reconocido como el contenido que explicaría la necesidad de las transformaciones económicas, las cuales determinarían, a su vez, las mutaciones históricas de “las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas”<sup>3</sup> de la sociedad. Nacía así el materialismo histórico.

---

<sup>2</sup> Marx, K.: *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2008, pp. 3-8.

<sup>3</sup> Marx, K.: *op. cit.*, p. 5.

Por supuesto, y como no podía ser de otro modo, el marxismo tradicional invirtió los términos.<sup>4</sup> La CEP habría sido, en lo esencial, la “aplicación” del materialismo histórico al estudio de la sociedad contemporánea.<sup>5</sup> De allí en adelante, las diversas lecturas de esta relación se fueron ramificando y ajustando a la necesidad de cada intérprete, y no demoraron mucho en aparecer los rechazos críticos del marxismo clásico. En este sentido, más allá de las innumerables versiones matizadas, las dos interpretaciones críticas más contundentes pueden ser caracterizadas por su oposición: o bien la CEP fue un “desvío” del materialismo histórico, que habría caído en la “trampa” de las categorías de la “economía burguesa”,<sup>6</sup> o bien el materialismo histórico fue una desfiguración fetichista de los principios de la CEP.<sup>7</sup>

Dejando a un lado la evidencia textual de Marx en referencia a su propio derrotero, nos interesa aquí focalizar en algunos aspectos de su obra madura que permiten iluminar ciertos problemas nodulares y transversales tanto en lo que respecta a estas dos interpretaciones contrapuestas como a la lectura del marxismo tradicional. Dichos problemas giran, como veremos, en torno a un solo eje común: el descubrimiento de Marx del “secreto” del *fetichismo de la mercancía*. Y es que aquí reside la clave, a nuestro entender, de por qué únicamente la CEP puede fundamentar la necesidad del desarrollo del materialismo histórico.

Como sabemos, en *El capital*, Marx se pregunta por la necesidad generalizada en el modo de producción capitalista de la existencia de las mercancías, de *valores de uso* portadores de *valor*, esto es: objetos capaces de equipararse como equivalentes en determinadas cantidades e intercambiarse entre sí. ¿De dónde brotaba ese atributo de la cambiabilidad? Los economistas de su época parecían tener la respuesta: la causa de este fenómeno era el trabajo humano. Si las mercancías se intercambian, sostenían, es porque son productos del trabajo. Sin embargo, si bien la economía política clásica apuntó en la dirección correcta, estaba lejos todavía de poder explicar el fenómeno. No sólo le faltaba penetrar analíticamente en las características materiales del trabajo humano en cuanto tal, sino que demostraba su impotencia para reconocer la *forma histórica específica* en que dicho trabajo se organiza para que sus productos precisen

---

<sup>4</sup> Nos referimos aquí al “marxismo clásico” ya delineado por Anderson, P.: *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, México, Siglo XXI, 1987, pp. 9-34.

<sup>5</sup> Acha, O.: *Marxismo e historia: deconstrucción y reconstrucción del materialismo histórico*, Buenos Aires, Prometeo, 2023.

<sup>6</sup> Como veremos, esta fue la posición interpretativa de los principales exponentes del materialismo cultural británico (Edward P. Thompson y Raymond Williams) y de muchos de sus seguidores.

<sup>7</sup> Nos referimos aquí a toda una serie de corrientes marxistas que vienen surgiendo paulatinamente desde los años 1970 —pero con mayor ímpetu desde la década de 1990— hasta la actualidad. Dichas corrientes terminaron constituyendo lo que denominaremos como “problemática neodialéctica”. Caracterizaremos esta tendencia en los próximos apartados.

tomar la *forma de valor*.<sup>8</sup> No bastaba con reconocer “la existencia misma de la división social del trabajo”. Como señala Marx,

En la comunidad paleoíndica el trabajo esta[ba] dividido socialmente, sin que por ello sus *productos* se transformen en *mercancías*. O bien, para poner un ejemplo más cercano: en todas las fábricas el trabajo está dividido sistemáticamente, pero esa división no se halla mediada por el hecho de que los obreros intercambien *sus productos individuales*. Sólo los productos de *trabajos privados* autónomos, *recíprocamente independientes*, se enfrentan entre sí como mercancías.<sup>9</sup>

Marx descubría así, finalmente, las determinaciones esenciales de ese objeto tan cotidiano —aunque absolutamente enigmático— como lo es la mercancía. Tal como lo sintetiza Juan Iñigo Carrera [de aquí en adelante JIC], sólo el producto del *trabajo abstracto socialmente necesario hecho de manera privada e independiente* es portador de valor.<sup>10</sup> Pero no se trata aquí de un descubrimiento científico más, restringido al terreno delimitado de la ciencia económica, sino del reconocimiento concreto de aquello que en la lógica dialéctica hegeliana aparecía todavía en abstracto, como un principio filosófico: *la identidad de sujeto y objeto*. Marx reconoció que el objeto, en este caso, la mercancía, no era nada ajeno a nuestra propia subjetividad, sino ella misma. Puso así de manifiesto, por primera vez en la historia, que la mercancía —y más concretamente, el capital— es actualmente *nuestra propia relación social*, y más aún: es aquello que determina nuestra propia conciencia y voluntad. O más estrictamente todavía: la mercancía *es* nuestra propia conciencia y voluntad *enajenadas*.<sup>11</sup>

A partir del descubrimiento del contenido del fetichismo de la mercancía, y su forma desarrollada como enajenación del trabajo en el capital, la CEP demostró constituirse realmente en el inicio de *la crítica necesaria a toda división disciplinar del conocimiento científico como acción política revolucionaria*. El sentido eminentemente político de esta crítica fue explicitado una y otra vez por Marx, y sólo el hallazgo del trabajo enajenado puede comenzar a explicar ese impulso científico de investigar todas sus determinaciones con el objetivo de regularlo conscientemente, es decir, de superarlo.<sup>12</sup> Lejos de ser una investigación restringida a la “economía

<sup>8</sup> Marx, K.: *El capital*, Tomo I, Vol. 1, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2021, pp. 51-57.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>10</sup> Iñigo Carrera, J.: *Conocer el capital hoy. Usar críticamente El Capital*, Vol. 1, Buenos Aires, Imago Mundi, 2021.

<sup>11</sup> “Para vincular esas cosas entre sí como mercancías, los custodios de las mismas deben relacionarse mutuamente como *personas* cuya *voluntad reside en dichos objetos*, de tal suerte que el uno, sólo con acuerdo de la voluntad del otro, o sea mediante un acto voluntario común a ambos, va a apropiarse de la mercancía ajena al enajenar la propia” (Marx, K.: *op. cit.*, p. 103, énfasis agregados).

<sup>12</sup> “[E]l comunismo es, en cuanto naturalismo pleno = humanismo; en cuanto humanismo pleno = naturalismo; es la *verdadera* solución del conflicto que el hombre sostiene con la naturaleza y con el propio hombre; la verdadera solución de la pugna entre existencia y esencia, entre objetivación y autoconfirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es la solución del enigma de la historia, y se sabe a sí mismo como tal solución” (Marx, K.: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*,

capitalista” y su desarrollo, nos pone frente al hecho de que lo que está en juego aquí es el conocimiento pleno de todas las formas reales: no sólo desborda la “esfera” económica, exigiendo la comprensión inmanente de las formas políticas, jurídicas, ideológicas, psíquicas, etc., sino que asume la tarea de investigar *todas las determinaciones históricas que se condensan en la mercancía*, incluidas, por supuesto, las de la “historia natural”, en tanto la mercancía demuestra ser la síntesis de nuestro metabolismo con aquello que se conoce abstractamente como “naturaleza”.<sup>13</sup>

En contraposición absoluta a lo que plantearía el althusserismo casi cien años después, el descubrimiento de las determinaciones del valor y sus formas, expuestas en *El capital*, no era sino el clímax del proyecto de investigación iniciado por el “joven Marx”. Desde aquella cima alcanzada se iluminaba claramente el camino que condujo a la conquista de lo que Althusser denominó —en su apología esotérica del

---

Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Colihue, 2015, p. 142). La mediación descubierta por Marx y que constituye dicha solución es clara:

La *industria* es la relación histórica *real* de la naturaleza y, por ende, de las ciencias naturales, con el hombre; si es concebida, pues, como revelación *exótérica* de las *capacidades esenciales* del hombre, también es comprendida la esencia *humana* de la naturaleza, o la esencia *natural* del hombre; por ello, las ciencias naturales pierden su orientación abstractamente material, o, antes bien, idealista, y la base de las ciencias humanas se convierte —como ha llegado a serlo ya ahora, aunque en una forma alienada— en base de la vida realmente humana [...] La historia toda es la historia de preparación y desarrollo del proceso por el cual el ‘hombre’ se convierte en objeto de la conciencia *sensorial* y la necesidad del ‘hombre en cuanto hombre’ se convierte en necesidad. La historia misma es *realmente* una parte de la historia natural del devenir hombre de la naturaleza. Las ciencias naturales subsumirán luego las ciencias humanas, del mismo modo en que las ciencias humanas subsumirán las ciencias naturales: habrá *una única ciencia* (*ibid.*, pp. 151-152).

Cabe preguntarse cómo fue posible que Marx sintetice las determinaciones históricas del conocimiento objetivo como *autoconocimiento de la naturaleza*, a tal punto de hacer un pronóstico que —si bien en nuestros días cobra cada vez más sentido frente a la crisis crónica del carácter teórico-disciplinar de la ciencia (Iñigo Carrera, J.: *El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2013, pp. 237-285)— a todas luces marchaba a contracorriente del desarrollo inmediato de la producción científica de su tiempo. Como sabemos, el siglo XIX (con especial énfasis en el terreno del conocimiento de las determinaciones sociales) va a ser un momento bisagra en la división, subdivisión y profesionalización del trabajo científico. Para comenzar a indagar en esta pregunta, resultan de vital interés las observaciones del GCEP en torno a la subjetividad productiva de Marx (GCEP: “Crítica del concepto de clase obrera en *El Capital* de Karl Marx. Investigación sobre las determinaciones más simples de la subjetividad revolucionaria”, en *Síntesis*, N. 1, 2025. pp. 162-163).

<sup>13</sup> Habiendo descubierto a la industria como la autoconciencia de la naturaleza y la mercancía-capital como nuestra propia conciencia enajenada, el nexo inmanente de todas las determinaciones de lo real quedaba absolutamente demostrado: “Puede verse que la historia de la *industria* y la existencia *objetiva* que ha asumido la industria es solo el libro *abierto* de las *capacidades esenciales del hombre*, es la *psicología* humana sensorialmente disponible, que hasta ahora no ha sido concebida en relación con la *esencia* del hombre, sino siempre solo en una relación externa de utilidad, porque —en la medida en que se movía solo en el marco de la alienación— solo se sabía interpretar la existencia universal del hombre, la religión, o la historia en su esencia abstracta y universal, como política, arte, literatura, etc., en cuanto realidad de las capacidades humanas esenciales y en cuanto actos genéricos del hombre. En la *industria corriente, material* [...] tenemos ante nosotros, bajo la forma de *objetos sensoriales, ajenos, útiles*, bajo la forma de la alienación, las *capacidades esenciales del hombre objetivadas*” (Marx, K.: *op. cit.*, p. 150).

fragmento<sup>14</sup>— como “continente de la Historia”. En primer lugar, porque los términos de “base económica” y “superestructura”, tan explotados por el filósofo francés, sintetizaban metafóricamente el resultado esencial alcanzado hasta entonces por Marx a lo largo de sus estudios sobre la enajenación del trabajo, esto es: el hecho de que *las formas ideológicas de conciencia son la expresión de la contradicción del trabajo consigo mismo*, y que sus mutaciones responden *unilateralmente* a dicho contenido:

La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia.<sup>15</sup>

Ya en los inicios de la CEP, Marx descubría que si nunca “suena jamás la hora solitaria de la ‘última instancia’” de la economía,<sup>16</sup> es porque no existe tal “última instancia”, sino que *todas* las instancias humanas son el desarrollo de la economía misma: cada una de ellas es su *expresión* inmanente,<sup>17</sup> “no tienen su propia historia”. Más aún, como si no fuera demasiado, se ponía así de manifiesto que no existe ningún otro “continente” que no sea el de la historia:<sup>18</sup> ni la abstracta dimensión psíquica, ni la abstracta dimensión física.<sup>19</sup> Y aun así, frente a semejante revolución científica, *el marxismo, como necesidad del capital, no pudo evitar convertirse en una nueva ideología*. La esencia del problema ya la especificó Marx con suma claridad:

El descubrimiento científico ulterior de que los productos del trabajo, en la medida en que son valores, constituyen meras expresiones, con el carácter de cosas, del trabajo humano empleado en su producción, inaugura una época en la historia de la evolución humana, pero en modo alguno desvanece la apariencia de objetividad que envuelve a los atributos sociales del trabajo. Un hecho que sólo tiene vigencia para esa forma particular de producción [...] tanto antes como después de aquel descubrimiento se presenta como igualmente definitivo ante quienes están inmersos en las relaciones de la producción de mercancías, así como la descomposición del aire en sus elementos, por parte de la ciencia, deja incambiada la forma del aire en cuanto forma de un cuerpo físico.<sup>20</sup>

En otras palabras, por más conocimiento científico que uno tenga del fetichismo de la mercancía, eso no modifica en nada el hecho de que su relación social sigue existiendo bajo la forma de un objeto que determina su conciencia. Por el contrario,

<sup>14</sup> De Ípola, E.: *Althusser, el infinito adiós*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2007.

<sup>15</sup> Marx, K., y Engels, F.: *La ideología alemana*, Madrid, Akal, 2014, p. 21.

<sup>16</sup> Althusser, L.: *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 2021, p. 93.

<sup>17</sup> Marx, K.: *op. cit.*, pp. 142-143.

<sup>18</sup> “Reconocemos solamente una ciencia, la ciencia de la historia” (Marx, K. y Engels, F.: *La ideología alemana*, Buenos Aires, Santiago Rueda Editores, 2005, p. 676).

<sup>19</sup> Althusser, L.: “La filosofía: arma de la revolución”, en Althusser, L. y Balibar, E.: *Para leer El capital*, México, Siglo XXI, 2004, p. 8.

<sup>20</sup> Marx, K.: *El capital...*, p. 91.

representarse que la toma de conciencia del carácter fetichista de la producción mercantil implica la superación de la conciencia enajenada, constituye la expresión más extrema de la reproducción del fetichismo.<sup>21</sup> Y es aquí donde debemos volver a nuestro punto: la forma en que el marxismo se fue enfrentando históricamente a dicho descubrimiento y el modo en que reinterpretó en cada caso la relación entre la CEP y el materialismo histórico *a la medida de las necesidades del capital*. Volvamos a observar con más detalle las tres posiciones ya señaladas.

En el caso del marxismo tradicional, como hemos dicho, se puede advertir una clara inversión de los términos. En las obras de los principales referentes teóricos marxistas de la II Internacional, el problema del fetichismo de la mercancía —más allá de algunas referencias formales aisladas— brilló por su ausencia. En un momento donde la clase obrera europea se estaba organizando como nunca antes para defender sus intereses y demostraba, entre fines del siglo XIX y principios del XX, su profundo poderío político en la lucha de clases, la cuestión del fetichismo era considerada como un problema menor, o bien, en el peor de los casos, como pura escolástica. La clase obrera estaba verificando “en la práctica” las verdades científicas del materialismo histórico.<sup>22</sup> El análisis de la economía capitalista y su desarrollo podía ser considerado como un elemento subsidiario de esta teoría global de la historia humana. De este modo, “el énfasis puesto sobre las condiciones económicas”, señalaría Karl Kautsky, era “un corolario necesario de la concepción materialista de la historia”.<sup>23</sup> En palabras de Gueorgui Plejánov, lejos de ser su *crítica absoluta*, lo de Marx fue una “contribución a la economía política”, que no era “otra cosa que una parte integrante de la doctrina denominada materialismo histórico”,<sup>24</sup> la cual superaba finalmente el “fetichismo de los economistas”.<sup>25</sup>

Desde la óptica marxista de la II Internacional, entonces, el movimiento obrero organizado estaba tomando su destino político en sus propias manos, a tal punto que en 1914 se declaraba la guerra a sí mismo. Aquellos que apelaron a la “traición” de los oportunistas socialdemócratas para explicar esta paradójica carnicería, no dejaron de reproducir los mismos presupuestos: Marx le habría prestado “servicios imperecederos” a la “economía política teórica”,<sup>26</sup> a partir de la “enorme conquista del pensamiento científico” que significaba el materialismo histórico (fundado, a su vez,

---

<sup>21</sup> Cabe aclarar, desde ya, que no estamos diciendo que Marx no haya caído en esta mistificación del proceder científico; de hecho, este artículo pretende constituirse en una evidencia sistemática en este sentido.

<sup>22</sup> Kautsky, K.: *Les trois sources du marxisme. L'oeuvre historique de Marx*, París, Spartacus-Cahiers mensuels, 1969, pp. 5-39.

<sup>23</sup> Kautsky, K.: *Orígenes y fundamentos del cristianismo*, Buenos Aires, El Cid editor, 1974, p. 8.

<sup>24</sup> Plejanov, G.: *Obras escogidas*, Tomo I, Buenos Aires, Editorial Quetzal, 1964, p. 410.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 622.

<sup>26</sup> Luxemburgo, R.: *La acumulación del capital. Estudios sobre la interpretación económica del imperialismo*, Madrid, Cenit, 1933, p. 5.

en la filosofía del materialismo dialéctico).<sup>27</sup> El problema, entonces, no eran las armas teóricas, sino la forma de usarlas: las tácticas y estrategias en el terreno de la lucha de clases. El verdadero obstáculo para la construcción del socialismo lo constitúan los capitalistas, los terratenientes y los traidores de clase.

Es inevitable reparar aquí en la matriz engelsiana subyacente tanto en los referentes marxistas de la II Internacional como en las figuras dominantes de la naciente *Komintern*. En primer lugar, la síntesis de Engels avaló la pretensión de universalidad de la teoría marxista, desde la dialéctica de la naturaleza hasta la dialéctica del capital, pasando por la dialéctica de la historia. En segundo lugar, su formalización *lógico-histórica* de *El capital*, borró del mapa las determinaciones de la primera sección del Tomo I, referidas precisamente a la investigación del valor como nuestra relación social. Desde esta interpretación, en toda esta primera sección Marx se estaría refiriendo a las determinaciones de un estadio histórico superado: el ficticio “modo de producción mercantil simple”.<sup>28</sup> El problema del trabajo enajenado quedaba atrás, incluso cronológicamente; el centro de la escena lo ocupaba el dominio de la clase capitalista y su opresión sobre la clase obrera. Por último, los términos de “*autonomía relativa*” y “determinación económica en *última instancia*”, incrustados por Engels en la metáfora arquitectónica de base y superestructura,<sup>29</sup> desfiguraron completamente el sentido mismo de la determinación y habilitaron cada vez más los análisis politicistas.<sup>30</sup> Lenin lograría la síntesis más plena de esta matriz: si la ley del valor fue “quebrantada” en la “fase superior del capitalismo”,<sup>31</sup> los nexos entre la forma-Estado y los descubrimientos de Marx expuestos en la primera sección de *El capital*, podían ser completamente ignorados. El Estado, como forma transhistórica, podía ser concebido ahora, y sin lugar a dudas, como una “herramienta” de la clase dominante.<sup>32</sup> Como un instrumento externo, podía ser tomado en sus manos por la clase obrera para “construir” el socialismo. Un Estado socialista era posible: la doctrina del materialismo histórico había nacido justamente para fundamentarlo.

<sup>27</sup> Lenin, V.: *The three sources and three component parts of Marxism*, Vol. 1, Foreign Languages Press, 1977; *Materialismo y empiriocriticismo*, Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos, 1948, p. 371.

<sup>28</sup> Engels, F.: “La Contribución a la crítica de la economía política de Karl Marx”, en Marx, K.: *Contribución a la crítica de la economía política*, Buenos Aires, siglo xxi editores, 2016; Arthur, C.: “Against the Logical-Historical Method: Dialectical Derivation versus Linear Logic”, en Moseley, F. y Campbell, M.: *New Investigations on Marx’s Method*, Nueva Jersey, Humanities Press, 1997; Robles Báez, M.: “La influencia del método lógico-histórico de Engels en las interpretaciones sobre el objeto de la sección primera de *El capital* de Marx: crítica y propuesta”, en *Economía: Teoría y Práctica*, N. 11, 1999.

<sup>29</sup> Engels, F.: “De Engels a Konrad Schmidt, 5 de agosto de 1890”, “De Engels a J. Bloch, 21 de septiembre de 1890” y “De Engels a Konrad Schmidt, 27 de octubre de 1890”, en Marx, K. y Engels, F.: *Correspondencia*, Buenos Aires, Cartago, 1973; Rochabrun, G., “Base y superestructura en el ‘Prefacio’ y en *El capital*”, en *Batallas por la teoría. En torno a Marx y el Perú*, Lima, IEP, 2007, p. 126.

<sup>30</sup> Carr, E.: *1917. Antes y después (La revolución rusa)*, Madrid, Sarpe, 1985.

<sup>31</sup> Lenin, V.I.: *Obras Completas: Vol. XXIII*, Buenos Aires, Cartago, 1970, p. 325.

<sup>32</sup> Lenin, V.I.: *El Estado y la revolución*, Buenos Aires, Anteo, 1975.

## b) El hundimiento de la metáfora

Con la consolidación de la III Internacional y el ascenso del estalinismo, la codificación marxista-leninista del materialismo histórico logró invertir completamente las determinaciones de la conciencia, al caracterizar el corazón de su propia experiencia histórica —la URSS— como “socialismo realizado”. Ahora, la combinación entre capitalismo monopolista de Estado y la dictadura del proletariado convertía al valor, la mercancía y el dinero en puras “formalidades”, meras “unidades de cálculo” sometidas a la conciencia y voluntad libres de la clase obrera soviética.<sup>33</sup> Por esta vía, quienes como Isaak Rubin,<sup>34</sup> Gyorgy Lukács<sup>35</sup> y Yevaguenis Pashukanis<sup>36</sup> pretendieron revitalizar la pregunta por la enajenación de la conciencia en la mercancía fueron acusados de idealistas reaccionarios o directamente perseguidos y fusilados. Esto es, la unidad del asalto al Estado zarista y la centralización del capital en manos de la clase obrera soviética enterró la problemática del fetichismo de la mercancía, y con ella a todo aquel que se enfrentara a la determinación objetiva de su propia subjetividad. Con la eliminación de los terratenientes y la clase capitalista, ahora debían sublimarse las evidencias empíricas de todas las formas del capital: sus expresiones jurídicas como la propiedad personal y pública, la ciudadanía, el Partido, el Estado, la Constitución Nacional; sus expresiones ideológicas como los valores de la libertad y la igualdad y, sobre todo, por supuesto, su contenido económico: la circulación generalizada de mercancías, el dinero y el trabajo asalariado, y, por tanto, la explotación más descarnada y la represión de la clase obrera sobre sí misma.<sup>37</sup>

Ante los horrores de la experiencia soviética, tan sólo algunos “marxistas occidentales” pudieron darse el lujo de volver a prestar atención al problema del trabajo enajenado.<sup>38</sup> Pero no para lograr explicar el *rumbo necesario* de la primera

<sup>33</sup> Bujarin, N.: *Teoría económica del período de transición*, Córdoba, Pasado y Presente, 1972, pp. 23 y 55; Preobrazhenski, E.: *La nueva economía*, Barcelona, Ariel, 1970, pp. 130 y 190; Academia de Ciencias de la URSS: *Manual de Economía Política*, Buenos Aires, Editorial Fundamentos, 1962; Stalin, J.: *Acerca del marxismo en la lingüística*, Montevideo, Instituto Cultural Uruguayo-Soviético, 1950.

<sup>34</sup> Rubin, I.: *Ensayos sobre la teoría del valor de Marx*, Buenos Aires, Marat, 2022.

<sup>35</sup> Lukács, G.: *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, Buenos Aires, Ediciones RyR, 2013.

<sup>36</sup> Pashukanis, E.: *Teoría general del derecho y marxismo*, Barcelona, Labor, 1976.

<sup>37</sup> Iñigo Carrera, J.: *op. cit.*, pp. 125-136.

<sup>38</sup> Las explicaciones más destacadas sobre las causas históricas que hicieron posible el surgimiento del marxismo occidental no pudieron eludir la seductora apelación al politicismo abstracto del marxismo tradicional (Jay, M.: *Marxism and Totality: the adventures of a concept from Lukács to Habermas*, Berkeley, University of California Press, 1984; Anderson, P.: *op. cit.*, pp. 70-86). Según Perry Anderson, esta tendencia surgió durante el período de entreguerras (1918-1939), cuando un sector de intelectuales marxistas de la *Mitteleuropa*, inmerso en un clima de derrotas políticas —el fracaso de la revolución mundial, el ascenso del estalinismo y el fascismo—, propuso una revisión total de la herencia marxista para fundar una nueva política revolucionaria liberada de los diversos “reduccionismos” de la II y III Internacional. Según el historiador inglés, los marxistas occidentales nunca superaron el clima de la derrota. Es más: la derrota se transformó en el presupuesto no explicitado de todas sus producciones. Por estos motivos, se generó un tipo de producción intelectual encerrada en el ámbito universitario, totalmente desvinculada de las masas y del movimiento concreto de la lucha de clases. Los

experiencia histórica de una dictadura obrera por su enajenación en el capital, sino para condenarla y extremar aún más la naturalización de la conciencia libre<sup>39</sup> —o bien, en los casos más pesimistas, para poner en duda la posibilidad misma del socialismo como superación de la enajenación.<sup>40</sup> Así como la III Internacional había acusado de “deterministas/economicistas” a sus predecesores socialdemócratas, los marxistas occidentales necesitaron hacer lo suyo con la ortodoxia estalinista. El problema todavía no residía en el materialismo histórico en cuanto tal —aunque debía ser aderezado con viejas y nuevas hierbas filosóficas—, sino en su confusión con las ciencias de la naturaleza. *Se quebraba así la matriz engelsiana.*<sup>41</sup> El marxismo debía superar la “reificación” del “positivismo burgués”, recuperando el nexo de Marx con Hegel, profundizando así en el problema metodológico. Irónicamente, la rehegelianización del materialismo histórico terminó por rechazar la “totalidad inmanente” de sujeto y objeto, esto es, del ser humano con la naturaleza.<sup>42</sup> La imagen arquitectónica que

---

dilemas filosóficos —con especial énfasis en el fenómeno de la alienación y la problemática metodológica— y las cuestiones estéticas y culturales reemplazaron la discusión acerca de los problemas estratégicos para la toma del poder. Así, para Anderson, todos estos nuevos marxistas terminaron reemplazando el socialismo científico de Marx por un *socialismo melancólico*, y al pensador marxista —que escribía en las trincheras de la lucha de clases— por las *almas bellas* que concebían la tarea intelectual como una mera crítica de la cultura (*ibíd.*, pp. 118-131).

No obstante, el llamado andersoniano a un “retorno” al marxismo clásico, esa tradición intelectual que pensaba la “situación concreta” y que, por tanto, estaba especialmente dispuesta a integrar el análisis económico como momento primario en sus desarrollos, no pudo evitar la recaída en la misma inversión que denunciaba. Para criticar a los marxistas occidentales, no apeló siquiera a los desarrollos del marxismo clásico que se figuraba, sino únicamente a los mismos principios de la tradición que pretendía superar. Anderson no se propuso en ningún momento explicar el marxismo occidental desde las determinaciones de la base económica, sino que se dispuso a enumerar toda una serie de fenómenos superestructurales como “causas” tautológicas de un fenómeno superestructural. En esencia, la derrota política explicaba la derrota ideológica, la cual a su vez explicaba las nuevas derrotas políticas. En otras palabras, Andersón procedió en los mismos términos en que definió al marxismo occidental, esto es, de manera contraria al marxismo clásico que él creyó encontrar: en lugar de explicar la conciencia a partir del ser social, pretendió explicar el ser social a partir de la conciencia. Para indagar sobre las bases técnicas del capital que permitieron esta inversión ideológica, tanto como la de la II y III Internacional, ver: Iñigo Carrera, J.: *op. cit.*, caps. 1 y 2.

<sup>39</sup> Korsch, K.: *Marxismo e filosofía*, Río do Janeiro, Editora UFRJ, 2008, pp. 156-157; Goldmann, L.: *Lukács y Heidegger: hacia una filosofía nueva*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977, pp. 76-79; Marcuse, H.: *Eros y civilización*, Madrid, Altaya, 1983, pp. 126-127; Sartre, J. P.: *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1963, p. 155 y Bloch, E.: *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1983, p. 509.

<sup>40</sup> Adorno, T. y Horkheimer, M.: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1998; Adorno, T.: *Dialéctica Negativa*, Madrid, Taurus, 1975, pp. 374-376; *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Taurus, 2001, p. 179; Marcuse, H.: *op. cit.*, p. 48.

<sup>41</sup> Frente al infantilismo del marxismo occidental de querer ver en Engels al Judas de esta historia, cabe aclarar que el rechazo de la pretensión de universalidad absoluta del método dialéctico en Marx es únicamente posible si se censura su lectura (Piedra Arencibia, R.: “Dos vidas, un pensamiento. Acerca de la relación Marx-Engels”, en Martínez, O. (coord.): *Friedrich Engels. Dialéctica, naturaleza y crítica de la economía política*, Lima, Editorial Ande, 2020, pp. 23-58). Muy por el contrario, podemos decir que Engels más bien suavizó dicha pretensión, haciéndola digerible para la división y autonomización disciplinar del siglo XIX (que se profundizaría, como sabemos, en la siguiente centuria). El método de Marx y sus investigaciones, en lugar de dirigirse a la abolición de las disciplinas científicas, habrían sido según Engels un aporte para el desarrollo de las mismas (Engels, F.: *Anti-Dühring. La revolución de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, México, Grijalbo, 1968; Engels, F.: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Bogotá, Panamericana Editorial, 1996).

<sup>42</sup> Lukács, G.: *Para uma ontología do ser social*, Maceió, Colectivo Veredas, 2018, p. 227; Gramsci, A.: *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Madrid, Nueva Visión, 1980,

brindaba la metáfora de base-superestructura ya no sólo perdía el sentido de la determinación, sino que ahora se figuraba flotando en el aire, sin un suelo natural sobre el cual erigirse.

Y es en este terreno donde encontramos la segunda posición polémica respecto del nexo entre la CEP y el materialismo histórico. Frente a la reacción althusseriana ya mencionada, que condenaba la problemática “ideológica” de la enajenación —propia, al parecer, del marxismo hegeliano—,<sup>43</sup> y que diseccionaba analíticamente la metáfora básica para convertirla en un caleidoscopio spinoziano sobredeterminado,<sup>44</sup> aparecía el desafío interpretativo del marxismo cultural británico. En un intento lúcido de señalar la materialidad misma de las formas superestructurales, terminaron por rechazar la crítica inmanente de la economía política como una “trampa”,<sup>45</sup> o peor aún, como una secreción maligna que debía ser extirpada del seno del materialismo histórico.<sup>46</sup> En una suerte de espiral metaforológica, caracterizaron los términos figurativos de “base” y “superestructura” como una proyección anacrónica de las categorías propias de la sociedad capitalista sobre el resto de la historia humana.<sup>47</sup> Paradójicamente, tanto la defensa estructuralista como el rechazo culturalista de la metáfora básica, en una constante mutilación de lo que parecía ser ya un cadáver teórico, le abrían el juego en conjunto al Imperio de la Metáfora: el marxismo devendría en post-marxismo —o en posmodernismo a secas.<sup>48</sup> La *miseria de la teoría* se expresaba como nunca antes en la historia.

Sin embargo, en plena “crisis terminal”, después del crematorio de los textos de Marx —celebrado al son de la *différance*— resurgía de sus cenizas una vez más la crítica de la economía política.

---

pp. 41-42; Korsch, K.: *op. cit.*, pp. 59-61; Sartre, J. P.: *op. cit.*, p. 81; Goldmann, L.: *Para una sociología de la novela*, Madrid, Ayuso, 1975, p. 30; Adorno, T.: *op. cit.*, pp. 319-320; Marcuse, H.: *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Altaya, 1993, p. 36 y Horkheimer, M.: *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, p. 82.

<sup>43</sup> Althusser, L.: *La revolución....*, p. 59; “Guía para leer *El capital* (Prefacio a la edición francesa del libro I de *El capital*)”, en *Dialéktica. Revista de filosofía y teoría social*, Año I, N. 2, 1992; *Marx dentro de sus límites*, Madrid, Akal, 2003.

<sup>44</sup> Steinberg, R.: *El concepto althusseriano de sobredeterminación: un camino real en la problemática estructuralista*, Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, Instituto del Desarrollo Económico y Social [Tesis de Maestría], 2014.

<sup>45</sup> Thompson, E.: *Miseria de la teoría*, Barcelona, Crítica, 1981, pp. 99, 106, 250-251.

<sup>46</sup> Ibíd., p. 110; Sazbón, J.: “Dos caras del marxismo inglés. El intercambio Thompson-Anderson”, en *Punto de Vista*, N. 29, 1987, p. 18.

<sup>47</sup> Williams, R.: *Marxismo y literatura*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2009, pp. 103-114 y 191; Thompson, E.: *op. cit.*; “Las peculiaridades de lo inglés”, en *Historia Social*, N. 18, 1994, pp. 42, 51 y 52; *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, Crítica, 1984, p. 19; Cosic, N.: “Edward P. Thompson, Raymond Williams y la obsesión por la metáfora. Los caminos del materialismo cultural”, en *Inter Litteras*, N. 7 [en prensa].

<sup>48</sup> Caínzos López, M.: “Clase, acción y estructura: de E.P. Thompson al posmarxismo”, en *Zona Abierta*, N. 50, 1989, p. 169; Meiksins Wood, E.: *¿Una política sin clases? El post-marxismo y su legado*, Buenos Aires, Ediciones RyR, 2013; Cosic, N.: “¿E.P. Thompson althusseriano? Elementos para radicalizar la tesis Sewell en torno a las contradicciones entre teoría y práctica historiográfica en la obra del historiador británico”, en *Historia y grafía*, N. 60, 2023, pp. 221-264.

### c) Tercera y última posición: la problemática neodialéctica

Por supuesto, todos los rituales de las tribus posmodernas alrededor del fuego alimentado con los infinitos fragmentos del *corpus* marxista, no dejaron de estar absolutamente determinados —ni antes, ni después— por el propio desarrollo del capital. Ya en la década de 1970 se pusieron claramente de manifiesto las implicancias de la nueva división internacional del trabajo sobre la subjetividad política de la clase obrera mundial. Como señala JIC, sobre la base de la computarización del proceso de ajuste de la maquinaria y la robotización de la línea de montaje, el capital comenzó a acumularse “imponiendo una creciente fragmentación internacional de la clase obrera en base a la fragmentación de la subjetividad productiva con que requiere a la fuerza de trabajo”.<sup>49</sup> Esta nueva revolución técnica del capital se realizó, como todas sus transformaciones, a través de la lucha de clases. En este caso, bajo la forma de la derrota histórica de la clase obrera frente a la burguesía en el último tercio del siglo XX. Sobre esta nueva estructura técnica, el capital logró “expandir su escala de acumulación pasando por encima de las fronteras nacionales”.<sup>50</sup>

El impacto de esta revolución técnica en la URSS fue definitivo: su capital no pudo “desprender fragmentos de sí para ponerlos a valorizar en otros países sin chocar violentamente con la apariencia —necesaria para su valorización general— de ser la superación misma de la apropiación de plusvalía”.<sup>51</sup> La teoría marxista-leninista había agotado toda su potencia como portadora de la ideología del capital absolutamente centralizado en manos del Estado. Por su parte, en los ámbitos de acumulación de Europa Occidental, la tendencia a la reproducción relativamente universal de la fuerza de trabajo por medio del llamado “Estado de Bienestar” le abría el paso a la producción crecientemente diferenciada entre la subjetividad productiva degradada y la subjetividad expandida de sus respectivas poblaciones obreras.<sup>52</sup> Todos los intentos de reformulación teórica del materialismo histórico, entonces, demostraron también su impotencia para evitar la crisis, rindiéndose casi por completo —a regañadientes o con gusto— frente a la teoría posmoderna.

En síntesis, el posmodernismo junto con el neoliberalismo se complementaron en su oposición para expresar ideológicamente este doble movimiento inmanente del capital: la transnacionalización de la acumulación sobre la base de la diferenciación nacional e internacional de la reproducción de la fuerza de trabajo. Las nuevas teorías críticas post-marxistas ya no sólo demostraron desembozadamente *la impotencia de la teoría misma para reconocer sus propias determinaciones*, sino que además se regodearon en esa agonía de la producción del conocimiento científico sobre los

<sup>49</sup> Iñigo Carrera, J.: *op. cit.*, p. 228.

<sup>50</sup> *Ibíd.*, p. 114.

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 73.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p. 70.

fundamentos materiales de la sociedad. Desde esta óptica, la ciencia resultó ser un género literario más, condenable éticamente por su carácter represivo. La clase obrera fue caracterizada como una identidad autopercibida más, es decir, como la construcción discursiva de un personaje ficticio que debía ceder ahora su monopolio a las infinitas identidades posibles. Y la revolución socialista, en definitiva, demostraba tan sólo ser un relato más, con lo cual una dictadura obrera ya no tenía sentido: si el poder ya no tenía “centro”, tomar el Estado o escribir un poema eran lo mismo.

Pero por más desolador que parezca el panorama de los últimos cincuenta años, a pesar de las ilusiones del triunfo neoliberal del “fin de la historia”, de la esquizofrenia posmoderna de las “múltiples historias”, o de la esperanza teórica marxista de volver a los viejos buenos tiempos, el desarrollo de las potencias históricas del capital y, por tanto, el desarrollo de las potencias revolucionarias de la clase obrera, siguieron su rumbo determinado hacia delante. El carácter *histórico-universal* del capital es hoy más palpable que nunca; su potencia para desarrollar las fuerzas productivas, más todavía. El hecho de que se trata del *sujeto global enajenado de la producción y el consumo sociales* sólo puede ocultarse a costa de reproducir la forma teórica-disciplinar del conocimiento científico, que allí donde no se dedica a festejar su impotencia, ya no sabe a qué mito o leyenda apelar para sostener sus fronteras. La necesidad de “una única ciencia” no puede ser hoy más evidente.

Nuevamente, fue el desarrollo contemporáneo del proyecto de la CEP lo que volvió a poner sobre sus pies, una por una, a todas estas formas ideológicas. La explosión posmoderna de la totalidad en infinitos fragmentos no hizo más que revitalizar la investigación sobre la *unidad de las diferencias*. Nos referimos aquí específicamente a todos los nuevos estudios sobre la relación Marx-Hegel que se vienen desarrollando en las últimas décadas. Ya incipientemente en los años 1970 sobre la base de la obra madura de Adorno y una relectura de Rubin y Pashukanis, pero cada vez con mayor fuerza desde los inicios del nuevo milenio, corrientes tales como la *Neue Marx Lektüre*,<sup>53</sup> el *Marxismo Abierto*,<sup>54</sup> la *Nueva Dialéctica*<sup>55</sup> y la *Crítica Práctica*,<sup>56</sup> entre

---

<sup>53</sup> Backhaus, H.: “La dialéctica de la forma de valor”, en *Dialéctica*, Vol. 4, 1978; Reichelt, H.: “From the Frankfurt School to Value-Form Analysis”, en *Thesis Eleven*, Vol. 4, N. 1, 1982; Heinrich, M.: *Crítica de la economía política. Una introducción a El capital de Marx*, Madrid, Escolar y Mayo, 2008.

<sup>54</sup> Bonefeld, B., Gunn, R., y Psychopedis, K.: *Open Marxism. Vol. I: Dialectics and History*, London, Pluto Press, 1992; *Open Marxism. Vol. II: Theory and Practice*, London, Pluto Press, 1992; *Open Marxism. Vol. III: Emancipating Marx*, London, Pluto Press, 1995.

<sup>55</sup> Smith, T.: *The logic of Marx's capital. Replies to Hegelian Criticism*, New York, State University of New York Press, 1990; Robles Báez, M. (comp.): *Dialéctica y capital*, Buenos Aires, Ediciones RyR, 2014; Scatolini, D.: *La Nueva Dialéctica y la lógica del capital*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba [Tesis de Licenciatura], 2016, cap. 2; Arthur, C.: *The Spectre of Capital. Idea and Reality*, Boston, Brill, 2022.

<sup>56</sup> Iñigo Carrera, J.: *El conocimiento dialéctico. La regulación de la acción en su forma de reproducción de la propia necesidad por el pensamiento*, Buenos Aires, CICP, 1992; *El capital... op. cit.* y *Conocer el... op. cit.*; Starosta, G.: *Marx's Capital, Method and Revolutionary Subjectivity*, Boston,

otras,<sup>57</sup> fijaron su atención en el vínculo metodológico ya ineludible entre *El capital* y la *Ciencia de la lógica*, avanzando así en el reconocimiento de las determinaciones más simples del capital como sujeto enajenado de la vida social contemporánea y demostrando, con menor o mayor potencia en cada caso, el *autodesarrollo* de todas sus formas.<sup>58</sup> En particular, estas nuevas investigaciones sobre el método dialéctico permitieron finalmente exponer el problema esencial del llamado “método lógico-histórico” —asumido virtualmente por toda la teoría marxista—, al desmontar casi de forma definitiva la representación fetichista de la existencia histórica de un “modo de producción mercantil simple” y, por tanto, la existencia de la sustancia-valor en el precapitalismo.<sup>59</sup> En síntesis, toda esta nueva tendencia potenció aún más la comprensión de la *radical historicidad del capital*.

Ahora bien: es justamente en el seno de las discusiones de estas nuevas corrientes, en la apertura de toda una nueva problemática que podemos denominar “*neodialéctica*”, donde encontramos la última de las posiciones más distintivas frente al materialismo histórico. Al igual que en el caso del marxismo cultural británico, aquí también se puso en jaque las dificultades de la metáfora de base y superestructura como modelo para un análisis social transhistórico; pero de modo diametralmente opuesto a los planteos de autores como Thompson, Williams o Wood, en la problemática neodialéctica destaca el rechazo mismo del materialismo histórico como

Brill, 2015; Starosta, G., y Caligaris, G.: *Trabajo, valor y capital. De la crítica marxiana de la economía política al capitalismo contemporáneo*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes Editorial, 2017.

<sup>57</sup> Es importante destacar la figura del historiador canadiense Moishe Postone en este marco. Aunque el vínculo que establece entre la filosofía de Hegel y la crítica de la economía política de Marx no es tan sistemático como, por ejemplo, en los desarrollos de la Nueva Dialéctica, sí logra destacar el núcleo de la cuestión: que sólo a través de la lógica hegeliana, Marx pudo desarrollar la tesis de que el capital es el sujeto de la vida social moderna. Asimismo, la puesta en perspectiva de este nexo llevó a Postone a enfatizar en la importancia cardinal que ostenta el problema del método en la crítica marxiana de la economía política, al que lo caracterizó como una crítica que “es inmanente a su objeto social”, es decir, que “se fundamenta en el carácter contradictorio de la sociedad capitalista” (Postone, M.: *Tiempo, trabajo y dominación social*, Madrid, Marcial Pons, 2006, p. 203). En otras palabras, *la crítica del capital es una forma del capital*, una potencia creada por el despliegue de sus contradicciones internas. Por este motivo, Postone planteó que el sujeto revolucionario no se produce exteriormente al capital, sino dentro de él. No obstante, como señala el camarada Ángel Vivanco, la demostración de esta importante tesis acabó negando su punto de partida (Vivanco, A.: “De la inmanencia a la exterioridad: Moishe Postone y la superación revolucionaria del capitalismo”, En *Izquierdas*, N. 51, 2022, pp. 15-22).

<sup>58</sup> Si bien en parte del marxismo occidental, como ya señalamos, se recuperó la relación Marx-Hegel, la conexión entre *El capital* y la *Ciencia de la lógica* fue muy débilmente indagada. Quienes han valorado este vínculo, como Lukács y Marcuse (Lukács, G.: *Marx, ontología del ser social*, Madrid, Akal, 2007; *Historia y conciencia de clase...*; Marcuse, H.: *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1970; *Razón y revolución...*), nunca abordaron el problema con la sistematicidad y profundidad necesarias. Por ello, como ha observado Postone, los marxistas occidentales compartieron los mismos presupuestos que sus antagonistas del Este: la creencia de que la dominación social capitalista se estructura a partir de relaciones directas entre las clases (Postone, M.: *op. cit.*, p. 48). Este hegelianismo “a la carta” les impidió reconocer el núcleo central de los descubrimientos de Marx, esto es: que el capital es el *sujeto dominante* de la vida social en este modo de producción, y no una u otra clase.

<sup>59</sup> Arthur, Ch.: *op. cit.*; Robles Báez, M.: *op. cit.*; Smith, T.: *op. cit.*, 94; y Scatolini, D.: *op. cit.*

desfiguración fetichista de la CEP.<sup>60</sup> En general, a la vez que se observa la separación entre las formas económicas y las formas jurídico-políticas en el modo de producción capitalista de acuerdo a la “cosificación” de la forma-valor, se señala ambiguamente que en el precapitalismo ambas formas se encontraban en una especie de “unidad”,<sup>61</sup> o bien, en los planteos más extremos, que ni siquiera tiene sentido hablar de dichas formas, en tanto las relaciones sociales de producción se establecían directamente bajo vínculos de dependencia personal.<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> “[N]o hay en Marx invocación alguna [...] al materialismo histórico ni a otras categorías semejantes, que sólo sirven para concebir a la materialidad real y a la historia real como otras tantas abstracciones” (Iñigo Carrera, J: *El capital...*, p. 277). Ver particularmente: Gunn, R.: “Against Historical Materialism: Marxism as a First-order Discourse”, en Bonefeld, W., Gunn, R. y Psychopiedis, K.: *Open Marxism*, Vol. II..., pp. 40 y 41. Gunn critica metodológicamente el *Prólogo* por su naturaleza “causalista”, es decir, por poner a las determinaciones del metabolismo social humano “en orden ascendente”. Al contrario, una perspectiva “totalizadora” como la de él, reconocería a los diferentes estadios como “momentos distinguibles de la existencia social *per se*”, por lo que “lo último podría también venir primero”. Al criticar los modelos “género/especie”, Gunn busca dar con la inmanencia y por eso critica al causalismo, precisamente por separar a las instancias en sí como si no fueran la totalidad misma: el “modo de existencia de un término puede ser otro término, sin resto (*without reminder*)”. Así, rechaza los abordajes recortados sobre las sociedades precapitalistas que se detienen sobre “abstracciones etnológicas” como la religión, la familia, la magia, la economía y la producción en sí mismas sin verlas en su determinación históricamente específica, y por tanto escindiéndolas de su unidad. Sin embargo, la sociedad capitalista, de acuerdo a la “verdad de su falsedad” se presenta como “la primera sociedad sociológica en virtud del carácter fetichista de su objetividad. [...] Sólo la sociedad capitalista es la sociedad materialista-histórica” (*ídem*).

<sup>61</sup> Ver entre otros: Arthur, C.: “Towards a materialist theory of law”, en *Critique. Journal of Socialist Theory*, Vol. 7, Issue 1, 1977, pp. 31-46; Fausto, R.: *Lógica e Política*, Tomo II, São Paulo, Editora Brasileña, 1987, pp. 44, 55 y 58; Robles Báez, M.: “Marx and Postmodern Materialism: on the Subject of Capitalism”, Massachussets, University of Massachussets-Amherst, 1996, pp. 23-24; Bonefeld, W.: *La razón corrosiva. Una crítica al Estado y al capital*, Buenos Aires, Herramienta, 2013, pp. 191-197; Reuten, G.: “Karl Marx: his work and the major changes in its interpretations”, en Samuels, W., Biddle, J., Davis, J. (Eds.): *A companion to the History of Economic Thought*, Oxford, Blackwell, 2003; *The Unity of the Capitalist Economy and State. A Systematic-dialectical exposition of the Capitalist State*, Leiden-Boston, Brill, 2019, p. 304; Rochabrun, G.: *Batallas por la teoría. En torno a Marx y el Perú*, Lima, IEP, 2007, p. 150; “Política, Estado y sociedad en la experiencia histórica peruana”, en Cavero, O.: *El poder de las preguntas. Ensayos desde Marx sobre el Perú y el mundo contemporáneo*, Lima, ACUCH Fondo Editorial, 2019, pp. 315-316.

<sup>62</sup> Si bien en la obra de JIC y de los demás exponentes de la Crítica Práctica, como veremos, se puede deducir el rechazo de la existencia de la relación de base y superestructura para el precapitalismo, no encontramos ninguna explicitación textual. Sólo podemos referir a sus exposiciones orales:

“[En el precapitalismo] hay una forma de organizarse el proceso de producción social, donde yo me pregunto si tiene sentido hablar de relaciones jurídicas. Y ahí yo voy a problematizar todavía más respecto de la especificidad de las clases y ahora voy a avanzar en la especificidad de la relación económica y la relación jurídica. Es claro que entre los individuos que no tienen vínculos de dependencia personal hay una relación indirecta que uno puede separar y llamar “relación económica”; y hay una forma de esa relación indirecta que uno puede separar analíticamente y llamarla “relación jurídica”. En esta forma de organizar la producción social, en primer lugar, no hay relación indirecta: son todas relaciones directas entre las personas, que giran en torno a la organización del proceso de vida social. Lo mismo que la relación económica y la relación jurídica en su unidad es la forma en que se organiza ese proceso de vida social, acá estas relaciones de dependencia personal son la forma en que se organiza el proceso de vida social” (Iñigo Carrera, J.: “El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia”, *Seminario en CISOH*, Clase 7, Chile, 2017, 44:25-48:20, Disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=3mXMeZVHjk&ab\\_channel=cisohredes](https://www.youtube.com/watch?v=3mXMeZVHjk&ab_channel=cisohredes)).

Lo que subyace en general a este rechazo del materialismo histórico en los últimos avances de la CEP es *la concepción de que el trabajo enajenado es una especificidad del modo de producción capitalista*. Como intentaremos demostrar a partir de aquí, esta concepción, ya presente en Marx, reproduce una vez más el fetichismo de la mercancía. Entendemos que sólo mediante la crítica de esta representación es posible reproducir la unidad inmanente de todos los aspectos originales de la CEP —método dialéctico, dialéctica de la naturaleza y materialismo histórico— en una forma superior que libere definitivamente todas sus potencias. Para ello, en primer lugar, debemos reponer los últimos descubrimientos de la CEP respecto del fenómeno mismo del fetichismo de la mercancía.

## **2. Los límites absolutos de la problemática neodialéctica**

### **a) Los aportes de la Crítica Práctica**

Como señala Alejandro Fitzsimons,<sup>63</sup> estos últimos desarrollos de la CEP influidos por la relectura de Rubin, repararon en el carácter *objetivo* de la mercancía como relación social, esto es, reconocieron que el fetichismo mercantil no es un mero problema de abstracta conciencia, una mera “ilusión” o “engaño” de los individuos que actúan “como si” las mercancías fueran portadoras de su propia relación social. Tal como Marx en su obra madura, al reconocer al capital como sujeto, superaron la abstracción infantil de suponer que se trata de una imposición ideológica de la clase capitalista. Esto constituye, sin dudas, un avance sustancial respecto de los viejos estudios marxistas occidentales sobre el fenómeno de la enajenación. Sin embargo, como también señala Fitzsimons, estos mismos desarrollos, por operar con la *representación lógica*, precisan abstraer de dicha relación social a la conciencia misma de los productores de mercancías, volviendo a naturalizar la conciencia libre y borrando del mapa el hecho de que dicha conciencia libre es la forma concreta de la conciencia enajenada en la mercancía. Es así como terminan por considerar a la relación entre conciencia y mercancía como una *relación causal*<sup>64</sup> o, cuanto mucho, de *acción recíproca*, con lo cual terminan abstrayendo ambas formas y conectándolas exteriormente.

Como ha descubierto JIC de modo original, la forma *lógico-teórica*<sup>65</sup> de la conciencia —sea ésta formal o dialéctica— es ella misma *una forma histórica del*

<sup>63</sup> Fitzsimons, A: “¿Qué es el “fetichismo de la mercancía”? Un análisis textual de la sección cuarta del capítulo primero de *El capital* de Marx”, en *Revista de Economía Crítica*, N. 21, 2016, pp. 43-58.

<sup>64</sup> *Ibíd.*, p. 23

<sup>65</sup> Para una síntesis de las determinaciones de esta forma, ver: Iñigo Carrera, J.: *Conocer el capital hoy...*, pp. XIII-XXIII; Cosic, N. y Vivanco, Á.: “La obra de Karl Marx como base para la superación de la lógica dialéctica. Apuntes críticos sobre las bases metodológicas del CICP”, en *Síntesis*, N.1, 2025, pp. 45-46 y 50.

conocimiento científico determinada específicamente por la producción de valor.<sup>66</sup> Es esta misma forma particular del valor, como modalidad general de organizar la producción de plusvalor relativo, la que demostró llegar a sus límites entre fines del siglo XX y principios del XXI. Este descubrimiento de la historicidad de la lógica y la teoría, como formas apologéticas del capital, constituye a la Crítica Práctica como el momento contemporáneo más desarrollado de la CEP en el marco de la “problemática neodialéctica”, ya que demuestra en detalle los límites de la forma teórica de la ciencia para la organización de la acción política revolucionaria, y que dichos límites sólo pueden ser superados por el desarrollo del método dialéctico; o a la inversa: que el método dialéctico debe abandonar la piel muerta de la forma-teoría.

Lejos de seguir intentando desarrollar nuevas “teorías críticas” frente a los límites actuales del conocimiento científico,<sup>67</sup> de lo que se trata es de desarrollar *la crítica de la teoría en cuanto tal*, para seguir desplegando las potencias del conocimiento objetivo. La forma lógico-teórica, en definitiva, ya ha demostrado toda su incapacidad para seguir desarrollando la CEP; tal como señala JIC:

---

<sup>66</sup> Iñigo Carrera, J.: *El capital...*, cap. 7; “El método: de los ‘Grundrisse’ a ‘El capital’”, Documento de investigación del CICP, 2013.

<sup>67</sup> Los últimos “giros materialistas” en la teoría crítica y las perspectivas globales en la disciplina histórica apuntan a captar la multiplicidad de determinaciones en juego a la hora de enfrentarse al metabolismo social humano. Así, autores como Roy Bhaskar, John Bellamy Foster o Kohei Saito reparan en la necesidad de volver a observar aquello que para Marx y Engels ya era evidente, esto es: la continuidad sustancial de la naturaleza en la humanidad. Del mismo modo, en el terreno de la *Global History* se exige descentralizar el eje nacional como objeto de las ciencias sociales para reconocerlo en su unidad mundial, o como dice Sven Beckert, aprehenderlo como “unidad de lo diverso”. Más aún, ciertas voces dentro de esta perspectiva –muchos referentes de la llamada “gran historia” o “historia profunda”– reclaman el estudio de la humanidad en su desarrollo histórico total y como punto de llegada de la historia del universo. No obstante, como argumentaremos, todas las potencias de estas nuevas perspectivas –junto a los últimos desarrollos de la CEP– se estrellan siempre frente a los límites de su propia forma, esto es, de su carácter lógico-teórico: en tanto se representan tautológicamente a cada determinación como una simple afirmación, la *sustancialidad*, o lo que es lo mismo, la *unidad concreta de las determinaciones*, queda invertida como la sobredeterminación extrínseca y, finalmente, aleatoria.

Como señala Nahuel Martín, siguiendo a Bhaskar, la nueva teoría crítica no debe buscar “una ‘contradicción única’ del capitalismo”, sino que a través del concepto de “sistema abierto” tan sólo puede orientarnos en “la pluralidad de mecanismos relacionados (biológicos, ambientales, propiamente sociales, subjetivos, etc.) que codeterminan los fenómenos de la sociedad”. Del mismo modo, Sebastian Conrad revela que la historia global también carece de unidad; es más bien una “suma diversa” en donde “no todo está enlazado y conectado con todo”: “las estructuras [globales] enmarcan situaciones específicas y hacen improbables ciertos cambios; no determinan la agencia humana”. En síntesis, como también veremos, por más “giros globales” y “materialistas” que llegue a dar la teoría crítica para captar la inmanencia de lo real, la exterioridad de sus análisis es congénita (Martín, F.: *Ilustración sensible. Hacia un giro materialista en la teoría crítica*, Buenos Aires, Ediciones IPS, 2023, p. 244; Conrad, S.: *Historia global. Una nueva visión para el mundo actual*, Barcelona, Crítica, 2017, pp. 12, 22 y 289; Beckert, S.: *El imperio del algodón. Una historia global*, Barcelona, Crítica, 2000, p. 21; Foster, J.: *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*, Madrid, El viejo Topo, 2000; Christian, D.: *Maps of Time: An Introduction to Big History*, Berkeley, University of California Press, 2004; Fernandez-Armesto, F.: *The World: A Brief History*, New York, Pearson Prentice Hall Press, 2007. Bhaskar, R.: *A Realist Theory of Science*, New York and Oxford, Routledge, 2008; Saito, K.: *La naturaleza contra el capital. El ecosocialismo de Karl Marx*, Buenos Aires, Ediciones IPS, 2023).

eso de que su conciencia libre es la forma en que se realiza su conciencia enajenada se le presenta al productor de mercancías como algo lógicamente absurdo. La conciencia libre es la conciencia libre y la conciencia enajenada es la conciencia enajenada. A lo sumo, si se plantea usar una *lógica dialéctica* materialista, puede concebir a estas dos conciencias como los dos polos que se afirman de manera excluyente uno respecto del otro, en una relación irreductible de antagonismo mutuo. Pero, así como en este caso puede concebirse a la conciencia concreta del productor como la lucha entre su conciencia libre y su conciencia enajenada, la conciencia libre sigue siendo concebida como algo exterior a la conciencia enajenada y viceversa. Otra vez, resulta lógicamente inconcebible que la conciencia libre sea la forma concreta de existir la conciencia enajenada.<sup>68</sup>

Sólo comprendiendo esta exigencia de la superación de la lógica, incluso en su forma de “lógica dialéctica materialista”, es posible comenzar a entender los incommensurables avances de la Crítica Práctica *más allá de Marx*, no sólo en lo que respecta a las determinaciones del capital,<sup>69</sup> sino en la recuperación misma de la inmanencia de su proyecto original, esto es: en la asimilación del capital como devenir de la historia natural. La conciencia humana es un resultado de dicha historia: es el devenir del conocimiento meramente animal en *un conocimiento que se sabe conocimiento*.<sup>70</sup> El conocimiento mismo no es nada ajeno a la materia viva: es la forma en que todo sujeto vivo desencadena un gasto limitado de su energía física para reconocer las potencialidades de su entorno respecto de sus propias potencias; en otras palabras: es *la acción de organizar su acción* de apropiarse efectivamente del medio. Por supuesto, en tanto el conocimiento está portado en el propio cuerpo, allí donde las potencias del medio lo desbordan, los seres vivos no tienen otra forma de avanzar en dicho conocimiento que no sea transformando su propio cuerpo, esto es, *evolucionando*. Pero el ser humano, producto de esta evolución, constituye el *afirmarse mediante la propia negación* de esta forma en que se desarrollan las potencias de la materia viva: ya no meramente muta su cuerpo para avanzar en la apropiación del medio, sino que *transforma el medio en un medio para sí*, produciendo y operando *medios de producción*; en una palabra: *trabajando*.

Tal como lo descubrió Marx, es el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo lo que explica la existencia de la conciencia y sus diferentes formas. En términos de JIC:

El desarrollo de la capacidad humana para transformar el medio en un medio para sí toma forma en la creciente separación instrumental, espacial, temporal y personal entre la acción que abre un ciclo de metabolismo y el resultado que lo cierra reproduciendo al

<sup>68</sup> Iñigo Carrera, J.: *Conocer el capital hoy...*, p. 155.

<sup>69</sup> Iñigo Carrera, J.: *La renta de la tierra. Formas, fuentes y apropiación*, Buenos Aires, Ediciones Imago Mundi, 2017; *La formación económica de la sociedad argentina, volumen II. De la acumulación originaria al desarrollo de su especificidad hasta 1930*, Santiago de Chile, Ariadna Ediciones, 2022; *El capital...; Conocer el capital hoy...; El conocimiento dialéctico...*

<sup>70</sup> Iñigo Carrera, J.: *Conocer el capital hoy...*, pp. 36, 144.

sujeto humano. Llega así un punto en que el conocimiento de la propia potencialidad respecto de la potencialidad del medio sólo puede realizarse como un proceso que se conoce a sí mismo en su propia potencialidad. Esto es, como un proceso de conocimiento que se reconoce a sí mismo como tal, como un proceso cuyo sujeto se sabe a sí mismo un individuo que está conociendo. El proceso de gasto productivo de una porción del cuerpo para organizar el trabajo que abre el metabolismo humano toma así una forma que le es genéricamente propia: *el conocer consciente, o sea, la conciencia*. De modo que el sujeto humano desencadena el gasto productivo pleno de su cuerpo porque sabe conscientemente el fin de esta acción, esto es, como ejercicio de su voluntad consciente. A partir de este desarrollo, el trabajo humano se determina como una *acción consciente y voluntaria*.<sup>71</sup>

En síntesis, la conciencia es una forma sumamente desarrollada de la materia viva, pero por ello mismo no deja de ser la acción de organizar la propia acción de apropiarse del medio; en este caso: *el trabajo de organizar el trabajo, esto es, la propia relación de producción*. La forma histórica hasta ahora más compleja que ha tomado la conciencia es sin dudas el conocimiento científico, estructurado hasta hoy de forma casi universal como conocimiento teórico. La teoría científica, sustentada sobre la lógica, es una forma enajenada de conocimiento, determinada por la relación social de producción capitalista. Es la forma en que el capital, mediante sus personificaciones, avanza en el conocimiento objetivo de las fuerzas naturales para objetivarlo en el sistema de la maquinaria, y es la forma en que progresá sobre el reconocimiento objetivo de las determinaciones del propio metabolismo social, para regular y potenciar la producción de plusvalor relativo. Como ha descubierto JIC —nuevamente, más allá de Marx—, son ciertos órganos específicos de la clase obrera los que hoy despliegan y ejecutan este conocimiento,<sup>72</sup> y son ellos mismos los destinados materialmente a desarrollar formas superiores de conciencia.

Ahora bien: este nuevo “retorno” de la Crítica Práctica a la inmanencia del proyecto original de la CEP contrasta de forma tajante con su rechazo del materialismo histórico,<sup>73</sup> en sintonía con las demás corrientes neodialécticas. Esto se pone claramente de manifiesto en su utilización técnica específica de los términos de *base* y *superestructura* únicamente para la sociedad capitalista,<sup>74</sup> y, como veremos, en la caracterización del trabajo enajenado como un fenómeno exclusivo de esta sociedad. En algún punto, esta reserva de los términos de la metáfora marxiana junto con la consideración del trabajo enajenado como especificidad del modo de producción capitalista, ilumina al mismo tiempo una ambigüedad central en los desarrollos de Marx: si la enajenación del trabajo es un fenómeno propiamente capitalista, ¿qué

---

<sup>71</sup> Iñigo Carrera, J.: *op. cit.*, p. 36, énfasis propios.

<sup>72</sup> Iñigo Carrera, J.: *El capital...*, pp. 9-49.

<sup>73</sup> Ver nota al pie nº60.

<sup>74</sup> Ver nota al pie nº62.

sentido tiene hablar de una superestructura jurídico-política e ideológica para los modos de producción precapitalistas, si allí el trabajo se organizaba de forma directa? Sin embargo, el problema de Marx refleja, a su vez, la propia ambigüedad de la Crítica Práctica para enfrentarse al desarrollo histórico precapitalista. Como veremos en detalle, todo el problema —lo que caracteriza, en definitiva, el núcleo de la problemática neodialéctica— se condensa en la forma misma en que se está reconociendo la contradicción en la relación entre trabajo y conciencia, y, más particularmente, entre producción e ideología.

Como proponemos demostrar de aquí en más —como si fuese el *summum* de la paradoja—, captar el carácter contradictorio de esta relación (y de cualquier otra relación) no implica que se haya superado el análisis y la síntesis *lógica*.<sup>75</sup> Este es el caso específico de la lógica dialéctica hegeliana, que permite, por su propia forma singular, asumir la contradicción —esto es, superar la lógica formal e incluso cualquier lógica de opuestos— al mismo tiempo que reproducir el principio de identidad y, con él, la *forma conceptual*. Cabe destacar que Hegel logró efectivamente identificar sujeto y objeto de conocimiento, *pero solo al precio de representar su objeto mismo como pura idealidad*. Es por ello que, inevitablemente, la externalidad volvió a ocupar su lugar en sus “lógicas de hecho”: aquí la Naturaleza aparece desprovista de automovimiento ella misma, como lo opuesto a la Idea, y el Espíritu, por su parte, se presenta como *negación de la negación*, lo que deriva en el cierre inevitablemente tautológico de su *System der Wissenschaft*. De esta forma, *la inmanencia logra ser representada, pero no reproducida*: la Idea sigue siendo la Idea, y la Naturaleza, la Naturaleza. Que la Naturaleza sea concebida como la “manifestación” de la Idea no es más que una solución filosófica —y por tanto, ideológica— que no hace más que reeditar, en la práctica, la postulación clásica de la irreductibilidad entre pensamiento y cuerpo, entre conciencia y materia.<sup>76</sup> Y es esta misma irreductibilidad, como argumentaremos, la que se reproduce en *El capital* de Marx, lo cual se pone de manifiesto especialmente allí donde se *representa* la relación inmanente entre conciencia y mercancía, entre pensamiento y “cosa”. Siguiendo los señalamientos de Cosic y Vivanco en otro artículo del presente número, ello se explica justamente porque *Marx nunca logró reconocer la incompatibilidad entre la forma teórica de la ciencia y el desarrollo del conocimiento dialéctico*. Dicha impotencia debe explicarse, indefectiblemente, por la necesidad histórica específica del capital en el momento en que Marx realizó sus investigaciones.<sup>77</sup> Pero lo que resulta claro es que el

---

<sup>75</sup> Cosic, N. y Vivanco, A.: *op. cit.*

<sup>76</sup> Hegel, G.: *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2013, pp. 1054-1055; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid, Alianza, 2005, pp. 299, 305-306.

<sup>77</sup> GCEP, *op. cit.*, pp. 162-163.

descubrimiento de dicha incompatibilidad le pertenece originalmente a JIC y su Centro de Investigación como Crítica Práctica (CICP).<sup>78</sup>

Esta última observación abre una nueva problemática, y es que el hecho de que los camaradas del CICP no logren asumir esta exclusividad del descubrimiento, ya constituye, por sí mismo, un síntoma de las ambigüedades de su propio desarrollo. En el próximo apartado intentaremos demostrar dichas ambigüedades, al examinar nuevamente la forma en que JIC avanza a partir de los descubrimientos de Marx en torno a las determinaciones más simples de la conciencia del productor de mercancías, señalando el punto en el que logra superar los límites de Marx *a la vez que replica varias de sus representaciones*. Descontadas sus *potencias* —ya referidas anteriormente— comencemos por señalar los respectivos *límites* del análisis y la síntesis de Marx y JIC en torno a la conciencia fetichista *en general*.

### **b) Una analogía neblinosa: la representación del fetichismo religioso en Marx y Juan Iñigo Carrera**

El problema se presenta inmediatamente en el cuarto acápite del primer capítulo de *El capital*, en cuanto uno repara en las analogías que introduce Marx para dar cuenta del fetichismo de la mercancía: la de la visión humana y la de “las neblinosas comarcas del mundo religioso”.<sup>79</sup> Nos interesa particularmente detenernos en esta última, ya que en lo inmediato nos refiere a una forma social —la religión— que es fundamental comprender a cabalidad si es que el análisis se dirige especialmente al estudio de las formas precapitalistas, lo que atañe, por supuesto, a la discusión sobre el estatuto del materialismo histórico en la obra de Marx y en el desarrollo actual de la ciencia a partir de sus investigaciones.

Sabemos que una analogía se establece siempre entre dos objetos diferentes que, sin embargo, guardan alguna similitud que intenta destacarse para dar cuenta de determinado fenómeno. Por ello mismo, una vez descubiertas las determinaciones de la enajenación mercantil, con ayuda de la analogía, hay que contestar la siguiente pregunta: ¿en qué consiste exactamente la *diferencia* entre el fetichismo de “las comarcas del mundo religioso” y el fetichismo de la mercancía? Marx nos dice:

En éste [en el fetichismo religioso] *los productos de la mente humana* parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con *los productos de la mano humana*.<sup>80</sup>

En los anteriores apartados, siguiendo los desarrollos de JIC, referimos brevemente a la reproducción de las determinaciones más simples de la actividad productora de mercancías, y ya pudimos ver que allí no existe ninguna externalidad entre trabajo y

---

<sup>78</sup> Cosic, N. y Vivanco, A., *op. cit.*, pp. 65-67.

<sup>79</sup> Marx, K.: *El capital...*, p. 89.

<sup>80</sup> Marx, K.: *El capital...*, p. 89, énfasis propios.

conciencia, sino que *la conciencia es siempre la forma concreta de organizarse la materialidad del trabajo y, por tanto, un momento material del trabajo mismo*. Sin embargo, no pareciera que Marx lo haya reproducido de ese modo, en tanto y en cuanto, como dijimos, la analogía justamente se establece para dar cuenta de una similitud, por lo cual subsiste a su vez la diferencia. En este caso, por un lado, las figuras religiosas son “productos de la mente humana”, mientras que, por el otro, las mercancías lo son “de la mano humana”. El contraste es claro. Y, partiendo de los descubrimientos originales de JIC, no hace falta darle demasiadas vueltas para detectar aquí una concepción de la actividad del pensamiento como “no-trabajo” o como trabajo “inmaterial”. Sabemos que es una concepción fetichista que en Marx está claramente presente a lo largo de su obra.<sup>81</sup> El mismo JIC se dedicó a elaborar una crítica contundente al respecto, sin la cual hubieran sido virtualmente imposibles muchos de sus descubrimientos originales en el terreno de la CEP.<sup>82</sup> Por ponerlo entonces de forma polémica: *el acápite dedicado al fenómeno del fetichismo de la mercancía es él mismo portador del fetichismo de la mercancía*. Sin embargo, a pesar de la crítica al concepto de “trabajo inmaterial”, en ningún momento JIC ni los camaradas del CICP reparan sobre el inconveniente que se presenta en el contraste establecido por Marx. Veámoslo en detalle.

En primer lugar, sabemos ya que cualquier producto de la mente humana es producto del trabajo humano. *No hay producto de la mente humana que no sea la objetivación de gasto de energía física humana con la finalidad de reconocer las potencias del medio —respecto de sus propias potencias— para transformarlo en un medio para sí*. Salvo que abramos las puertas a las robinsonadas, incluso un pensamiento aparentemente instintivo como, por ejemplo, “quiero apuñalar a Pedro porque él acaba de matar a mi hermano”, no deja de ser un pensamiento propiamente humano, un conocimiento consciente, mediado por el lenguaje verbal estructurado: sé que él es “Pedro”, sé que “yo soy yo”, sé que “él mató a mi hermano”, sé que me siento ofendido en mi moral y ejecuto *voluntariamente* la acción de devolverle la agresión, porque *me digo a mí mismo* que debo hacerlo. De más está decir que, si uno se dejara llevar efectivamente por esos “sentimientos bajos”, el producto de nuestra acción será el producto de nuestra “mano” y cargará en sí todas las determinaciones de nuestro ser genérico: el ser un producto del consumo de valores de uso hechos por otros seres humanos; el ser el movimiento de un brazo y un cuerpo vestidos por productos del trabajo humano; el ser, en definitiva, la acción de matar propiamente humana, mediada por una herramienta —en este caso, un puñal. Visto a la inversa, cualquier producto de la “mano humana”, incluso si se trata de la muerte de otro ser humano, es,

---

<sup>81</sup> Comité Editorial: “Sobre los hombros de un gigante. La obra de Juan Iñigo Carrera como punto de partida para la acción política del SICAR”, en *Síntesis*, N. 1, 2025, pp. 20-21.

<sup>82</sup> *Ídem*.

como el mismo Marx lo reconoce, el producto de la organización consciente de la acción de utilizar las manos con tal o cual propósito. Es decir: un producto mediado por la mente humana, por el pensamiento. La separación entre el producto de la mente y el producto de la mano humana, entonces, no puede ser más que analítica, esto es, una abstracción.

En este sentido, si observamos nuevamente la analogía, debemos asumir que aquello que aparece como producto de la “mente humana” en el fetichismo religioso tiene que ser necesariamente la objetivación del trabajo humano. Y está claro también que el mundo religioso está plagado de productos de la “mano” humana completamente mistificados: templos, estatuas, pinturas, ornamentos, vestidos, objetos suntuarios y sagrados de todo tipo y color.<sup>83</sup> Con lo cual la enajenación religiosa no se diferencia *en este punto* de la enajenación en la mercancía: ésta es una forma concreta específica de la enajenación del trabajo humano tanto como aquella. Y así como la *ideología de la libertad* debe explicarse por las contradicciones mismas de la organización social del trabajo en el capitalismo, la pregunta por la *ideología religiosa* debe encontrar su respuesta en las contradicciones propias de la organización social del trabajo precapitalista. Tal como lo expuso varias veces Marx en su obra: “si *en toda la ideología* los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida”.<sup>84</sup> Y esto no significa otra cosa que, cuando uno observa cualquier forma ideológica, “aún cuando esta teoría, esta *teología*, esta filosofía, esta moral, etc., estén en contradicción con las relaciones existentes, *esto solo podrá explicarse porque las relaciones sociales existentes se hallan, a su vez, en contradicción con la fuerza social dominante*”.<sup>85</sup>

Como ya señalamos, Marx sintetizó este descubrimiento en el Prólogo a la *Contribución*, señalando que es la relación contradictoria de la *base económica* la que determina las formas ideológicas de conciencia; de aquí que no se pueda juzgar a ninguna etapa histórica de la sociedad humana “a partir de su propia conciencia, sino que, por el contrario, se debe explicar esta conciencia a partir de las contradicciones de la vida material, a partir del conflicto existente entre fuerzas sociales productivas y relaciones de producción”.<sup>86</sup> En *La ideología alemana* es evidente que Marx incluso logró reconocer la enajenación del trabajo en el desarrollo histórico precapitalista. Cabe aquí citar en extenso:

Finalmente, la división del trabajo nos brinda ya el primer ejemplo de cómo, mientras los hombres viven en una sociedad natural, mientras se da, por tanto, una separación

<sup>83</sup> Por no hablar de aquellos objetos que se consumen al mismo tiempo que se producen, como las misas, los rituales, las sentencias jurídicas, los castigos físicos, en definitiva, lo que la teoría económica distingue de modo fetichista como abstractos “servicios”.

<sup>84</sup> Marx, K. y Engels, F.: *La ideología alemana...*, p. 21, énfasis propio.

<sup>85</sup> *Ibíd.*, p. 26, énfasis propios.

<sup>86</sup> Marx, K.: *Contribución...*, p. 5.

entre el interés particular y el interés común, mientras las actividades, por consiguiente, no aparecen divididas voluntariamente, sino por modo natural, *los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que le sojuzga, en vez de ser él quien los domine*. En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le viene impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguir siéndolo si no quiere verse privado de los medios de vida [...] *Esta plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de nuestros propios productos en un poder material erigido sobre nosotros, sustraído a nuestro control*, que levanta una barrera ante nuestra expectativa y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior [...] El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como *un poder ajeno, situado al margen de ellos*, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, *una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos*.<sup>87</sup>

Ahora bien, aun teniendo esto en cuenta, es más que evidente también que Marx dejó ese estudio a un costado, y más allá de las potentes formulaciones previas, desde los *Grundrisse* en adelante, se termina imponiendo la concepción del trabajo enajenado como un fenómeno específicamente capitalista.<sup>88</sup> Tal como aparece en el cuarto acápite en cuestión, la organización social precapitalista aparece como “prístina”, en tanto “los trabajos y productos no tienen por qué asumir una forma fantástica diferente de su realidad”; de este modo, por ejemplo,

El diezmo que [el siervo] le entrega al cura es más diáfano que la bendición del clérigo. Sea cual fuere el juicio que nos merezcan las máscaras que aquí se ponen los hombres al desempeñar sus respectivos papeles, el caso es que las relaciones sociales existentes entre las personas en sus trabajos se ponen de manifiesto como sus propias relaciones personales y no aparecen disfrazadas de relaciones sociales entre las cosas, entre los productos del trabajo.<sup>89</sup>

Es decir, según Marx, en una determinada sociedad precapitalista el producto del trabajo humano aparecería como “diáfano” bajo... la forma del diezmo!, o sea, como el tributo a Dios! Y el ejercicio del trabajo, esto es, el ejercicio de la propia relación social, se pondría de manifiesto como lo que objetivamente es: una relación entre humanos que no aparecería “disfrazada” como una relación entre objetivaciones del trabajo... ¡Por más que los hombres necesiten ponerse “máscaras” para realizar dicha

<sup>87</sup> Marx, K. y Engels, F.: *op. cit.*, p. 27-28, énfasis propios.

<sup>88</sup> Marx, K.: *El capital...*, pp. 87-102.

<sup>89</sup> Marx, K.: *El capital...*, pp. 94-95.

relación! Nunca encontraremos en Marx mayor incoherencia condensada en tan pocas líneas. ¿Por qué el producto del trabajo humano, esto es, un valor de uso para la reproducción de la vida humana, lejos de aparecer como tal, tiene que tomar la forma de un tributo al representante de Dios en la tierra? ¿Y por qué el ejercicio del trabajo de los diferentes órganos del metabolismo social tiene que estar mediado por “máscaras”? Es evidente que dichos individuos están *personificando* su relación social; y si están personificando su relación social es porque dicha relación *aparece como un producto que los domina*, que rige sus conciencias y voluntades. Lejos de ser una mera enajenación “mental”, las figuras religiosas que rigen las conciencias de los hombres toman formas tan concretas, tan “productos de la mano humana” como lo son el diezmo, la estructura arquitectónica de una Iglesia o el vestido de un clérigo, etc. Y es porque los individuos, en este caso, se enfrentan a sus propios productos no como a un simple edificio para reproducir la vida humana, o a una simple tela para vestir a un humano, sino a *un edificio que toma la forma de Iglesia y a un vestido que toma la forma de sotana*, que por ello mismo, en tanto personificaciones de sus productos, deben entregar el diezmo o deben brindar una misa, etc. La pregunta que hay que hacer entonces es: ¿qué *forma sustancial* está tomando el producto del trabajo humano, bajo qué tipo de relaciones sociales de producción, para que sean los productos de sus propios trabajos los que le digan a sus productores qué tienen que producir los unos para los otros y qué les toca consumir a cada cual?

Pero antes de indagar en este sentido, debemos primero interrogarnos sobre cuál es la razón de que tanto Marx como JIC, cada cual en sus propios términos, necesiten ver al trabajo precapitalista como desprovisto de enajenación. En el primer caso tenemos, sin dudas, el camino más allanado. Como ya han señalado otros camaradas en el presente número,<sup>90</sup> Marx está operando mediante la lógica dialéctica hegeliana, *desconociendo el carácter fetichista del proceder teórico en cuanto tal* y, por tanto, *pasando por alto la materialidad misma del conocimiento científico como producto del capital*.<sup>91</sup> De allí que él mismo no pueda reconocerse como un órgano de la clase obrera que avanza en el conocimiento de las potencialidades del modo de producción capitalista respecto de las potencialidades del medio.<sup>92</sup> Necesita, por tanto, *avanzar en ese conocimiento al mismo tiempo que naturaliza la mercancía y, con ella, la libertad*. Y efectivamente lo hace: la mercancía aparece en su desarrollo como *presupuesto* de la sociedad capitalista, y lo hace primero como un producto “no enajenado”, es decir, no portador de la propia relación social: como *un valor de uso intercambiable que a su vez no es portador de valor* y, por tanto, no reviste aún la “forma de la expresión simple

---

<sup>90</sup> Cosic, N. y Vivanco, A.: *op. cit.*

<sup>91</sup> Marx, K.: *El capital*, Tomo I, Vol. 2, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2022, p. 749; Iñigo Carrera, J.: *El capital...*, pp. 9-49.

<sup>92</sup> GCEP: *op. cit.*

del valor”. En este momento histórico *ficticio*, los hombres se enfrentan “implícitamente como propietarios privados de esas cosas enajenables, enfrentándose, precisamente por eso, como personas independientes entre sí”.<sup>93</sup> De aquí que en este —supuesto— periodo precapitalista, “si las cosas son intercambiables, ello se debe al acto de voluntad por el que sus poseedores resuelven enajenarlas recíprocamente”.<sup>94</sup> Es decir: aquí tenemos *personas independientes, propietarios privados de mercancías que rigen consciente y voluntariamente su intercambio*. Sin eufemismos: aquí tenemos *individuos libres* mucho antes del capitalismo, justamente porque ni siquiera en estas líneas se está refiriendo Marx al modo de producción mercantil simple: son individuos libres que no producen valor.<sup>95</sup>

En síntesis, tenemos al *individuo libre* precapitalista que posteriormente perderá *esta libertad* para pasar a ser *libre por estar enajenado de forma “deficiente” en la mercancía* y luego de forma “plena” en el capital; y por último, “negación de la negación”, logrará superar esta enajenación para alcanzar... ¡su libertad! La claridad de esta tautología es más “diáfana” que la de Hegel: la libertad —precapitalista— es el presupuesto de la libertad capitalista —enajenada—, tanto como ésta última lo es de la “libertad socialista”. La libertad, en Marx, es tanto *causa* como *resultado* de la libertad.

Una vez naturalizadas de este modo la mercancía y la conciencia libre, no es de extrañar que todas las formas concretas propias de la sociedad capitalista aparezcan deshistorizadas: la propiedad privada, la familia, las clases sociales, la explotación, el Estado, etc.<sup>96</sup> Todas estas formas aparecen ya realizadas, meramente diferenciadas por su *quantum*: allí hay menos propiedad privada, aquí más;<sup>97</sup> aquí hay menos clases sociales, allí más, etc.<sup>98</sup> Y todas estas formas, a su vez, se relacionan cuantitativamente con este contenido eterno: donde el valor de uso “predomina” respecto del valor de cambio,<sup>99</sup> la explotación todavía es “menor”,<sup>100</sup> la propiedad privada juega un papel “secundario”,<sup>101</sup> etc., y viceversa. La lógica, por más potente que sea su forma en este caso, no puede hacer más que petrificar las cualidades del capital.<sup>102</sup>

<sup>93</sup> Marx, K.: *op. cit.*, p. 107.

<sup>94</sup> Marx, K.: *El capital*, Tomo I, Vol. 1... pp. 103-113. Por supuesto, en esta exposición lógica de las determinaciones Marx no nos dice a qué periodo histórico refiere, no cita ninguna investigación al respecto y mucho menos aporta alguna evidencia empírica. Como veremos, el “comercio” precapitalista está lejos de ser un encuentro entre “personas independientes” y, por tanto, más lejos aún de ser un intercambio entre “propietarios privados”.

<sup>95</sup> Cosic, N. y Vivanco, A.: *op. cit.*, pp. 62-63.

<sup>96</sup> Marx, K.: *Elementos...*, p. 8, 433-479; *El capital...*, pp. 282-283; Marx, K. y Engels, F.: *La ideología...*, cap. 1; Engels, F.: *El origen...*, caps. 2, 5 y 8.

<sup>97</sup> Marx, K.: *Elementos....*, pp. 433-444; Marx, K. y Engels, F.: *op. cit.*, pp. 17 y 18.

<sup>98</sup> Marx, K.: *El manifiesto comunista*, Buenos Aires, Ediciones IPS, 2014, p. 11.

<sup>99</sup> Marx, K.: *Elementos...*, p. 464.

<sup>100</sup> Engels, F.: *Anti-Dühring...*, pp. 140 y 169.

<sup>101</sup> Marx, K.: *Elementos...*, pp. 433-479.

<sup>102</sup> En Hegel, el recurso a la tautología para explicar la historia alcanza su plenitud, incluso yendo en contra de sus propias premisas. En las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, el movimiento de la historia no cumple con las exigencias de la inmanencia absoluta que encontramos en

---

la *Ciencia de la lógica*. Según Pinkard (Pinkard, T.: *Does History Make Sense?: Hegel on the Historical Shapes of Justice*, Harvard University Press, 2017), el orientalismo de Hegel (Said, E.: *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo, 2008) no sólo se basa en errores inducidos por los límites del conocimiento histórico y etnográfico de su época o por su indudable clasicismo, sino que también tiene razones más profundas de orden filosófico. En otras palabras, el orden del discurso de Hegel sobre el movimiento de la historia universal tiene como esqueleto lógico la concepción de la relación entre naturaleza y subjetividad, un problema que el autor trata en su *Lógica*. El hecho de que “el Sol salga en Oriente” implica que, para los orientales, no existía ninguna posibilidad de dar razones de sus propias prácticas éticas. Por ello, se encontraban en el estadio de oscuridad lógica del ser en sí, que en la historia universal equivale a un estado de infancia en el que no hay lugar para la distancia crítica que les permitiera ser autoconscientes de sus acciones. En otras palabras, se encontraban en el estadio natural del espíritu y, por ende, “fuera de la historia”, ya que, al ser “infantes”, carecían del principio de la individualidad. En efecto, la letra de Hegel es clara en este sentido: antes de los griegos, los seres humanos estaban simplemente absortos en la naturaleza y en la vida social, por lo que no había lugar para la individualidad. Si los orientales expresan el *ser en-sí*, la pura inmediatez irreflexiva, los griegos son los primeros en la historia humana en *poner al ser para-sí*. Allí surgió el principio de la particularidad como autoconciencia reflexiva, que dio origen a una serie de problemas metafísicos completamente nuevos (o quizás incluso aparecieron por primera vez como problemas metafísicos genuinos) (Pinkard, T.: *op. cit.*). Sin embargo, esta historia que se inicia con los griegos culmina con el reconocimiento, en el ámbito de la vida ética, de que el puro *para-sí* no es suficiente para fundar una comunidad verdaderamente emancipada. Es necesario que el espíritu reflexione profundamente sobre sí mismo para encontrar en él al ser “en y para sí”, y que reconozca las razones de su propia *autoposición*. Hemos llegado al umbral de la Europa moderna, cuyo punto de partida es la Revolución Francesa, que consagra la *libertad* como principio universal. En este momento, el espíritu del mundo alcanza su plenitud, su forma más enriquecida, cuando la realidad se ajusta a su concepto.

Ahora bien, el tránsito de una forma espiritual a otra “consiste precisamente en que la forma universal antecedente queda anulada, como algo particular, por el pensamiento” (Hegel, G.: *Filosofía de la historia universal I*, Buenos Aires, Losada, 2010, p.93). En la estructura narrativa de Hegel, la forma universal oriental albergaba en su interior la forma superior posterior, la griega, pero no se había hecho válida para sí misma, lo que la condujo a su propia destrucción (*ibíd.*, p.94). Pinkard ha llamado la atención sobre el modo en que Hegel trata a China e India, y sobre cómo la propia argumentación hegeliana encuentra un límite a la hora de pensar la *transición* entre las formas espirituales. El autor estadounidense argumenta que Hegel es incapaz de ver cómo estos dos pueblos producen las condiciones de su propio hundimiento, ya que previamente los había condenado a una inmutable inmediatez. En otras palabras, *su hundimiento debió producirse a partir de una fuerza externa, por una contingencia ajena a la inmanencia negativa del espíritu* (Pinkard, T.: *op. cit.*). Consideramos que esto también se puede aplicar a su análisis de Persia y Egipto, ya que el principio de la subjetividad que aparece en ellos aún no es capaz de establecer la distancia crítica necesaria para poder reflexionar sobre sus propios presupuestos (Hegel, G.: *op. cit.*, p. 269). De este modo, lo *para-sí* en la historia universal no se arraiga en las formas históricas concretas, sino en la abstracción de un espíritu del mundo que, contingentemente, decidió sembrar la semilla de su propia autoconciencia en el espíritu griego. Solo en la confrontación externa entre espíritus, en la guerra entre estados, se produce el hundimiento de una forma inferior del espíritu.

Un especialista en Hegel podría argumentar que todas estas contradicciones entre espíritus están lógicamente contenidas en la Idea, pero el filósofo alemán no demuestra (ni intenta demostrar) que la misma penetre en la densidad histórica del espíritu oriental a partir de la argumentación que él mismo ha propuesto. La historia que nos propone Hegel tiene, *lógicamente*, poco de historia. En realidad, es la *historia de una tautología*: la de un Espíritu —expresado en la historia sólo a través de la lucha entre Estados— que se afirmó en su plenitud desde la noche de los tiempos y que recorre la historia sólo para confirmar lo que *siempre fue*, lo que *siempre supo de sí*. Todas sus formas concretas —la individualidad, el estado, el arte, la religión y la filosofía, etc.— ya se afirmaron con la llegada a la historia del espíritu griego. Lo que ocurre después son sólo *variaciones cuantitativas* de esas necesidades *ya realizadas*. Entre el principio de individualidad de los griegos y el de los modernos no media ninguna diferencia *cualitativa*; por el contrario, son dos respuestas que Occidente encontró para establecer el vínculo entre lo universal y lo particular. Por eso, mientras en Europa se producían las tragedias propias de un espíritu cierto de sí, en Oriente y América reinaba la inmediatez más opresiva. En el esquema de la historia universal propuesto por Hegel, lo mediato y lo inmediato coexisten como dos tiempos incommensurables entre sí, y sólo el concepto de Espíritu del Mundo los unifica, concepto que, por obra y gracia de la filosofía de Hegel, decidió encarnarse en un tiempo histórico específico y no en los otros. Para la cólera de Althusser y sus epígonos, en Hegel hay más de “múltiples temporalidades” y de “sobredeterminación”

Por su parte, en el caso de JIC, la razón por la cual no reconoce la enajenación del trabajo en el precapitalismo es mucho menos evidente. Señalándolo una vez más, es él quien nos puso frente al reconocimiento pleno de las formas de conciencia como formas concretas del trabajo, tanto a partir de su descubrimiento de la subjetividad productiva expandida de la clase obrera, como en la explicitación de su crítica al concepto marxiano de “trabajo inmaterial”. A su vez, al igual que Marx, JIC reconoce la enajenación de la conciencia en el desarrollo histórico precapitalista:

[En el] comunismo primitivo, el individuo no realiza su relación social como el ejercicio de su libre individualidad, esto es, mediante el ejercicio de una conciencia y voluntad que conoce sus determinaciones como portador individual de la fuerza de trabajo social. Por el contrario, su individualidad se reduce al ejercicio consciente y voluntario de sus vínculos de dependencia personal. El individuo del comunismo primitivo está tan atado a ellos que hasta le impiden reconocer, en otro individuo ajeno a su comunidad, los atributos de un ser humano naturalmente semejante a él. *Su propio ser social trasciende el alcance de su conciencia y voluntad. De modo que se le presenta como una fuerza natural ajena a él, que lo domina en su individualidad consciente y voluntaria.* Con lo cual, va a avanzar en el conocimiento de sus propias determinaciones, va a desarrollar su conciencia, bajo la forma concreta de la *conciencia religiosa*; esto es, de *una conciencia que sólo puede ver la realización material de sus propias potencias humanas, como si fueran la realización de potencias ajenas a ella*. Las concibe como potencias fantásticas, atribuidas a la naturaleza, a las que la propia conciencia y voluntad se encuentran sometidas. La propia voluntad se presenta a la conciencia como la encarnación de una voluntad divina.<sup>103</sup>

Esta enajenación de la conciencia es reconocida también por JIC en el esclavismo y el feudalismo y, por supuesto, aquí la conciencia libre “no ha tenido, ni tiene, existencia objetiva. Es tan sólo una construcción ideológica, producto del fetichismo de la

entre espíritus nacionales que de “causalidad expresiva” del *Geist*, porque, en rigor de verdad, el *Geist* es sólo patrimonio de los espíritus nacionales europeos. Asimismo, vemos que en Marx existe una concepción multilineal de la historia en el sentido propuesto por Kevin Anderson y compartido por innumerables marxistas (Anderson, K.: *Marx at the margins: on nationalism, ethnicity and non-westerns societies*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 2010; Acha, O.: *op. cit.*; Tarcus, H.: “¿Es el marxismo una filosofía de la historia? Marx, la teoría del progreso y la ‘cuestión rusa’”, en *Andamios*, Vol. 4, N. 8, 2008, pp. 7-32; Kohan, N., “El Marx tardío y la concepción multilineal de la historia”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Universidad del Zulia, 2020), pero ese punto de vista del tiempo histórico no fue construido contra la teodicea hegeliana, sino a partir de su recuperación. En efecto, Anderson acierta en su lectura del corpus marxiano, pero por las razones equivocadas.

En definitiva, el formato tautológico hegeliano de la historia, que parte del Espíritu del Mundo para llegar al Espíritu del Mundo, es sin dudas reproducido por Marx en las *Formen*. Allí, no sólo replica paso a paso la argumentación hegeliana de la historia de Oriente a través de su concepto de Modo de Producción Asiático (Marx, K.: *Formaciones económicas precapitalistas*, México, Siglo XXI, 1971, pp. 71-82), sino que, al borrar el carácter enajenado del trabajo precapitalista, acaba por postular al comunismo como el enriquecimiento de una cualidad originaria ya depositada en la idea de “comunismo primitivo”. La historia, según Marx, parte de un ser genérico no-enajenado para llegar al ser genérico no-enajenado, esto es: parte del Comunismo para llegar al Comunismo.

<sup>103</sup> Iñigo Carrera, J.: *Conocer el capital hoy...*, p. 311, énfasis propios.

mercancía”.<sup>104</sup> En otras palabras, aquí la conciencia libre es sólo una construcción teórica de las ciencias sociales que se dedican al estudio del desarrollo histórico precapitalista. Y como acabamos de ver, Marx no estuvo exento de reproducir este fetiche a cada paso. Pero el gran interrogante aquí es por qué JIC no hace explícito el hecho de que en el precapitalismo el ser genérico humano está tan enajenado en su producto como lo está en nuestra sociedad. Por el contrario, tal como Marx, señala que la *diferencia específica* con los demás modos de producción históricos *reside precisamente en el hecho de que en el capitalismo la relación social está portada en el producto del trabajo*,<sup>105</sup> esto es, sólo aquí tenemos una relación social *objetivada*. La distinción es bien clara:

La organización del proceso humano de metabolismo social, la relación social general entre los seres humanos, tiene un punto de partida histórico: el conocimiento inmediato puramente animal. Aunque más no sea por su duración, la mayor parte de la historia humana hasta hoy es la historia de la transformación de esta relación animal en la organización del trabajo social por medio del conocimiento acerca del momento en que se encuentran los distintos procesos de metabolismo individual a coordinar, establecido a través de las relaciones directas entre las personas. *Se trata de la primera gran etapa en el desarrollo de la organización de la sociedad.*

[...] Sin embargo, por mucho que el conocimiento humano mediante el pensamiento se haya desarrollado, y por poco que alguien sepa respecto de la especificidad histórica de la forma actual del proceso de metabolismo social, a nadie se le ocurriría pensar que la organización general de este proceso se realiza hoy día de manera inmediatamente consciente. En otras palabras, *es obvio que nuestra relación social general* —o sean el modo en que nuestra sociedad asigna su capacidad total de trabajo entre las distintas formas concretas útiles de éste y coordina el fluir de los procesos de metabolismo individual— *es independiente respecto del proceso de conocimiento de las necesidades sociales*.<sup>106</sup>

De este modo, en síntesis, el capital se distingue por ello

[como el] *sujeto objetivado* que tiene la capacidad de poner en marcha el trabajo social de manera privada e independiente sin más objeto inmediato que producir más de la misma capacidad. *No se trata simplemente de un producto material fetichizado sino de que este producto material enfrenta a sus propios productores como aquél que los produce*; como *un fetiche real*, por así decir. Esta modalidad autónoma de regirse el trabajo social constituye *la segunda gran etapa en el desarrollo histórico de la vida humana*.<sup>107</sup>

---

<sup>104</sup> *Ídem*.

<sup>105</sup> *Ibíd.*, pp. 43-44.

<sup>106</sup> *Ibíd.*, pp. 237-238, énfasis propios.

<sup>107</sup> *Ibíd.*, p. 239, énfasis nuestros.

Entendemos que hasta aquí la ambigüedad de JIC está lo suficientemente expuesta: por un lado, reconoce la enajenación de la conciencia en el precapitalismo, pero, por el otro, esta no aparece en su desarrollo como la enajenación del trabajo en su propio producto, es decir, como un “fetiche real”, precisamente porque allí el trabajo se organizaría de forma directa. Como vimos, de aquí su rechazo a los términos de “base económica” y “superestructura” para este caso. Entonces, cabe una vez más repetir las preguntas: ¿cómo es posible la enajenación de la conciencia allí donde no hay enajenación del trabajo? ¿Cómo es posible que la organización directa del trabajo tome formas ideológicas? ¿Cómo es posible, en definitiva, la existencia de un fetiche “irreal”? La única forma de concebir la existencia de un fetiche fantástico, no real, es representándose la existencia de un trabajo tan fantástico, tan irreal, y, sin eufemismos, tan *inmaterial* como dicho fetiche. ¡Pero esta es la puerta que JIC cerró bajo siete llaves! La última pregunta que cabe aquí, entonces, es: ¿por qué dejó entrar este fetiche por la ventana? Por supuesto, aquí hay problemas metodológicos que deben ser resueltos. Sin embargo, en el terreno del conocimiento dialéctico no existen los problemas metodológicos en abstracto. En otras palabras: para contestar todos estos interrogantes, no queda otra opción que enfrentarse al objeto mismo por cuenta propia y reproducir sus determinaciones, criticando el conocimiento dialéctico socialmente acumulado allí donde se introducen necesidades exteriores.<sup>108</sup>

### **3. Las determinaciones generales de la producción precapitalista**

#### **a) *La materia como sujeto***

Sabemos que la vida humana es un proceso de metabolismo social que tiene como forma abstracta a la vida animal, la cual, a su vez, es una forma sumamente concreta de la materia orgánica. Por su parte, esta forma concreta general tiene como forma abstracta suya a la llamada materia inorgánica y ésta, por último, no es otra cosa que una forma concreta general de la materia en cuanto tal. Como sostiene JIC, cuando en el análisis topamos con la simple materia, con la *existencia en cuanto tal*, ya no nos estamos enfrentando a “una forma abstracta real igual a cualquier otra”; por el contrario:

Como las demás, empieza por presentársenos en tanto forma concreta. Pero, *en tanto tal forma concreta, ella es pura necesidad en potencia, la necesidad misma de determinar, y, en consecuencia, forma abstracta*. Su necesidad en potencia no es ya un otro de su forma concreta, sino que tal potencialidad es lo que esta forma real abstracta es en tanto forma concreta. Esta forma simple real tiene a la necesidad de su propia existencia como necesidad inmediatamente actual, es *existencia en sí misma*. Pero, tanto como esta existencia actual suya es necesidad de trascender de sí en determinación realizada, tal

---

<sup>108</sup> Iñigo Carrera, J.: *El conocimiento dialéctico...*, pp. 33-36; *Conocer el capital hoy...*, p. XIX.

forma simple es, al mismo tiempo, existencia en potencia. Como tal, la simple existencia, o sea, *la materia*, es una contradicción en sí misma.<sup>109</sup>

El reconocimiento de la contradicción que es la simple materia, la determinación en cuanto tal, demuestra una vez más (y cabe repetirlo) las enormes potencias científicas de la Crítica Práctica. Nos pone delante del hecho de que el movimiento de la materia es, en realidad, *automovimiento*, un *afirmarse mediante la propia negación* (*AmN*); en definitiva, que ella misma es *devenir*:

Como abstractamente tal, la materia no se limita a mostrarnos que no encierra en sí a un otro del cual brota su necesidad. Más aún, evidencia esta simplicidad suya precisamente porque nos muestra que ella es, por sí misma y no por otro, necesidad de negarse como simplemente tal existencia abstracta para afirmarse como existencia concreta. Lo que la materia nos dice directamente en su pura simplicidad, es que ella es necesidad inmediata de afirmarse mediante su propia negación, de determinarse; que ella es devenir.<sup>110</sup>

Y esto no es otra cosa que el escándalo absoluto para la forma lógico-teórica en que se desarrolla hasta el día de hoy la ciencia: el reconocimiento de que “la materia es *el sujeto*. Sujeto que tiene, por forma más simple de existencia, el afirmarse mediante la propia negación, el devenir, la necesidad de determinarse”.<sup>111</sup>

Sin embargo, a pesar de los exponenciales avances en el terreno del conocimiento dialéctico por parte de JIC y el CICP, así como hemos visto que las ambigüedades se hicieron presentes en la reproducción de determinaciones tan concretas como las del metabolismo social humano, también aquí ellas asoman sus cabezas. Y es que para la Crítica Práctica en general, la condición de sujeto aparece también como una cualidad específica de la materia viva:

la materia viva tiene como *potencia específica* la necesidad de transformar por sí una porción de su corporeidad en la acción capaz de realizar las potencias portadas en la corporeidad de otras formas naturales concretas, apropiándose así de éstas como medios para la reproducción de su propia corporeidad. *Esta determinación específica* de la materia viva *le da la cualidad de la subjetividad*, la *condición de sujeto*, inherente a sus distintas formas concretas.<sup>112</sup>

Para Rodrigo Steinberg, otro investigador del CICP, la subjetividad no sólo es una cualidad propia de la materia orgánica, sino que dicha cualidad

*no es un elemento material agregado* a los componentes químicos y físicos que conforman la unidad de ese ser vivo, sino una realidad que brota de las relaciones entre esos componentes materiales [...] Y esas relaciones [...] no constituyen una realidad-otra

---

<sup>109</sup> Iñigo Carrera, J.: *El capital...*, p. 258, énfasis agregados.

<sup>110</sup> Iñigo Carrera, J.: *El conocimiento dialéctico...*, p. 5.

<sup>111</sup> Ibíd., p. 15. Ampliando este reconocimiento: “La materia se pone en evidencia, así, como el verdadero sujeto; nuestra acción, como movimiento específico suyo” (*ibíd.*, p. 51).

<sup>112</sup> Iñigo Carrera, J.: *Conocer el capital hoy...*, p. 33, énfasis propios.

que los elementos que forman esas relaciones; no son un agregado material, *una sustancia extensa* que se adiciona a sus componentes y los convierte en órganos suyos.<sup>113</sup>

Inevitablemente, entonces, nos surgen nuevos interrogantes: ¿cómo es posible que la Crítica Práctica reconozca a la materia en cuanto tal como el sujeto de todas las determinaciones, a la vez que, por otra parte, considera a la condición de sujeto como una cualidad exclusiva de la materia viva, y más aún, como una cualidad tácitamente inmaterial? Si supuestamente la subjetividad no es “una sustancia extensa”, un “agregado material”, por la aparente simple razón de que lo que la cualifica no son los “componentes químicos y físicos” sino sus *relaciones*, esto es, su nueva configuración —en fin: su forma—, inmediatamente cabe formular una nueva pregunta: ¿cómo considerar a los elementos físico-químicos en sí mismos como materiales, si ellos mismos son, a su vez, relaciones, o sea, *determinaciones formales*? Aclaremos el sentido de este último interrogante analizando cualquier forma concreta de la materia; por ejemplo: un trozo de hielo. El hielo, en su inmediatez, es una *relación* cualitativa y cuantitativamente determinada de múltiples moléculas de agua; el agua, a su vez, es una *relación* determinada de átomos de hidrógeno y oxígeno; éstos, por su parte, son también, en sí mismos, *relaciones* de partículas elementales. Y como sigamos con el análisis, llegaremos nuevamente a la existencia en cuanto tal, al mismo punto al que había llegado JIC; existencia que, de más está decir, también es *relación*: de ella misma consigo misma y sus potencias a realizar.

Dejaremos pendiente aquí la resolución detallada de estos interrogantes en torno a la razón de esta ambigüedad de la Crítica Práctica en el terreno de las determinaciones más simples. Esto implicaría reproducir necesariamente una enorme cantidad de mediaciones que van desde la simple materia hasta su forma concreta de materia viva, lo que desbordaría por completo la extensión de este artículo. De todos modos, no hay forma de ocultar la relación de estas ambigüedades con la valoración ceicepiana de la *Lógica* de Hegel, de su llamado “núcleo racional”. Dicha construcción demanda, como sabemos, postular el *devenir sujeto de la sustancia*, y a su vez, por supuesto, *concebir la subjetividad en cuanto tal como pura idealidad*.<sup>114</sup> Como fue observado en nuestros primeros apartados y en el artículo del Comité Editorial del presente número, son demasiados los indicios de que la Crítica Práctica sigue encerrada en la problemática neodialéctica.

<sup>113</sup> Steimberg, R.: “Vida individual, vida social y conocimiento dialéctico”, en *Trans/form/ação: Revista de filosofía de la Unesp*, N. 3, 2024, pp. 9-10, énfasis propio. En esta misma línea, Facundo Martín se alinea con Bhaskar para señalar que la “emergencia” de la conciencia “es un fenómeno extendido en el universo, que implica novedad formal, pero continuidad sustancial”. Por eso, se representa que “los mecanismos biológicos son, por lo tanto, emergentes con respecto a los físicos —o químicos—, pero no suponen una adición sustancial. El ‘adicional’ ontológico es formal u organizacional” (Martín, F.: *op. cit.*, pp. 195 y 223).

<sup>114</sup> Cosic, N. y Vivanco, A.: *op. cit.*

Por nuestra parte, cabe aclarar desde ya que no encontramos ningún motivo para considerar que la subjetividad sea una cualidad específica de la materia orgánica. En nuestro análisis y nuestra síntesis, hallamos efectivamente a la materia en cuanto tal como sujeto, y a todas sus *formas* siendo *materiales en sí mismas*;<sup>115</sup> de lo contrario, volveríamos a las reducciones tautológicas del contenido como contenido —en este caso, la materia en cuanto tal— y la forma como forma —como lo ideal o inmaterial. Por tanto, sólo cabe hablar de “sujeto vivo” allí donde reconocemos a la forma viva como una relación específica de la materia consigo misma, como forma concreta en que ella sigue desplegando sus potencias. La imputación de subjetividad como cualidad exclusiva de la materia viva implica la condena del resto de las formas materiales a la abstracta inercia.<sup>116</sup> Y aquí volvemos al punto de partida del presente artículo, porque

---

<sup>115</sup> Si la *Ciencia de la lógica* de Hegel posee realmente una potencia científica actual, ésta reside precisamente en haber captado —si bien representacionalmente— esta relación de *reductibilidad* de la forma al contenido, denominándola *relación de sustancialidad*, donde todas las formas no son nada distinto de su contenido, sino su propio *automovimiento*; lo cual implica, contradictoriamente, que el contenido, a su vez, no se reduce a su forma, sino que ella es un *momento* suyo. Ver *ídем*.

<sup>116</sup> “La naturaleza debe ser contemplada como un *sistema escalonado*, cada uno de cuyos peldaños procede necesariamente de los otros, y el siguiente es la verdad de aquellos de los que resulta, pero *no de tal manera que cada escalón sea naturalmente generado desde los otros*, sino [que lo es] en la idea interior que constituye el fundamento de la naturaleza. La *metamorfosis* incumbe solamente al concepto en cuanto tal, ya que únicamente el cambio de éste es desarrollo [...] Es una representación torpe, propia de la vieja filosofía de la naturaleza, y también de la moderna, contemplar el proceso de formación y el paso desde una forma y esfera de la naturaleza a otra superior, como una producción externa y efectivamente real, que sin embargo, para hacerla más *clara*, se retrotrae a la *oscuridad* del pretérito. A la naturaleza ciertamente le es propia la exterioridad, las distinciones caen una fuera de otra y la naturaleza hace que se presenten como EXISTENCIAS indiferentes [una ante otra]; [pero] el concepto dialéctico que dirige los *peldaños* [del desarrollo] hacia adelante es lo interior a ellos mismos. Esas representaciones nebulosas, en el fondo *sensibles*, como particularmente lo es p.e. el *surgir* de las plantas y animales desde el agua, y después el *surgir* de los animales desarrollados desde los inferiores, etc., han de ser expulsadas por la contemplación pensante.” (Hegel, G.: *Enciclopedia...*, p. 308, énfasis propios). Como para toda conciencia lógica, para Hegel las formas concretas materiales están desprovistas ellas mismas de automovimiento; allí donde vemos las cosas moverse y mutar, estamos en el plano de la idealidad: “El idealismo se produce ya en nuestra conciencia ordinaria. Así es como decimos de las cosas sensibles que son mudables, lo cual quiere decir que el no ser les conviene tanto como el ser” (Hegel, G.: *Lógica*, Primera Parte, Madrid, Ediciones Orbis, 1984, p. 56).

Está claro que allí donde se concibe a la materia viva como sujeto, como autodesarrollo, entra en juego la misma operatoria lógica de Hegel; lo que aquí es el *Espíritu*, allí es la *Vida*. En ambos casos, la postulación del momento primitivo de la pura exterioridad mecánica, de la pura contingencia, sigue siendo igual de necesario —por supuesto, como veremos inmediatamente, para fortalecer la naturalización de la libertad. Como buen filósofo, Hegel nunca se propuso disolver la división disciplinar de las ciencias, sino precisamente fundamentarla, dándole una unidad exterior (Millet, J.: “Descartes, Newton y Hegel sobre el método de análisis y síntesis”, en *Pensamiento: revista de investigación e información filosófica*, Vol. 41, N. 164, 1985, pp. 393-430). En este sentido, por ejemplo, el método adecuado a la dimensión físico-química podía seguir siendo el que era, en tanto se apropiaba de una causalidad diferente a la teleológica. Para Hegel, la pretensión marxiana de erigir *una única ciencia*, la de la *historia natural*, hubiera merecido el ostracismo del reino de la Razón.

Cabe destacar aquí lo que sea quizás la máxima expresión del hegelianismo presente todavía en el CICP. Este es el caso de Martín Ferroni, que en su comentario al trabajo de Steinberg ya citado, sostiene que el mismo se enmarca “dentro de los avances recientes en torno a la comprensión de la vida como un proceso donde se despliega *un tipo de actividad o causalidad diferente a la simplemente física-química*” (Ferroni, M.: “Comentario a ‘Vida individual, vida social y conocimiento dialéctico’”, en *Trans/Form/Ação: Revista de filosofia da Unesp*, N. 3, 2024, p. 1, énfasis propio), como de hecho sucede en los trabajos de Terrence Deacon y, más particularmente, de Adrian Johnston con base en

dicha abstracción no es otra cosa que la reproducción del fetichismo de la mercancía, esto es, la separación de sujeto y objeto, ocultando nuevamente su identidad. Observemos las consecuencias que todo esto acarrea en la reproducción de las determinaciones de la materia bajo su forma humana.

### **b) La materia humana**

Como sostiene JIC, efectivamente

la materia viva tiene como potencia específica la necesidad de transformar por sí una porción de su corporeidad en la acción capaz de realizar las potencias portadas en la corporeidad de otras formas naturales concretas, apropiándose así de éstas como medios para la reproducción de su propia corporeidad.<sup>117</sup>

Hasta este punto, no hay nada que objetar. Inmediatamente, en la síntesis de esta determinación, JIC señala lo siguiente:

El sujeto comienza el proceso realizando un gasto limitado de su cuerpo para apropiarse de la potencialidad que tendría su acción respecto de la potencialidad del medio, o sea, para apropiarse virtualmente de su condición de sujeto respecto del objeto sobre el cual va a actuar. Sólo si mediante este gasto limitado el sujeto reconoce en el medio objeto suyo un medio apto para la reproducción efectiva de su cuerpo, desencadena el proceso de apropiarse de manera plena del medio. La acción de apropiarse del medio se desarrolla así a lo largo de dos momentos: arranca con el conocimiento de la potencialidad de la propia acción respecto de la del medio, para culminar con la apropiación efectiva del medio. El primer momento, la acción de apropiarse virtualmente del medio, o sea, la acción de conocerse como sujeto respecto del objeto sobre el que se va a actuar, no es sino la acción de organizar la acción de apropiarse efectivamente de éste. *El proceso de conocimiento es la acción de organizar la propia acción.* Y como la acción va transformando al objeto a medida que avanza sobre éste, y en consecuencia va transformando al sujeto mismo en su despliegue, su organización, o sea, el conocimiento, no constituye un mero punto de partida, sino que se renueva continuamente hasta la completa asimilación del objeto por el cuerpo del sujeto.<sup>118</sup>

Hegel. Sin embargo, Ferroni destaca que dichos trabajos no llegan a reconocerse como “una crítica a la ciencia tradicional-dominante. Más bien, podría decirse que este tipo de explicación busca complementar al cuerpo de saber científico establecido al ofrecer luz sobre cuestiones que no han sido adecuadamente abordadas por el mismo” (*ibíd.*, p. 2). En otras palabras, no llegan a reconocer que el tipo de conocimiento en juego en la comprensión de la dinámica orgánica, como el afirmarse mediante la propia negación de la causalidad físico-química, implica ya la crítica a la forma tradicional (teórica) de la ciencia y, por tanto, la crítica a la forma en que se está organizando la vida social humana actualmente. En este sentido, la Crítica Práctica se caracterizaría por lograr dar cuenta de “las limitaciones de la forma tradicional-dominante de la ciencia como un problema de naturaleza eminentemente político” (*ídem*). Si bien compartimos esta caracterización del camarada respecto de la corriente a la que él mismo pertenece, esto es, la Crítica Práctica, ello pone plenamente en evidencia que la misma sigue reproduciendo la concepción hegeliana de los momentos mecánicos y químicos como desprovistos de subjetividad (Hegel, G.: *Ciencia..., pp. 892-927; Enciclopedia..., pp. 301-430*), en lugar de constituirse en la crítica de esta división lógica.

<sup>117</sup> Iñigo Carrera, J.: *Conocer el capital hoy..., p. 22.*

<sup>118</sup> *Ibíd.*, p. 34, énfasis propios.

Ya señalamos que la forma viva de la materia no tiene título de propiedad sobre la condición de sujeto, y mucho menos los individuos vivos, que constituyen su *quantum* (la unidad mínima de la cualidad que llamamos vida). Cuando la materia viva realiza un gasto limitado de su cuerpo para reconocer sus potencialidades respecto de las potencialidades del medio, y finalmente desencadena su apropiación efectiva para reproducirse como tal materia viva, no está haciendo otra cosa que *reproducir al medio como medio*.<sup>119</sup> Siendo la simple materia viva el *AmN* de ciertas formas específicas de la llamada materia inorgánica, es evidente que la materia viva fue *puesta* por el desarrollo de la materia inorgánica, con lo cual ésta no es una forma “ciega”, sino que tiene como *finalidad* tanto la emergencia de la forma viva como *la necesidad de constituirse en su medio*. Por lo tanto, cabe dejar en claro que el medio no es “inerte”, sino que, reconociendo sus potencias respecto de la acción de la materia viva sobre su cuerpo, es él quien las despliega, reproduciendo así al sujeto vivo. Por último, debemos remarcar que esta *acción recíproca* entre el sujeto vivo y su medio no es otra cosa que una forma sumamente concreta en que se está *expresando* la materia, sujeto de todas sus determinaciones.<sup>120</sup>

Ahora bien, en cuanto seguimos con la síntesis, encontramos que la materia viva no simplemente se reproduce apropiándose del medio, sino que amplía esta capacidad multiplicándose, transformando cada vez más formas concretas del medio en su propio cuerpo, y allí donde se encuentra con la incompatibilidad de sus potencias respecto de las del medio, transforma su propio cuerpo para avanzar en esta capacidad (lo que la teoría biológica representa como “adaptación”). En otras palabras, la materia viva se especifica bajo diferentes formas concretas, esto es, *evoluciona*. Como producto de esta evolución emerge en nuestro planeta, hace unos 550 millones de años, la *vida animal*,

<sup>119</sup> Martín, F.: *op. cit.*, p. 134; Lewontin, R. y Levins R.: *El biólogo dialéctico*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ediciones ryr, 2015, pp. 39, 167.

<sup>120</sup> “La sustancia, al ser esta identidad del aparecer, es *la totalidad del todo* y comprende en sí la accidentalidad, y *la accidentalidad es toda la sustancia misma*. Su diferenciarse en la *simple identidad del ser* y en el *alternarse de los accidentes* en ella representa una forma de su apariencia [...] Los accidentes como tales —y hay varios, dado que la pluralidad es una de las determinaciones del ser— no tienen *ningún poder* el uno sobre el otro. Ellos son el algo existente, o existente por sí, son cosas existentes dotadas de múltiples propiedades o bien son todos que constan de partes, partes independientes, fuerzas, que necesitan de la recíproca solicitudación y tienen una a la otra como condición. *Por cuento un tal accidental parece ejercer un poder sobre otro, es la potencia de la sustancia, la que los comprende en sí a ambos, y la que como negatividad, pone un valer desigual, determina a uno como aquél que perece, al otro, con otro contenido y como aquél que surge;* o bien determina a aquél como uno que se transforma en posibilidad, a éste por consiguiente como uno que se transforma en realidad, se desdobra eternamente en las diferencias de la forma y el contenido y eternamente se purifica de esta unilateralidad” (Hegel, G.: *Ciencia....*, pp. 492-493). Esta representación abstracta de la materia en cuanto tal como “sustancia absoluta”, como la “totalidad del todo”, no deja de ser sumamente útil para dar cuenta de lo que aquí estamos señalando: la materia viva no tiene “ningún poder” sobre el medio, no impone “sus propias condiciones” sobre él, ni viceversa; tanto allí donde la forma viva muta para “adaptarse” al medio que “permanece”, como allí donde la forma viva “permanece” transformando el medio para “adaptarlo” al propio cuerpo, no estamos viendo más que apariencias (por supuesto, apariencias materiales objetivas). Se trata, por tanto, de la *acción recíproca* entre la forma viva y el medio como expresión de la materia en su autodesarrollo.

que a su vez también evoluciona bajo la forma de diferentes especies. Muchas de estas especies ya no sólo se apropián del medio mediante la simple transmisión de información genética (y epigenética) y su mutación —esto es, mediante la simple reproducción y mutación sexuadas—, sino que lo hacen afirmándose mediante su propia negación desarrollando una nueva cualidad: la *socialidad*.<sup>121</sup> Los metabolismos sociales animales acrecientan sus capacidades mediante la *cooperación* para la recolección y la caza, la protección, etc., formando *manadas*. Pero la modalidad de esta capacidad de reproducirse como un metabolismo social continúa siendo, claramente, una modalidad *puesta* inmediatamente por la transmisión genética y epigenética. Aun así, sea a partir de la mera reproducción sexual o bajo la reproducción sexuada de un cuerpo social, en ambos casos la multiplicación de la capacidad de apropiarse del medio sigue caracterizada por la transformación del propio cuerpo. Y esta forma, como toda forma, encuentra su límite.

El ser humano, por supuesto, es la síntesis de todas estas determinaciones que venimos reproduciendo. Como descubrieron Marx y Engels, y como lo sintetiza perfectamente JIC, se distingue *genéricamente* del resto de las especies animales en tanto avanza en la apropiación del medio, ya no simplemente mediante la transformación del propio cuerpo, sino mediante la *transformación creciente del medio en un medio para sí*, “adaptándolo” al propio cuerpo.<sup>122</sup> Y esta cualidad no es otra que el *trabajo*, esto es, la producción de *medios de producción* (primero, simples *herramientas*) para la transformación absoluta de un medio inapto en uno apto, en un *valor de uso* para la vida humana. Como tal, entonces, *el ser genérico humano constituye el afirmarse mediante la propia negación de la vida animal*.<sup>123</sup> Pero no de cualquier forma de vida animal, sino precisamente de la vida animal que desarrolló la cualidad de la socialidad. Por lo tanto, el ser humano no es una forma de vida simplemente social, sino que *su socialidad, su capacidad de cooperar con otros seres humanos, no es otra cosa que la capacidad de trabajar*. Y la evolución de esta

<sup>121</sup> Monteforte, E: “Las Bases Técnicas como expresión del desarrollo del conocimiento humano: medios de producción, materialidad del trabajo y formas de conciencia”, en *Ens. Econ.*, 28(52), 2018, pp. 132-133; Barraza, J. y Zak, P.: “Empathy toward Strangers Triggers Oxytocin Release and Subsequent Generosity”, en *Annals of the New York Academy of Sciences*, 2009, pp. 182-189.

<sup>122</sup> Iñigo Carrera, J.: *op. cit.*, pp. 34-36.

<sup>123</sup> En este punto se evidencia la abstracción de la división entre Ciencias Naturales y Ciencias Sociales o Humanas, como si fuese que aquello que constituye lo “animal” del ser humano le corresponde como objeto a la abstracta Biología. Pero el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo sigue siendo la expansión de la materia viva. Una herramienta o una máquina, por más que no tengan una sola célula, son formas de nuestro organismo tanto como nuestros brazos, piernas, pulmones u ojos. Visto a la inversa, no es que el desarrollo tecnológico, el parentesco, la religión, etc., le pertenezcan como objetos de estudio a la Historia, la Economía o la Antropología. Menos aún se trata de estudiar nuestro metabolismo social de forma interdisciplinar como una suma de “lo animal” + “lo humano”. Lo que definitivamente hay que asumir es que *la materia es una contradicción*, esto es, que *realmente se transforma*. No hay nada en el ser humano que sea un “resto” animal y, paradójicamente, no hay nada en el ser humano que no sea natural.

capacidad, tal como la denominó Marx, no es otra cosa que el *desarrollo de las fuerzas productivas* del trabajo.

Este desarrollo específicamente humano de la materia viva, al ser el *AmN* de la vida animal, implica a su vez el *AmN* de la forma de conocimiento simplemente animal, esto es, la transformación del modo en que se organiza la propia acción de apropiarse del medio: ya no se trata simplemente de gastar una parte del cuerpo para reconocer las potencias del medio respecto de las propias para luego consumirlo, sino de gastar el cuerpo en reconocer la forma que se le puede dar al medio para convertirlo en uno apto, y la forma (cualitativa y cuantitativa) de las herramientas que se deben producir con ese fin. El trabajo, esta determinación que es el ser humano en sí mismo, al ser una actividad que trasciende los canales somáticos<sup>124</sup> —esto es, que implica la coordinación de órganos que exceden el propio cuerpo biológico: los medios de producción—, supone necesariamente el desarrollo de un conocimiento que correspondientemente excede al simplemente instintivo. Esto mismo es la *conciencia*, no un saber inmediato, sino *un saber que se sabe saber*: la capacidad de organizar el trabajo, es decir, la *forma concreta en que el trabajo se organiza permanentemente a sí mismo*.<sup>125</sup> Pero aquí encontramos un problema de especial relevancia para el desarrollo de nuestra investigación: en cuanto seguimos con la síntesis de estas determinaciones, topamos con una divergencia importante respecto de la reproducción que hace JIC. Al reconocer él todas estas determinaciones del conocimiento consciente, inmediatamente señala que

el sujeto humano desencadena el gasto productivo pleno de su cuerpo porque sabe conscientemente el fin de esta acción, esto es, como ejercicio de su *voluntad consciente*. A partir de este desarrollo, el trabajo humano se determina como una acción consciente y *voluntaria*, como una acción que se rige mediante el reconocimiento de su propia necesidad, de sus determinaciones, y que se desencadena porque reconoce de igual modo cuál es el fin que intenta alcanzar con ello.<sup>126</sup>

Hasta donde hemos avanzado, reconocemos a la necesidad del conocimiento consciente como una forma sumamente concreta en que se organiza la materia viva para apropiarse del medio, ya no de manera inmediata —consumiendo aquello que le ofrece directamente su medio—, ni tampoco a través de la simple transmisión de información genética y su mutación —para “adaptarse” a las mutaciones del medio—, sino de manera mediada, a través de la transformación del medio en un medio para la propia vida. Esta apropiación plena de las determinaciones implica, como toda forma

---

<sup>124</sup> Moreno, J.: *Ser humano: la inconsistencia, los vínculos, la crianza*, Buenos Aires, Letra Viva, 2014.

<sup>125</sup> Marx, K.: *El capital*, Tomo I, Vol. 1..., pp. 215-240; *Manuscritos...*; Iñigo Carrera, J.: *op. cit.*, pp. XIII-XXIII; Starosta, G.: “Labour”, en B. Skeggs, S. Farris, A. Toscano y S. Bromberg (Eds.), *Sage Handbook of Marxism*, SAGE, 2022.

<sup>126</sup> Iñigo Carrera, J.: *op. cit.*, p. 36.

concreta del *AmN*, su propia negación, es decir, su propio desarrollo hasta llegar a su término. Con lo cual, está más que claro que *la emergencia del conocimiento consciente*, el conocimiento que se sabe conocimiento, es, al mismo tiempo, *la emergencia del conocimiento que reconoce su propio desconocimiento*. El saber propiamente humano, la forma concreta en que se organiza el trabajo, es a la vez un *no-saber-qué-hacer*. Y no puede ser de otro modo, ya que solo un saber que reconoce su no-saber es capaz de avanzar en la apropiación de aquellas determinaciones que desconoce.<sup>127</sup> Es esta determinación, entonces, la que explica la *forma-voluntad* de la conciencia, una forma que expresa precisamente dicho desconocimiento: la necesidad de *elegir* entre diversas potencias propias a realizar como órgano del metabolismo social respecto de las diversas potencias del medio que se le presentan. Si tuviera conocimiento pleno de la determinación a realizar a cada paso, no tendría necesidad alguna de *decidir* cuál de aquellas realizar para avanzar con mayor potencia en el desarrollo de las fuerzas productivas. La forma-voluntad de la conciencia demuestra ser así, por tanto, la *enajenación de la naturaleza*.<sup>128</sup>

Y aquí llegamos al punto clave de nuestra investigación. Mal que le pese a los apologetas de la libertad,<sup>129</sup> *el ser genérico humano nace enajenado*, sin control pleno

<sup>127</sup> Moreno, J.: *op. cit.*, 167-185.

<sup>128</sup> El resto de las especies vivas y las formas naturales más simples, por supuesto, también desconocen una incommensurable cantidad de determinaciones. Pero precisamente porque no reconocen su propio conocimiento, no reconocen dicho desconocimiento (*íd*em). Por ello todas estas formas no tienen otro modo de desplegarse que como *determinaciones simples*. En este sentido decimos que la acción del resto de las especies vivas es *involuntaria*. Esto implica reconocer que la *determinación compleja*, la posibilidad mediada por la posibilidad misma (lo que llamamos *contingencia*) sólo emerge allí donde existe actualizada *la forma voluntaria de la materia*. Y dicho reconocimiento constituye una doble crítica: tanto a quienes reducen la acción voluntaria a su forma de acción libre, como a aquellos que suponen que la contingencia le pertenece a la materia en cuanto tal o a sus formas más simples. Se trata, por supuesto, de las dos caras de una misma representación lógica.

<sup>129</sup> Nos referimos precisamente a quienes confunden la acción voluntaria con su forma de voluntad libre, y esta última con el conocimiento de causa. La voluntad libre es una forma sumamente desarrollada de conciencia, propia del modo de producción capitalista, y, como cualquier acción voluntaria, expresa el desconocimiento de las propias determinaciones. Como cultor expreso de la lógica (dialéctica, en este caso), Engels no pudo representarla de otro modo:

La libertad de la voluntad no significa, pues, más que la capacidad de *poder decidir con conocimiento de causa*. Cuanto más libre es el juicio de un ser humano respecto de un determinado punto problemático, con tanta mayor necesidad estará determinado el contenido de ese juicio; mientras que la inseguridad debida a la ignorancia y que elige con aparente arbitrio entre posibilidades de decisión diversas y contradictorias prueba con ello su propia ilibertad, su situación de dominada por el objeto al que precisamente tendría que dominar. La libertad consiste, pues, en el dominio sobre nosotros mismos y sobre la naturaleza exterior, basado en el conocimiento de las necesidades naturales; por eso es necesariamente *un producto de la evolución histórica*. Los primeros hombres que destacaron de la animalidad eran en todo lo esencial *tan poco libres como los animales mismos*; pero cada progreso en la cultura fue un paso hacia la libertad” (Engels, F.: *Anti-Dühring...*, p. 104, énfasis agregados).

Según Engels, “cuanto más” conocimiento de causa, “más libre” es la acción humana. Ahora bien, cabe preguntarse qué sujeto humano histórico no actuó durante su vida con algún grado de conocimiento de causa. Con esta reducción de la cualidad al *quantum*, queda claro que el ser humano es libre desde el paleolítico. En lugar de ser la libertad “un producto de la evolución histórica”, la historia misma pasa a representarse como la evolución de la libertad. La naturalización de la voluntad libre –

alguno, ni mucho menos, de su propia relación social, de la capacidad que lo especifica: el trabajo. Siendo el trabajo su propia socialidad, éste debe desarrollar sus potencias, esto es, desarrollar sus fuerzas productivas. La organización del trabajo, por tanto, debe adoptar diversas modalidades, avanzando desde sus formas menos potentes hacia sus formas más desarrolladas. Las fuerzas productivas del trabajo toman, así, la forma histórica de diversas *relaciones sociales de producción enajenadas*. Y esto no es otra cosa que lo que Marx denominó indistintamente como *relaciones económicas, base o formación económica*.<sup>130</sup>

Si bien en esta instancia acabamos de encontrar algunas determinaciones que explican la enajenación del trabajo en el precapitalismo, seguimos en el terreno de las formas más abstractas del metabolismo social humano. Para comprender este fenómeno no queda otro camino que el de continuar con la síntesis.

### **c) El metabolismo social humano y su primera forma histórica: el modo de producción de vínculos de dependencia**

El género humano emerge hace aproximadamente unos 2,5 millones de años. Y lo hace, como vimos, como un ser social por naturaleza. *Su socialidad es producto del desarrollo histórico animal, como el devenir de la simple reproducción sexuada en reproducción sexuada de un cuerpo social y, finalmente, como el devenir de la simple socialidad en trabajo*. Siendo su socialidad el trabajo mismo, la comprensión de esta forma concreta nos pone delante del fetichismo que porta el concepto de “trabajo social”, un término que, si no fuese por toda su carga ideológica, no sería más que la forma de evitar la cacofonía de un pleonasmo: “trabajo trabajante” o “socialidad social”. El género humano es, entonces, *un solo metabolismo social* desde su propio nacimiento. No es que los seres humanos “entran” en relaciones sociales y de allí brota la sociedad, sino que las relaciones sociales *expresan* lo que el ser humano es: socialidad específica, trabajo. Sin el atributo social *ya puesto*, no hay relación social posible. De allí que Marx, al dar los primeros pasos en la crítica de la economía política, lo haya señalado con suma claridad:

Hay que evitar, ante todo, que se vuelva a fijar la ‘sociedad’ como abstracción contrapuesta al individuo. Este último es el *ser social*. Su expresión vital —aún cuando no aparezca bajo la forma inmediata de una expresión vital *comunitaria*, realizada

---

mediante la lógica dialéctica— no puede ser más extrema, al punto de ser una cualidad compartida con los animales mismos.

<sup>130</sup> JIC, como tantos otros autores neodialécticos, distingue claramente los términos: la relación económica tan sólo es *una forma* de la relación social de producción. Sobre el problema que suscita esta distinción, ver: Ocampo, E., Chacón, A. y Campos, J. A.: “¿Una unidad indisoluble? La forma jurídica como relación económica”, en *Síntesis*, N. 1, 2025.

simultáneamente con otros— es por ello una expresión y confirmación de la *vida social*.<sup>131</sup>

Así como la pregunta filosófica —o de la abstracta psicología— sobre cómo es posible que la conciencia se relacione con el “mundo exterior” no es más ni menos que una pregunta ideológica, porque la conciencia no es nada exterior a su contenido, sino una expresión del mismo, esto es, una manifestación de la materia; del mismo modo, no cabe la pregunta de las abstractas ciencias sociales sobre cómo se constituye la unidad o cuál es el tipo de relación que se establece entre el individuo y la sociedad, porque “el individuo *es la sociedad*” en desarrollo. Y en este último caso, para colmo, la inversión es mucho más brutal, porque cuando hablamos de “individuo” no hacemos más que referencia al *quantum* mínimo de una determinada cualidad. Por lo tanto, hablar de “trabajo individual” frente al “trabajo social” es reducir la calidad (aquí, la *socialidad*) a una de sus expresiones cuantitativas —la *totalidad* de la relación social, esto es, del trabajo—, operación propia de toda forma lógico-teórica de conocimiento.<sup>132</sup>

Despejada esta representación, ahora tenemos el camino allanado para continuar sintetizando las determinaciones más concretas del trabajo enajenado precapitalista. En primer lugar, la organización del trabajo, que implica, como en todo metabolismo social animal, la asignación de la capacidad total de gasto energético para la apropiación del medio a través de los distintos órganos individuales, ya no está portada de forma *inmediata* (genética y epigenéticamente) *en el cuerpo de los individuos*, sino en sus *órganos extra-somáticos*: esto es, en los medios de producción, incluyendo entre ellos al lenguaje verbal (luego también, por supuesto, el lenguaje escrito), y, por tanto, sus mismas conciencias y voluntades. Con lo cual, la especie humana no tiene modo de informarle su necesidad a sus respectivos órganos por medio de la simple reproducción sexuada y la inmediata cooperación instintiva, sino que debe resolver la permanente contradicción entre esta necesidad genérica y las voluntades individuales, *domeñando las conciencias*.<sup>133</sup> De esta imposibilidad de informar inmediatamente la

<sup>131</sup> Marx, K.: *op. cit.*, p. 145.

<sup>132</sup> Nuevamente aquí se manifiesta la importancia metodológica del reconocimiento de la *relación de sustancialidad*. Así como entre la *materia en cuanto tal* y la *materia viva* —o su *medio*— no tenemos otra cosa que una relación sustancial, lo mismo sucede respecto de la sociedad y el individuo (Marx, K.: *De la crítica de la filosofía del derecho de Hegel (1843-1844)*, Barcelona, Gedisa, 2023, pp. 100-101). La *socialidad* no es una “potencia a realizar” de los individuos, es decir, no es una cualidad que brota de la relación entre ellos, sino lo que los individuos son *en acto*. La sociedad no es el *AmN* del individuo, ni a la inversa. Semejante confusión no sería otra cosa que volver a quedar atrapados en la apariencia de la circulación mercantil, como si el valor de una mercancía fuera *puesto* por su relación de intercambio. Pero el valor de cambio no es la “actualización” de la sustancia-valor —lo que constituye la inversión rubinista—, sino su *manifestación*. El valor no es un atributo que brota de la relación entre las mercancías, sino precisamente la sustancia que explica esa relación. Y el hecho de que una mercancía se intercambie, nada nos dice respecto de que su cualidad específica haya llegado a su término.

<sup>133</sup> El sólo hecho de que determinados individuos tengan que controlar la forma en que otros miembros de su comunidad organizan su trabajo, es el índice absoluto de la falta de control sobre su propia relación social. Sea mediante la ostentación y el uso del garrote o del poder y el terror religiosos, lo que está en juego es el sometimiento de individuos capaces de no obedecer, es decir, portadores de

necesidad genérica, como consecuencia de la imposibilidad de apropiarse directamente del medio, brotan *las formas ideológicas*.

Sin embargo, como ya lo señalamos partiendo de los descubrimientos de Marx, las formas ideológicas son expresiones de las contradicciones de la base económica, esto es, las contradicciones entre el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo y su forma concreta de realizarse, a saber, las relaciones sociales de producción. En este sentido, sabemos que el metabolismo social humano se expandió primitivamente sobre el medio como una miríada de “bandas”, desde África oriental al norte, luego hacia Europa y Asia. Por último, de forma aproximada, llegó a Oceanía y a América hace unos 45 y 15 mil años, respectivamente. Pero como acabamos de argumentar y es más que evidente, estos agrupamientos humanos no tuvieron forma de asignarse inmediatamente la parte alícuota del trabajo total. Cada “banda” o *tribu* aislada no tenía forma de asignarle a la otra qué es lo que debía hacer, cuál era la modalidad en que tenía que apropiarse del medio como forma concreta del metabolismo humano. El trabajo, por lo tanto, se organizó así primitivamente de manera *privada* entre los distintos agrupamientos concretos. *Y es porque el trabajo se organizó de forma privada desde su propio nacimiento, que su producto era incapaz de aparecer como expresión directa del ser genérico.* El producto del trabajo tomaba así la forma histórica enajenada de *vínculos de dependencia* (VD) entre los individuos: los seres humanos *producían su dependencia* con ciertos grupos particulares *porque no dependían de otros grupos humanos*. No lo sabían, pero así lo hacían. Por ello cada miembro de “otra comunidad” se veía ideológicamente como ajeno a la propia. Lejos de expresar la socialidad directa, los VD son expresión de su negación, esto es, de la incapacidad de coordinar la totalidad del trabajo humano. Se reproducen como *unidades parciales de producción y consumo*. El VD no es otra cosa, entonces, que una

---

voluntad. No es que los *miembros dominados* perdieron el control de su propio ser genérico a costa de los *miembros dominantes*; tanto unos como otros son *personificaciones* del trabajo enajenado. Como observó correctamente Maurice Godelier:

En los dos casos, algunos miembros de la comunidad vienen a recibir un estatuto superior que expresa responsabilidades y derechos excepcionales. En los dos casos, personificación directa o indirecta de los intereses vitales de la comunidad, el proceso se desarrolla sobre la base práctica de las relaciones comunitarias y en las formas ideológicas que les corresponden. En los dos casos, la ideología es la mediación indispensable que justifica y funda idealmente una *jerarquía social*, una *desigualdad* de derechos y deberes que son los *productos normales de la sociedad primitiva*, y que son vividos y pensados como tales por los miembros de esta sociedad. Esto refuta radicalmente las críticas dirigidas a Marx según las cuales habría desconocido el papel, en la historia, para salvar el dogma del comunismo primitivo, la existencia de las jerarquías en el seno de las sociedades primitivas y su aceptación consciente por los miembros de estas sociedades (Godelier, M.: *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*, Barcelona, Estela, 1971, pp. 70-71).

Es evidente que ni Marx ni Engels promovieron la imagen ingenua de una sociedad primitiva sin violencia ideológica. Los problemas esenciales son otros, y ya fueron mencionados: el hecho de no reconocer que esta estructuración es producto del trabajo enajenado, y la necesidad correspondiente de concebir a los sujetos dominantes como “no trabajadores”, o bien como individuos dedicados al “trabajo inmaterial”.

*relación social objetivada, autonomizada de la propia conciencia y a la cual determina.* Denominamos a esta primera forma histórica general de organizarse el trabajo simplemente como *modo de producción de vínculos de dependencia*,<sup>134</sup> un solo modo de producción que perduró y se transformó a sí mismo durante aproximadamente 2,5 millones de años.<sup>135</sup>

<sup>134</sup> Una alternativa nominal podría ser la de *modo de producción donativo*, un modo de producción de dones y contradones, en tanto lo que estamos destacando es el carácter objetual enajenado de la relación social precapitalista. La ingenuidad de muchos críticos de la economía política de ver al don y el contradón como meros “valores de uso para la vida humana” es directamente proporcional a la ingenuidad de los teóricos de las ciencias sociales que suponen que el valor de las mercancías se determina en el intercambio. Pero lo que no podemos demandarle a la forma teórica de conocimiento (esto es, que reconozca plenamente su enajenación en la mercancía), sí se lo debemos exigir a la CEP respecto de su práctica como materialismo histórico: reconocer el carácter enajenado del trabajo precapitalista allí donde la teoría social se lo representa objetivamente. Hace ya cien años que Marcel Mauss se hacía la pregunta correcta: “¿qué fuerza hay en la cosa que se da que hace que el donatario la devuelva?” (Mauss, M.: *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Buenos Aires, Katz Editores, 2009, p. 71). Por supuesto, la teoría antropológica estaba desarmada desde el inicio para contestar esta pregunta. De hecho, acusando a Mauss de haber “bajado la guardia” ante un “espíritu indígena”, la antropología se alejó cada vez más de su resolución, empezando por apelar a otra entidad fantástica: el “Espíritu Científico”. Naturalizó así la enajenación bajo la forma de “las estructuras inconscientes del espíritu en su capacidad de simbolizar” (Lévi-Strauss, C.: “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, en Mauss, M.: *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979, pp. 39-41; Godelier, M.: *El enigma del don*, Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 18).

Otra alternativa podría ser agregarle el adjetivo “personal” al término “dependencia”. Pero no sería otra cosa que borrar del mapa aquello mismo que está en juego en los VD: el carácter *impersonal*, enajenado, de la producción social. Cuando hablamos de VD no nos referimos a un abstracto vínculo directo entre dos personas, sino precisamente de *personificaciones* de aquello que determina la producción colectiva. En el caso del intercambio de dones y contradones, Mauss logró representar lo esencial del asunto: “Ante todo, no son los individuos, sino las colectividades las que se comprometen unas con otras, las que intercambian y asumen contratos” (Mauss, M.: *op. cit.*, p. 74). Hablar de vínculos de dependencia “personal” es, en definitiva, una contradicción en los términos: si hay dependencia, es porque los seres humanos no se están relacionando como personas. Y peor aún, representar el don y el contradón como el establecimiento de vínculos directos entre personas evidencia la proyección fetichista del intercambio de mercancías, como si se tratara de un intercambio a título de la libre individualidad.

De todos modos, dejando a un lado momentáneamente las alternativas nominales, decidimos mantener esta formulación, porque precisamente nos permite desanudar las ambigüedades de Marx y, en consecuencia, de la Crítica Práctica misma. Si observamos, por ejemplo, el vínculo de dependencia entre un amo y su esclavo (que nuevamente, no es una relación directa entre personas, sino entre personificaciones), aquí deben aclararse varios aspectos. Primero, que la capacidad de decirle al esclavo lo que tiene que hacer no es un atributo de la persona del amo: ningún individuo es amo (ni esclavo) por naturaleza; el atributo de asignarle la producción y el consumo al esclavo no está portado en los genes del amo. Por otra parte, cabe destacar que el hecho mismo de decirle al esclavo lo que tiene que hacer es la *objetivación* del trabajo del amo. Como bien podemos derivar de la crítica de JIC a Marx, no se trata aquí de ningún “trabajo inmaterial”: dicho trabajo se objetiva como cualquier otro trabajo. Otro asunto es que el esclavo consuma ese producto al mismo tiempo que se produce; pero lo que está claro es que el esclavo no consume las cuerdas vocales de su amo. Tampoco el amo consume la fuerza de trabajo del esclavo como simplemente tal, sino como fuerza de trabajo que, según la forma histórica en que se ejecuta, toma la forma del esclavo (tanto como la mayor parte de la fuerza de trabajo contemporánea, al ejecutarse de forma privada e independiente, adopta la forma del obrero). En definitiva, el amo no consume a la persona del esclavo, sino su producto, y viceversa. Si tomamos cualquier otra forma concreta histórica del VD, vamos a ver lo mismo: si un señor golpea a su siervo como castigo, dichos golpes no son la persona del señor, sino la objetivación de su trabajo como VD; y si un siervo le entrega granos o ganado al señor, estos no son simples granos o simple ganado, sino granos y ganado bajo la forma enajenada de un VD; en este caso, del tributo.

<sup>135</sup> Aquí no estamos refiriendo, como la misma reproducción lo indica, a ningún tipo de unidad exterior, como lo puede constituir, por ejemplo, el concepto de “modo de producción tributario”, esto es, una estructura lógica con pretensiones relativamente universales, pero que persiste en el *axioma*

Ahora bien, esto no significa que, en cuanto abstraemos y analizamos una unidad histórica de VD, allí “dentro” encontraríamos “trabajo directamente social”, a diferencia de la relación entre dos unidades aisladas de VD. Por el contrario: todos los individuos de esta unidad no pueden hacer más que *personificar* dicho VD. *No se pueden reconocer y relacionar directamente entre sí como seres humanos, sino que deben producir, reproducir y ponerse aquellas “máscaras” que Marx dejó sin explicación.* Es precisamente por esto que dicho contenido económico enajenado no tiene modo alguno de desarrollarse que no sea a través de formas concretas superestructurales.<sup>136</sup> Cada unidad particular de VD, *en su modalidad más simple,*

---

*empirista* de las “múltiples sociedades” (Amin, S.: *Unequal Development. An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism*, The Harvester Press Limited, 1976; Haldon, J.: “El modo de producción tributario: concepto, alcance y explicación”, en *Hispania*, N. 200, 1988, pp. 787-822; Campagno, M.: “El modo de producción tributario y el Antiguo Egipto. Reconsiderando las tesis de Samir Amin”, en *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, N. 35-36, 2003, pp. 61-80; Colombo, O.: “El modo de producción tributario. Reflexiones sobre un debate reciente”, en *XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, 2013). Vale repetirnos para que no queden dudas: aquí estamos afirmando que toda esa aparente pluralidad inconexa de “sociedades” no eran sino *órganos materiales* de un mismo modo de producción.

Para la generalidad de los historiadores (marxistas y no marxistas), adictos congénitos a “cortar la historia en rebanadas” —incluido Le Goff—, el reconocimiento de la existencia de un único modo de producción precapitalista de semejante longitud temporal, tan sólo puede resultar un chiste de mal gusto o un delirio filosófico. Pero aquí estamos criticando precisamente la *multiplicidad de anacronismos metafísicos* a los que induce la disciplina histórica y las demás ciencias sociales por no reconocer la unidad y la descomunal extensión temporal de este modo de producción. Ya hemos señalado algunos de los problemas legados, entre otros, por el mismo Marx: hablar de “comunismo” para las etapas primitivas; hablar de “libertad”, “propiedad privada”, “familia”, “Estado”, “clases sociales”, “excedente”, “explotación”, etc.; y como veremos inmediatamente, el núcleo de todas estas proyecciones: hablar de “valor” en el precapitalismo y, por tanto, de “equivalentes” o “mercancías”, “comercio”, “dinero”, hasta llegar, sin más escrúpulos, a plantear la existencia antediluviana del “capital”. Todo aquel científico social que —apelando al cliché lógico de “no caer en reduccionismos”— reclame reconocer la “especificidad” de cada proceso histórico sin dar cuenta del contenido *sustancial* en juego, no puede hacer otra cosa que contradecirse en la práctica y *reducir* lo “específico” a una abstracción, esto es: deshistorizarlo.

<sup>136</sup> Hasta aquí se condensan suficientes determinaciones para comprender el carácter representacional de la forma en que JIC se enfrenta al precapitalismo; según su perspectiva,

En las sociedades organizadas sobre la base de las relaciones directas entre las personas —sean ellas las propias de la comunidad primitiva, del esclavismo, del feudalismo [...]— cada individuo porta como *un atributo personal* su dependencia social. Su vínculo social es *inseparable de su personalidad* como miembro de tales sociedades (Iñigo Carrera, J.: *op. cit.*, p. 58, énfasis propios).

En este sentido, por ejemplo, “la conciencia de los esclavos reconoce en la persona del amo, aunque *más no sea por la fuerza de los palos*, la potestad de organizar su trabajo social, a la cual deben someter su voluntad” (*ibid.*, p. 43, énfasis propio). Curiosas “sociedades” son estas donde la organización del trabajo se realiza de forma directa, en tanto la socialidad está portada inmediatamente en las mismas personas, y a su vez, la misma se tiene que imponer a los palazos. Está claro, por demás, que si la esclavitud en dichas sociedades era un “atributo personal”, los libertos debían ser extraterrestres (por no hablar de otros tantos fenómenos inexplicables en estos términos, como la esclavitud por deudas, la condena al ostracismo, la conversión de pueblos enteros en siervos, la excomunión, etc.). Como ya hemos visto, en todos estos ejemplos, para JIC media la conciencia enajenada (religiosa) que, paradójicamente, no es producto de la enajenación del trabajo. Quizás la “solución” se encuentre en la teoría de la socialidad “comunal” de García Linera, donde existe una “cosificación intermedia de la relación de los seres humanos a través de las cosas que resultan de su trabajo” (García Linera, A.: *Forma valor y forma comunidad*, Quito, IAEN, 2015, pp. 322 y 327, énfasis agregado).

toma así su correspondiente forma jurídico-política (el *parentesco*)<sup>137</sup> e ideológica general (la *religión*). Las aparentes simples manadas animales de cazadores-recolectores toman así la forma concreta humana de *tribus*. Las tribus, negando su negación, aumentan sus tamaños y se sintetizan con otras tribus, sea mediante guerras y/o alianzas, produciendo unidades de VD cada vez más extensas y complejas a medida que avanza el desarrollo de las fuerzas productivas, desarrollando así subjetividades que comienzan a especializarse en la coordinación del trabajo, la coacción y la producción ideológica en general. Las tribus devienen así en *jefaturas*, *reinos* y, finalmente, *imperios*. La creciente división del trabajo y el antagonismo correspondiente se reflejan *jurídicamente* bajo las formas de la *esclavitud*, la *servidumbre*, las diferentes modalidades del tributo,<sup>138</sup> etc.

<sup>137</sup> En la confusión del VD con su forma concreta de realizarse como parentesco reside, evidentemente, uno de los más importantes nudos gordianos de las ciencias sociales que pretenden enfrentarse a las determinaciones del precapitalismo. Resulta ejemplar, en este sentido, el rechazo específico de la Antropología al descubrimiento de Marx respecto de la determinación *sustancial* de la economía como *contenido de la totalidad de las formas sociales*: en las comunidades primitivas, para muchos antropólogos, lo que predomina sería el parentesco; la economía, si no es conceptualmente diluida, se analiza como “incrustada” en dicha “institución” (Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Barcelona, Mondadori, 1994; “El sistema económico como proceso institucionalizado”; Dalton, G.: “Teoría económica y sociedad primitiva”, en Godelier, M. (comp.), *Antropología y economía*, Barcelona, Anagrama, 1976). Frente a esta posición sustantivista, la crítica de la antropología marxista se pretende superadora al plantear que, en realidad, la economía sigue demostrando ser determinante —aunque en “última instancia” (o sea, en ninguna)— en tanto erige al parentesco como la “instancia dominante”; en otras palabras, de forma sobre determinada, el parentesco aquí “funcionaría como” relación social de producción (Godelier, M.: *Teoría marxista...*, p. 156; “Antropología y economía. ¿Es posible la antropología económica?”, en Godelier, M.: *Antropología...*). Ambas posturas —la sustantivista y la marxista— se oponen al formalismo neoclásico, que directamente deshistoriza las relaciones de producción, como si en todo tiempo y lugar se tratara simplemente de la libre elección racional de los individuos (Herskovits, M.: *Antropología económica*, México, FCE, 1952; Burling, R.: “Teorías de maximización y el estudio de la antropología económica” y Leclair, E.: “Teoría económica y antropología económica”, en Godelier, M. (comp.): *op. cit.*). El estructuralismo, por último, se desentiende de la relación entre economía y parentesco, paralelizando las “estructuras” como si fuesen atributos spinozianos (Godelier, M.: *El enigma...*, pp. 316-317; Lévi-Strauss, C.: *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*, México, FCE, 1972, pp. 393-394). En todos los casos, o bien se reduce el contenido sustancial a su forma, o bien se abstrae la apariencia y la esencia para hacerlas dialogar arbitrariamente (o autonomizarlas por completo).

Intentemos aclarar brevemente la cuestión: el parentesco es una forma concreta del VD, y esto se demuestra con el sólo hecho de observar otras relaciones jurídicas que expresan la dependencia, como la servidumbre o el esclavismo. Tomando este último ejemplo, la relación entre amos y esclavos es precisamente la *negación* del parentesco, pero la *reproducción* (más desarrollada) del VD. Entre el VD y el parentesco no hay ninguna exterioridad: no se trata de una relación “incrustada” o “sobre determinada”, pero tampoco el VD se reduce al parentesco, sino a la inversa. El parentesco es *en sí mismo* VD, aunque tan solo un *modo o momento* suyo. Parece irónico tener que seguir aclarando a esta altura de la historia lo que fue un descubrimiento y no una “hipótesis”: el metabolismo social humano precapitalista no se alimentaba del matrimonio o la hermandad, ni de títulos de propiedad sobre esclavos o tierras.

<sup>138</sup> La crítica del historiador medievalista argentino Carlos Astarita a la voracidad del concepto de “modo de producción tributario” (MDPT) demuestra los límites compartidos por toda la teoría marxista. Este concepto, lejos de rechazar “la identificación del modo de producción en base a las formas institucionales extraídas de un ejemplo histórico dado, por ejemplo, del feudalismo europeo occidental” y de “desembarazarse de la carga empirista del institucionalismo” para dejar de definir a los diversos modos de producción por sus formas superestructurales (Astarita, C.: “La discutida universalidad del sistema tributario”, en *Studia historica*, N. 12, 1994, p. 192-193); por el contrario, no hace más que volver

Aquí inmediatamente salta a la vista la inversión ideológica marxista de nominar los aparentes múltiples modos de producción precapitalistas a partir de las formas jurídicas, esto es, quedándose en las apariencias. Concebir un “modo de producción *feudal*” es lo mismo que denominar al capitalismo como un “modo de producción de *propiedad privada*”; postular la existencia de un “modo de producción *esclavista*” es lo mismo que denominar a nuestra sociedad como un “modo de producción ‘ciudadanista’”. Ni que hablar de la vulgaridad de los denominados “modo de producción asiático”,<sup>139</sup> “germánico”, etc. ¿Cómo es que no vimos a un marxista todavía hablar del “modo de producción inglés” para dar cuenta de la sociedad en que vivimos? Toda esta batería de conceptos no hace más que reflejar la total impotencia para reconocer el contenido económico en juego, perdiéndose en cada una de sus manifestaciones.

a reproducir los presupuestos constituyentes del marxismo como ideología, esto es: concebir como “base económica” a una forma jurídico-política concreta, en este caso, el tributo. Tanto Astarita (defensor de la categoría de “modo de producción feudal” entre tantas otras abstracciones) como Haldon o Amin, están presuponiendo que la *relación de propiedad* entre productores y medios de producción constituye el “elemento central para la categorización de un modo de producción” (*ibid.*, 195), en lugar de ser el modo de producción lo que determina la forma jurídica de propiedad. En ambos casos, se está naturalizando la *explotación* como forma económica, como si el feudalismo y el MDPT constituyeran formas de apropiación de “excedente” *sin contrapartida*. A tal punto llega la naturalización, que el mismo Astarita, un historiador serio y respetado, que rechaza los “universalismos abstractos” y que pretende dar cuenta de la “especificidad” de los procesos históricos, termina hablándonos de la “explotación precapitalista” en términos de “las relaciones establecidas entre los productores y los medios de producción, y la forma de distribución del *plusvalor*” (*ibid.*, p. 192). El lapsus no es casual.

En un sentido diametralmente opuesto, aquí estamos señalando que el tributo es una forma superestructural histórica del modo de producción de VD (o donativo), que sintetiza la necesidad de este metabolismo social (en su crecimiento y consecuente complejidad) de alimentar las subjetividades productivas especializadas, como ya señalamos, en producir conocimiento sobre el medio, objetivarlo y coordinar la producción en mayores escalas. *Ningún estamento dominado podía reproducirse sin consumir el producto del trabajo de los estamentos dominantes*, y esto constituye una especificidad histórica absolutamente contrastante con el modo de producción capitalista (ver: GCEP: *op. cit.*, pp. 154-155). Solo quienes se representan abstractamente al don y contradón como un intercambio de “equivalentes”, se les hace imposible asimilar que el mismo tome la forma superestructural del dominio. Para la conciencia lógica, lo “simétrico” (en la teoría antropológica, la reciprocidad) no puede tomar la forma de su opuesto: lo simétrico es lo simétrico, y lo asimétrico es lo asimétrico. Y si la transformación de hecho ocurre, para la conciencia marxista es imposible que la base económica siga siendo la misma. De aquí el rechazo furibundo de Godelier a la “cuarta obligación” indicada por Mauss para comprender el tributo como forma desarrollada de la “lógica del don” (Godelier, M.: *op. cit.*, pp. 264, 273 y 274).

<sup>139</sup> El “modo de producción asiático” adquiere relevancia ante las aporías del “feudalismo” como modo de producción universal. Así, aparece caracterizado como la centralización de aldeas comunitarias bajo el mando de un poder estatal centralizado, que en esa condición es propietario del conjunto de la tierra y se hace de un tributo “sin contrapartida”. Sin embargo, el concepto en verdad tambalea por carecer de una determinación específica: Anderson señala la incoherencia de Marx en la delimitación de una propiedad del suelo “tribal-comunal” o “despótico-hidráulica”, a la vez que Godelier oscila sobre la necesidad de la existencia de un “poder sólidamente centralizado”. Precisamente por esta indeterminación, o más bien, por reducir el contenido económico a su forma de realizarse, el concepto es empleado para describir diferenciadamente sociedades que van desde Asia hasta América, quedando preso del problema teórico que pretendía superar: la impotencia de la abstracta universalidad (Anderson, P.: *El Estado absolutista*, México, Siglo XXI, 1998, pp. 492-510; Godelier, M.: “El modo de producción asiático”, en Godelier, M., Marx, K. y Engels, F.: *Sobre el modo de producción asiático*, Madrid, Martínez Roca, 1969, pp. 21, 47 y 49; Krader, L.: “Historia y significado del modo asiático de producción”, en Suárez, M.: *Historia, antropología y política. Homenaje a Ángel Palerm*, México D.F., Alianza, 1990, pp. 166 y 192).

Una vez descubierta y reconocida la existencia del modo de producción de vínculos de dependencia, queda inmediatamente de manifiesto la apologética que comparte el marxismo, en particular, con las ciencias sociales, en general, respecto de la representación de múltiples modos de producción “co-existentes” (en términos más vulgares: múltiples sociedades, civilizaciones, etc). Si existieran dos (o más) modos de producción coexistiendo, eso supondría que la socialidad humana es un ente abstracto que trasciende a la forma cualitativa, material, en que se organiza la producción. La socialidad humana se transforma una vez más, mediante esta operación lógica, en una mera *relación cuantitativa*, en una abstracta suma de cualidades, por ejemplo: MDPMS<sup>140</sup> + MDPE<sup>141</sup> o bien, MDPMS + MDPF<sup>142</sup> + MDPK<sup>143</sup>, o bien, MDPE + MDPK, etc. En cualquiera de estas combinaciones, más simples o más complejas y virtualmente infinitas (a gusto del intérprete), los marxistas (junto con Marx) nunca especifican qué cualidad unifica a estos múltiples modos, con lo cual, no tienen otra alternativa que concebir como “unidad” al modo de producción “predominante”, esto es, *al modo que aparentemente más se repite* en la combinatoria.<sup>144</sup> De esta forma, la sociedad humana termina siendo concebida como una suma de sociedades, y cada sociedad, en definitiva, como una suma de individuos. La libre individualidad, por más potente que sea la teoría en cuestión, vuelve una vez más a erigirse en el principio —y el fin— de lo social.<sup>145</sup>

El reconocimiento del modo de producción de VD, por tanto, se constituye en la crítica de conceptos marxistas tales como “formación social” o “formación económico-social”, “modo de producción dominante”, “determinación económica en última instancia” (y la consecuente “autonomía relativa” de las formas superestructurales), “bloque histórico”, “desarrollo desigual y combinado”, etc. Pero a su vez se constituye también —y esto para nosotros tiene especial relevancia— en una crítica específica a la Crítica Práctica misma, en tanto su propia reproducción, más allá de las enormes

<sup>140</sup> Modo de producción mercantil simple.

<sup>141</sup> Modo de producción esclavista.

<sup>142</sup> Modo de producción feudal.

<sup>143</sup> Modo de producción capitalista.

<sup>144</sup> Esta inversión es la piedra basal sobre la que se erige la falsa problemática de los “modos de producción en América Latina”. Al haber vaciado al metabolismo social humano de unidad, la historiografía necesita construir una unidad discursiva para unificar las diversas formas productivas concretas: Horacio Ciafardini ve la unidad en la “subordinación formal del trabajo al capital”, o sea, se representa una unidad “formal”; Juan Garavaglia se rinde ante la apariencia más inmediata, poniendo la unidad en el “hecho colonial” (llegando a postular la existencia de un pretendido “modo de producción despótico-aldeano”); y Ernesto Laclau y Carlos Assadourian establecen la unidad en el “sistema capitalista mundial”, lo que no es otra cosa que reducir el capitalismo a una simple afirmación, atribuyendo la unidad a un elemento que pone la diferencia (AA.VV.: *Modos de producción en América Latina*, Buenos Aires, Pasado y Presente, 1973). A pesar de su potente crítica a estas concepciones, JIC queda atrapado en la misma encrucijada al representarse la coexistencia entre vínculos de dependencia y relaciones mercantiles, es decir, las dos determinaciones más simples que determinan la unidad del precapitalismo y el capitalismo en cada caso. La “unidad concreta” se transforma, de este modo, en una mera fórmula metodológica (Iñigo Carrera, J.: *La formación..., cap. 1*).

<sup>145</sup> Marx, K.: *El capital..., p. 96.*

potencias destacadas, termina recayendo en el mismo núcleo de estas representaciones. El CICP parece inmerso en un movimiento pendular entre el reconocimiento absoluto de la contradicción, de la inmanencia de la materia, de su condición de sujeto, por un lado, y la recaída en la separación abstracta de contenido y forma, de sujeto y objeto, de materia y conciencia, de economía y sociedad, etc., por el otro. Como hemos visto en detalle, a la vez que se enfrenta a la materia en cuanto tal como el sujeto de sus propias determinaciones, termina por reservar la condición de sujeto a la materia viva; a la vez que se enfrenta al reconocimiento de la conciencia como forma concreta del trabajo, termina habilitando la concepción de su inmaterialidad; a la vez que reconoce al metabolismo social capitalista como una unidad global de la cual los ámbitos nacionales de acumulación son sus formas concretas de realizarse, termina por postular dicha unidad como punto de confluencia de múltiples modos de producción (negando la unidad metabólica humana como punto de partida de la síntesis).<sup>146</sup> De este modo, es perfectamente comprensible que

---

<sup>146</sup> Al enfrentarse al afirmarse mediante la propia negación de un modo de producción, JJC critica a los marxistas que conciben el proceso como una mera colisión cuantitativa. Así, concebir la transición de un modo de producción como un

proceso concreto en el que el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social está superando un modo de organizarse y tomando forma en uno nuevo que se está engendrando lo convierte en una abstracción: siempre va a poder encontrarse alguna manifestación concreta que aparente pertenecer abstractamente al modo viejo y otra que lo haga igualmente respecto del nuevo (Iñigo Carrera, J.: *La formación....*, p. 40).

El fundamento de la crítica es que esta perspectiva carece de unidad: “el movimiento en que el viejo modo de producción deviene el nuevo queda reducido a una ‘mezcla’ entre ambos, donde el primero se resiste a ser desplazado y el segundo pugna por conquistar el lugar” (*ibid.*, p. 41). Por el contrario, según JJC:

La cuestión reside verdaderamente en mostrar, paso a paso, como el modo anterior de regirse la unidad del proceso de metabolismo social va engendrando las determinaciones específicas constitutivas del carácter propio del nuevo modo, no como tales determinaciones esenciales, sino como formas concretas de reproducirse el viejo modo mismo. Y, luego, en *mostrar cómo esta relación entre contenido y forma se va invirtiendo*, de tal suerte que lo que caracterizaba al contenido específico del modo de producción anterior *se va convirtiendo*, a su vez, en forma concreta necesaria de realizarse las determinaciones específicas del nuevo modo de producción, para finalmente desaparecer cuando ya ni siquiera le cabe tal condición (*ibid.*, pp. 40-41, énfasis propios).

Su crítica de los conceptos de “formación económico-social” y “sistema económico” como sumatoria de modos de producción va en la misma dirección: la ausencia de unidad cualitativa entre estos diversos modos (*ibid.*, p. 43). Sin embargo, la crítica de JJC a estas formulaciones teóricas se petrifica como un mero índice, reproduciendo la esencia del problema. Si de lo que se trata es de reconocer el modo en que se rige *un único metabolismo social*, y no de una “suma de modos”, de nada sirve señalar que hay que “mostrar cómo” un modo engendra las formas que luego serán su contenido, porque se está diciendo exactamente lo mismo: ¡que las formas coexisten! Si se trata de “mostrar cómo esta relación entre contenido y forma se va invirtiendo”, ya se asume nuevamente que el contenido y la forma son *exteriores*: uno está “abajo”, la otra está “arriba”, y paulatinamente se dan vuelta. En términos generales: los vínculos de dependencia *engendran* la mercancía como forma de realizarse los mismos vínculos, hasta que la mercancía pasa a ser el contenido de los vínculos de dependencia... ipero la mercancía sigue siendo la mercancía, y el vínculo de dependencia, el vínculo de dependencia!

De más está decir que JJC admite la co-existencia histórica de los modos de producción “comunista primitivo”, “esclavista”, “feudal”, “tributario” y “de castas” (Iñigo Carrera, J.: *Conocer el...*, pp. 42-43 y 310-312). Esto es, no sólo se representa la sobredeterminación en tanto uno aparece como la forma de

se termine concibiendo la separación del “carácter individual” del trabajo respecto del “carácter social” suyo, como si se tratara de dos cualidades del trabajo que deben establecer su relación, es decir, como si el carácter social fuese la forma que brota de — o se actualiza en— la relación entre los individuos, en vez de ser esta relación tan solo la *manifestación* de dicha forma abstracta.<sup>147</sup> De allí también que no sea de extrañar

---

realizarse *en acto* el otro, sino que también los erige en su externalidad absoluta recíproca: los unos *se encuentran* exteriormente y “batallan” con los otros. Irónicamente, en este punto, el resultado de tal enfrentamiento no puede tener más determinación que “las ‘relaciones de fuerza’ que los sujetos sociales exhiben según su voluntad en el mundo nebuloso de la ‘autonomía relativa’ de las superestructuras” (Iñigo Carrera, J.: *La formación...*, p. 70).

<sup>147</sup> Para JIC, “cada modo de producción sintetiza una determinada *relación* entre el desarrollo de las fuerzas productivas del *trabajo social* y el desarrollo de los *atributos productivos individuales*” (Iñigo Carrera, J.: *El capital...*, p. 22, énfasis propios). De allí que tenga que representarse necesariamente que “las fuerzas productivas del trabajo social no tienen más modo concreto de realizarse que como fuerzas productivas de los trabajos individuales” (*ídem*.). Una vez abstraído el carácter social del carácter individual, no es casual que el único modo de realizarse la potencia del trabajo social sea bajo la forma concreta del trabajo individual. Pero la realidad es que, lejos de no tener “más modo concreto de realizarse” que el desarrollo de los “trabajos individuales”, el redundante “trabajo social” se realiza también de *modo colectivo*. La confusión de JIC entre lo que el trabajo mismo *es* (socialidad) y su modalidad colectiva —en contraste con su modalidad individual— es muy evidente: “Las fuerzas productivas materiales del trabajo se encuentran portadas por el trabajo individual. Pero el desarrollo de su potencialidad es sólo un atributo de la *unidad colectiva* de los trabajos individuales. Dicho de otro modo, la realización del ser genérico humano mismo es sólo un atributo del *trabajo social*” (*ibid.*, p. 10, énfasis propios). Esta abstracción se cristaliza de forma plena en cuanto JIC sintetiza las determinaciones más simples del trabajo en nuestro modo de producción, apenas observa la cooperación simple; aquí “[...] el capitalista personifica ahora las potencias del *trabajo social* en cuanto éstas se imponen, no ya sobre un mero proceso individual de trabajo, sino sobre un colectivo de trabajos individuales. En cuanto se imponen, por lo tanto, sobre un *trabajo social en sí mismo*” (*ibid.*, p. 16, énfasis propios). Inmediatamente surge la incógnita: ¿qué trabajo no es social en sí mismo?

Otro tanto sucede en la exposición del camarada Steimberg:

Trabajar implica *coordinar* las acciones de transformación del medio *con otros* seres humanos. La regulación de las fuerzas naturales portadas en los objetos y de las dispuestas en el cuerpo biológico individual, esto es, las fuerzas productivas materiales del trabajo humano, están portadas en los *sujetos individuales*. Son ellos quienes transforman la naturaleza, quienes conocen y operan sobre las fuerzas que las constituyen para hacerla adoptar formas útiles para la reproducción de la vida y que, como mencionamos, en ese mismo proceso se transforman a sí mismos. Pero ese proceso de trabajo individual *activa* y *despierta* fuerzas productivas que son irreductibles a los individuos humanos que las ejercen [...] El proceso de *trabajo individual* mediante el cual los sujetos humanos producimos nuestra vida se *inscribe* siempre en el modo en el que la sociedad humana se reproduce como unidad, en las relaciones sociales de producción. La reproducción material de vida individual es un momento de dicho modo de producción, de la unidad orgánica de los trabajos individuales. Cuando aludimos a unidad orgánica nos referimos a que, para transformar al medio en uno para sí, el *sujeto humano individual necesita coordinar su acción con la de otros*; inmediatamente, porque la descarga de energía sobre los objetos que conforman su medio va a producir un medio apto para ser consumido por estos otros. Pero, y esto es lo que nos interesa destacar, mediáticamente porque las potencias que pone en juego el proceso de trabajo individual no son resultado del ejercicio del trabajo por ese sujeto específico, sino que brotan de su coordinación con el trabajo de otros (Steimberg, R.: *op. cit.*, pp. 8-9).

Nuevamente se invierten aquí las determinaciones de nuestro metabolismo: según el camarada, las fuerzas productivas del trabajo se *actualizan* en la *coordinación* de los trabajos individuales, en lugar de *ser ya* los trabajos individuales una *manifestación* de las fuerzas productivas del trabajo, sin necesidad de esperar a ver su “coordinación”. El mismo Steimberg repara en una nota al pie sobre la inversión que estamos criticando: “Justamente por esto, la palabra coordinar no refleja el sentido al que aquí nos referimos. En tanto la unidad orgánica del trabajo social es siempre el presupuesto material del ejercicio del trabajo individual, los humanos no coordinamos nuestro trabajo con otros como si fuésemos existencias cerradas sobre nosotros mismos que luego salen al encuentro de otras. Nuestro

que la conciencia se postule como social por contenido pero individual por forma,<sup>148</sup> en lugar de reconocer que la conciencia es social por contenido (socialidad animal transformada en trabajo) y por forma (en tanto modo de organizarse el trabajo). El hecho de que cada individuo humano tenga que conocer sus potencias respecto de las potencias de la totalidad de los órganos de su metabolismo social, para coordinar su acción con ellos, no indica que la conciencia sea individual por forma, sino precisamente que la conciencia humana —que es pura socialidad— está enajenada, esto es, no se reconoce como pura socialidad. Por ello el CICP niega toda posibilidad de que otros órganos del metabolismo produzcan la conciencia de tal o cual individuo, como si se tratara de una mónada. Pero, mal que nos pese a los productores privados e independientes en nuestra moral, tal como lo hemos reproducido en sus determinaciones, la individualidad humana es eso mismo: un producto del metabolismo social, un producto de otros órganos, y en definitiva, pura socialidad *en sí misma*.

#### **4. A modo de conclusión: bases para el desarrollo del materialismo histórico como forma de la crítica de la economía política**

En el presente estudio delineamos los avatares del materialismo histórico en su relación con la CEP, desde su génesis en la obra de Marx y Engels hasta su apropiación actual en el terreno neodialéctico, pasando por las disidencias del marxismo tradicional y el marxismo occidental. Ya sea mediante la transformación del materialismo histórico en una *teoría de la historia* autónoma de la CEP, ya sea mediante el desarrollo de la CEP como negación absoluta del materialismo histórico,

---

trabajo individual es siempre ya un órgano del ejercicio del trabajo social, del cual el primero es un momento” (*ibid.*, p. 9). Si no se hubieran invertido las determinaciones, no sería necesaria la aclaración.

Pero quizás sea Guido Starosta quien más lejos haya llegado en la inversión, exponiendo las determinaciones bajo una forma ya indistinguible respecto del individualismo metodológico:

[el individuo] necesita afirmarse a sí mismo como elemento orgánico ‘del trabajo social en su conjunto’, es decir, establecer su *unidad social general* subyacente mediante su articulación material con el proceso de vida de otros individuos humanos. Para ponerlo en otros términos, la producción de la vida mediante el gasto y desarrollo de las *fuerzas productivas* del individuo humano, esto es, una relación material o natural, toma su forma concreta necesaria (y es por tanto necesariamente mediado) en y a través de *relaciones sociales*, que son por ello determinadas como relaciones sociales de *producción* (Starosta, G.: “Labour”..., *op. cit.*, p. 125, traducción propia).

Una vez más: el individuo humano no necesita “establecer” su “unidad social general” con otros individuos, porque el individuo “es el ser social” (Marx, K.: *Manuscritos...*, p. 145); sus fuerzas productivas no necesitan ser “mediadas por” o tomar su forma concreta “en” ni “a través de” relaciones sociales de producción. Muy por el contrario, el trabajo *individual mismo* es una *relación social de producción*, porque todo individuo humano es una *mediación* de las fuerzas productivas del trabajo, es decir, un momento de la socialidad.

<sup>148</sup> Según Starosta, el método dialéctico permite “captar al ser social o a las relaciones sociales de producción como la materialidad interna y el *contenido social*, que es necesariamente realizado, y por tanto existe, en la *forma* de las determinaciones de la conciencia del individuo humano” (Starosta, G.: *op. cit.*, p. 8, traducción propia).

el conocimiento social acumulado ha mutilado de diferentes formas los propósitos del proyecto original. Por supuesto, como hemos señalado, no se trató de la abstracta contingencia de una historia intelectual, de la abstracta voluntad de los intérpretes, sino de expresiones históricas de la necesidad del capital. De hecho, reconocimos en las corrientes neodialécticas un avance considerable en cuanto a la forma de tomar conciencia del carácter histórico del modo de producción capitalista, resaltando un aspecto vital del proyecto marxiano: el hecho de que no se trata de elaborar una economía política “marxista”, sino de realizar la *crítica* de la economía política en cuanto tal. Sin embargo, su demarcación respecto del desarrollo del materialismo histórico nos expuso a sus potencias liminares. Y es que ya no se trata simplemente de “volver a Marx”, de reconocer la unidad de su proyecto, haciendo el esfuerzo de “reconstruir” una vieja teoría o elaborar una nueva. Como señala JIC, el problema reside en la forma teórica misma como portadora del fetichismo de la mercancía, lo que obliga a superar las barreras teórico-disciplinares de la ciencia y enfrentarse al concreto que se pretende conocer por cuenta propia, reproduciendo sus determinaciones de forma íntegra —más allá de Marx y cualquier otro autor de culto.

En este sentido, nuestra propia reproducción de lo concreto nos puso por delante los límites que, desde Marx y Engels hasta los desarrollos recientes, existen para dar cuenta de las determinaciones generales de la historia humana. Exponiendo paso por paso los resultados de nuestra investigación demostramos que el trabajo *nace enajenado* bajo la forma del VD y que, por lo tanto, no han existido hasta hoy más que dos *modos* de producir y reproducir la vida en la historia humana: el modo de producción de VD —o, sintéticamente, el *modo de producción donativo*— y el modo de producción capitalista. La exposición de sus determinaciones generales y específicas ha permitido criticar las inversiones que las ciencias sociales y el marxismo exhiben cuando se enfrentan al problema del precapitalismo. De esta forma, el reconocimiento del modo de producción de VD nos pone definitivamente delante de la *radical historicidad del capital*. Solo el análisis y la síntesis de aquel pueden contestarnos acerca de la emergencia de éste. Aquí, proponemos tan sólo apuntar algunos de los varios frentes de investigación más importantes que se abren a partir de este punto.

### **a) Crítica del fetichismo de la “mercancía” precapitalista**

Si, como hemos descubierto, el VD entre los seres humanos no es otra cosa que la *objetivación enajenada del propio trabajo*, en tanto el mismo se realiza de forma *privada* entre las distintas comunidades que constituyen los órganos de un mismo metabolismo social, es claro que los distintos valores de uso producidos por la sociedad en toda la era precapitalista no tenían forma de aparecer como simples valores de uso para la vida humana. Si dejamos a un lado los ejemplos más evidentes de las comunidades primitivas y observamos la Grecia o la Roma antiguas, los imperios Inca

o Azteca, o cualquier reino feudal europeo, etc., es evidente que allí no se construían simples viviendas, sino que dicha objetivación del trabajo tomaba la forma del *oikos*, el *domus*, el *ayllu*, el *calpulli* o el *señorío* (todos términos nativos que ya están indicando la dependencia, la atadura enajenada entre productores, tierras y medios de producción). Tampoco se producían simples centros administrativos, sino *templos*, *iglesias*, *castillos*, *palacios*, etc; otro tanto sucedía con las herramientas, los alimentos o la vestimenta. Y es más que claro, en definitiva, que allí no se reproducían directamente seres humanos, sino seres humanos bajo la forma de *amos*, *esclavos*, *emperadores*, *caciques*, *reyes*, *señores*, *siervos*, etc.<sup>149</sup> Cualquier valor de uso o persona tomaba la forma del VD o, lo que es lo mismo, del *don* y el *contradón*: los egipcios se enfrentaban a su emperador como el Dios que les había *donado* su vida y sus condiciones de existencia mismas, y debían *contradonar* (tributar) eternamente por ello; los campesinos (siervos o no) le debían su tierra y su protección al señor, por lo cual debían contradonar de generación en generación por ello. Los griegos o romanos se podían volver ellos mismos *objetos de contradón* si no cumplían con la obligación de devolver aquello que se les había dado, esto es, podían caer en esclavitud por deudas.<sup>150</sup>

En contraposición al metabolismo social del capital, donde es el carácter *abstracto* del trabajo necesario hecho de manera *privada* e *independiente* lo que se objetiva como la propia relación social bajo la forma de la mercancía; en las formas sociales precapitalistas, era el carácter *concreto* del trabajo necesario hecho de forma *privada* (respecto del resto de las comunidades) lo que se reflejaba como la propia relación social enajenada en cada caso.<sup>151</sup> Ciertos enfoques particulares de las ciencias sociales y la misma CEP han logrado sin dudas *representar*, con menor o mayor potencia, la historicidad misma de estas formas —en el sentido “fuerte” de negarlas como existentes en el pasado— en contraste con la sociedad moderna, poniendo en jaque conceptos

---

<sup>149</sup> En este sentido, Mauss señala que en el sistema de prestaciones totales que implica el don, lo que se encuentra en juego es la “máscara”, en definitiva, “la persona” (Mauss, M.: *op. cit.*, pp. 156-158).

<sup>150</sup> “Abundan los ejemplos de sociedades donde los individuos, incapaces de cumplir con sus deudas, se veían abocados, ellos o sus hijos, a la esclavitud, acabando por convertirse en una propiedad, en la ‘cosa’ de los que les habían entregado sus dones [...] en la Grecia antigua y, en particular, en Atenas hasta los tiempos de Solón, un hombre libre podía ser esclavizado por sus deudas y convertirse así en propiedad de otro” (Godelier, M.: *El enigma...*; pp. 26 y 293).

<sup>151</sup> Marx, K. y Engels, F.: *Ideología alemana...*, pp. 27-28 y 66.

tales como los de *clases*,<sup>152</sup> *Estado*,<sup>153</sup> *propiedad privada*,<sup>154</sup> etc. Pero por más formas sociales que se logren historizar, aun representándose la historia misma como un cúmulo de “historias de diversas sociedades”, hay dos formas específicas que aparecen inmaculadas en el terreno de la teoría social, donde no cabe modo alguno de que sean desnaturalizadas por la conciencia lógica: este es el caso de la *mercancía* y, consecuentemente, de la *libertad* como su forma necesaria de conciencia ideológica.

Salvo para casos excepcionales en lo que respecta a las llamadas “sociedades primitivas”,<sup>155</sup> para la conciencia científica general desarrollada hasta la actualidad no hay forma de asumir que la mercancía no haya existido antes de la sociedad capitalista. Tuvo que existir intercambio de mercancías y dinero —y hasta capital— incluso para los científicos más conscientes de los innumerables problemas que supone trasplantar al pasado categorías propias del modo de producción capitalista. Empezando por los mismos padres fundadores del socialismo científico, pasando por Mauss y Malinowski, por la antropología económica sustantivista de Polanyi y sus discípulos, hasta llegar a los recientes desarrollos de la CEP en el marco de lo que denominamos problemática neodialéctica; ninguno de estos científicos pudo desprenderse de la necesidad de postular el intercambio mercantil precapitalista, más no sea como mera formalidad.

Si bien en el presente número de nuestra revista se han expuesto suficientes argumentos que señalan la inviabilidad del método lógico-histórico *marxiano* para dar cuenta de la historicidad de la mercancía<sup>156</sup> (y por tanto, de todas sus formas superestructurales exclusivas), el GEMH no sólo se propone seguir especificando esta crítica, sino desarrollarla sobre las obras más contemporáneas y, en definitiva, sistematizar toda la evidencia empírica disponible que —puesto en términos clásicos— sustenta esta tesis: el hecho de que *la mercancía es un emergente histórico que tan sólo lleva desarrollándose unos quinientos años, desde el siglo XVI hasta nuestros*

<sup>152</sup> Fausto, R.: *Lógica e Política...*, p. 124; Robles Báez, M.: “Marx and Postmodern...”, pp. 7-13; *Dialéctica y capital...*, pp. 28-33, y Robles Báez, M.: “El trabajo en la constitución del capital en cuanto sujeto del capitalismo”, en Escorcia Romo, R. y Caligaris, G. (eds.): *Sujeto capital-sujeto revolucionario. Análisis crítico del sistema capitalista y sus contradicciones*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2019. Para problematizar el concepto marxista de clase desde una perspectiva historiográfica, ver: Paiaro, D. y Requena, M.: “La pólis ateniense frente al problema marxista de la lucha de clases”, en Núñez López, C. y Sierra Martín, C.: *La influencia de Marx y el marxismo en los estudios sobre la Antigüedad*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2021, pp. 47-78.

<sup>153</sup> Dell’Elicini, E., Francisco, E., Miceli, P. y Morín, A. (comps.): *Pensar el Estado en las sociedades precapitalistas. Pertinencia, límites y condiciones del concepto de Estado*, Buenos Aires, Ediciones UNGS, 2012; *Prácticas estatales y derecho en las sociedades premodernas*, Buenos Aires, Ediciones UNGS, 2023.

<sup>154</sup> Cordero Quinzacara, E. y Aldunate Lizana, E.: “Evolución histórica del concepto de propiedad”, en *Revista de estudios histórico-jurídicos*, N. 30, 2008; Grossi, P.: *Historia del derecho de propiedad. La irrupción del colectivismo en la conciencia europea*, Barcelona, Ariel, 1986; *A ordem jurídica medieval*, São Paulo, Editora WMF Martin Fontes, 2014.

<sup>155</sup> Mauss, M.: *Ensayo...*, pp. 115-117.

<sup>156</sup> GCEP: *op. cit*; Cosic, N. y Vivanco, A.: *op. cit*.

días. Aquello que se denomina “mercancía” para toda la era precapitalista (incluso entrado el siglo XV) no es otra cosa que una forma concreta del don.

### **b) Crítica de la proyección fetichista de las clases sociales y la explotación**

Si la mercancía lleva desplegando sus potencias desde hace aproximadamente medio milenio, estamos diciendo que —frente a 2,5 millones de años de producción de vínculos de dependencia— la producción de valor y, por tanto, el intercambio de equivalentes constituyen una absoluta novedad histórica; en términos llanos: *el intercambio de mercancías acaba de nacer*.<sup>157</sup> En cuanto tal, como sabemos, sobre la base inmanente de este intercambio se realiza la producción de plusvalor, y esto no sólo evidencia la absoluta historicidad de las clases sociales (en tanto personificaciones de mercancías), sino de la misma *relación de explotación* como forma económica. Tal como lo han expuesto los camaradas del GCEP,<sup>158</sup> la explotación es una forma diametralmente opuesta a la *relación de dominio*, que efectivamente, como se presentó en nuestra propia reproducción de las determinaciones, se trata de una forma concreta del VD. De aquí que se ponga completamente de manifiesto, una vez más, la inviabilidad de la forma lógico-teórica de los científicos sociales cuando encaran de forma reflexiva el concepto de explotación para ser aplicado a las “sociedades” precapitalistas. Quizás los casos de Godelier y Ste. Croix sean paradigmáticos,<sup>159</sup> no

---

<sup>157</sup> Lo que ciertamente se lleva de patadas con las tesis marxistas de la “crisis terminal” del capitalismo y su fase “tardía”. Entre otros, ver: Trotsky, L.: *El programa de transición*, Buenos Aires, Ediciones IPS, 2008; Mandel, E.: *El capitalismo tardío*, México, Era, 1972.

<sup>158</sup> GCEP: *op. cit.*, pp. 154-155.

<sup>159</sup> Es evidente que ambos autores —como tantos otros historiadores y antropólogos— se representaron el don y el contradón como un intercambio de equivalentes, es decir (aunque de forma inconsciente), como un intercambio de mercancías. Así, pretendieron hallar el origen de la explotación y las clases sociales precapitalistas en la emergencia de un intercambio “desigual”, esto es, de “no equivalentes”. No obstante, al no existir la sustancia-valor en la sociedad precapitalista, esto es, la *equivalencia* como relación social general, demostraron a cada paso que no les quedaba otra alternativa metodológica que la libre decisión y el consenso de los intérpretes:

“En este contexto [en el modo de producción asiático], los límites de la embrionaria clase dominante carecen de nitidez y son difíciles de localizar, ya que el mismo individuo ejerce un poder de función y un poder de explotación. La parte del excedente que le es asignado, en la medida en que constituye la retribución de su función, vuelve indirectamente a la comunidad y no hay explotación de ésta por aquél. El momento en que comienza la explotación de la comunidad por esos mismos individuos que le prestan servicios, es aquel en que la apropiación se hace sin retribución, y es difícil de determinar” (Godelier, M.: *Sobre el modo de producción asiático*, Martínez Roca, 1969, p. 23, énfasis propios).

En palabras de Ste. Croix:

“[E]stoy de acuerdo con Godelier en que no hay una relación *necesaria* entre la existencia de un excedente y la explotación del hombre por el hombre: el intercambio se podría considerar ventajoso para ambas partes, cuando unas personas se ocupan de servicios que se realizan efectivamente en beneficio de la comunidad en su conjunto (por ejemplo, su defensa frente a un ataque del exterior). El momento preciso de la historia en que se podría pensar que empieza la explotación es un tema que *implica una ardua decisión*, y todavía no me he hecho a la idea [...] Podríamos decir quizás que la explotación empieza cuando el productor inmediato es obligado a ceder un excedente mediante un acto de violencia (ya sea política, económica o social, y tanto si se lo percibe como tal acto de violencia como si no), en cualquier caso, en un estadio en el que ya

sólo como representación del límite de sus disciplinas, sino particularmente del callejón sin salida del marxismo.

Sin embargo, lejos de querer cargar las tintas sobre estos dos grandes nombres o cualquier otro, el problema real reside en el sentido común de las ciencias sociales que ni siquiera reparan en los inconvenientes que se presentan, y nos hablan de “clases” y “explotación” como fenómenos transhistóricos autoevidentes. Y esto no sólo nos exige desarrollar una crítica sistemática de estos anacronismos, sino incluso la tarea titánica de comenzar a reescribir la historia precapitalista de punta a punta, desterrando la antinomia general entre la historia de los “grandes hombres” y la historia “social”, donde por un lado se omite la acción del resto de la sociedad como totalidad en su metabolismo con el medio natural (como si fuese una masa informe y pasiva), pero por el otro se proyecta ideológicamente la acción de las “clases dominantes” como meros obstáculos parasitarios de “los verdaderos trabajadores” —esencialmente “libres” e “iguales”—, hacedores anónimos de la historia, a los cuales (desde la poética thompsoniana) habría que “rescatar de la enorme prepotencia de la posteridad”. Esta antinomia, como sabemos, se reprodujo de diferentes formas a lo largo de la historia de las ciencias sociales en general, y de la disciplina histórica en particular, sintetizada en la oposición abstracta de *agencia/estructura* (poniendo a una como la causa y a la otra como el efecto, o bien intentando resolver el problema —para reproducirlo— mediante el “diálogo”, la “acción recíproca”, la “co-determinación” o “sobredeterminación”, etc.).<sup>160</sup>

Puesto en términos directos, la confusión de las clases sociales con los *estamentos* (con las personificaciones del VD) y el revoltijo entre los conceptos de explotación y dominio, borra del mapa aquello mismo que hay que explicar: la forma concreta específica del desarrollo de las fuerzas productivas en cada momento histórico. El reconocimiento de esta confusión demuestra así su vital importancia, en tanto despeja la mirada moralizante o elegíaca y exige la comprensión científica de las subjetividades productivas en juego en cada estamento específico. La crítica revolucionaria de JIC al concepto de “trabajo inmaterial” y el descubrimiento del conocimiento científico como producto de la clase obrera, nos empuja a investigar las determinaciones de sus formas abstractas inmediatas, esto es, *la expansión de las subjetividades productivas precapitalistas*: la de aquellos estamentos dedicados al avance del conocimiento sobre las determinaciones del medio, la innovación técnica, la coordinación productiva y la gestión de la coacción política e ideológica. Y esto nos exige, en suma, dejar de ver a las

*no recibe a cambio un equivalente real*, aunque esto puede hacer muy difícil *definir* el punto en el que empieza la explotación, pues resulta arduo cuantificar, por ejemplo, la protección militar que se cambia por la producción agrícola” (Ste. Croix, G.: *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Crítica, 1988, p. 53, énfasis agregados).

<sup>160</sup> Cosic, N.: “¿E. P. Thompson”...

“élites” precapitalistas como “no trabajadores” (lo que constituye la reproducción de la representación religiosa, como si fuesen semi-dioses, demonios o monstruos), sino observarlos como lo que efectivamente eran: expresiones mutiladas del ser genérico humano, pero por ello mismo, portadores inmediatos del desarrollo de las fuerzas productivas, esto es: sujetos revolucionarios.

### **c) Crítica del concepto de transición: el afirmarse mediante la propia negación del vínculo de dependencia**

Por último, el frente de investigación más importante para el GEMH lo constituye el concepto de “transición” entre modos de producción y sus diferentes aplicaciones empíricas. Y es que aquí se sintetiza la carga apologética de todas las representaciones previas ya criticadas. Dejando a un lado las infinitas “transiciones” entre los infinitos modos de producción construidos por cada teoría, si nos enfocamos en la emergencia del capitalismo la operación es clara: en primer lugar, como ya hemos visto, las ciencias sociales fragmentaron la unidad del metabolismo social precapitalista en múltiples pedazos, como si se tratara de la coexistencia inorgánica de “múltiples sociedades” (múltiples “civilizaciones”, “modos de producción” o “formaciones sociales”, etc). Acto seguido, como en toda construcción lógica, se representaron el vínculo de dependencia como una simple afirmación, desprovista de automovimiento, incapaz de trascender de sí por sí misma, esto es, de *afirmarse mediante su propia negación como mercancía*. La mercancía tuvo que venirle de afuera al propio VD, chocar con él y finalmente “subsumirlo”.<sup>161</sup>

Desde el punto de vista actual del conocimiento dialéctico, no hay ninguna necesidad de construir semejante artificio, sino sólo reproducir el automovimiento propio del concreto en cuestión hasta alcanzar su límite cualitativo. Aquí nuestro objeto de investigación es el metabolismo social humano precapitalista en su devenir capital; si su unidad es mutilada, no hay forma de recomponerla que no sea mediante la lógica, y la lógica no hace más que construir antinomias irresolubles mediante su propia estructura de necesidad externa. En el terreno marxista, podemos decir que la antinomia propia de su forma teórica se reflejó de forma paradigmática en el “debate Dobb-Sweezy”, en el choque entre la interpretación “endógena” (el declive de la “relación social de producción feudal”) y la explicación “exógena” (el “factor

---

<sup>161</sup> La problemática de la “transición” quizás sea el índice mismo del límite absoluto de las ciencias sociales: se necesita ver siempre un momento que “conecte” o “medie” entre el modo A y el modo B. Pero así como el método lógico (bajo cualquiera de sus formas) demanda que exista un momento de “transición” entre A y B —que no es A ni B—, lógicamente se puede reclamar la existencia de un segundo momento de transición (T2) entre A y el primer momento de transición (T1), que no sea ni A ni T1... y así hasta el infinito! Se pone así de manifiesto el carácter eleático de toda teoría social que intenta reconocer las transformaciones históricas. Si nos centramos en las polémicas de las teorías marxistas, vemos a la paradoja de Zenón repetirse como parodia: o la tortuga capitalista nunca puede ser alcanzada por el Aquiles feudal, o el Aquiles burgués nunca alcanza a la tortuga socialista.

mercado”).<sup>162</sup> Si bien, en definitiva, no se trata más que de otra expresión de la contradicción misma que constituye la teoría social como tal,<sup>163</sup> nos resulta pertinente poner el énfasis en este punto para señalar el sentido programático de nuestros futuros trabajos.

Nuevamente, expresado en los términos tradicionales de la ciencia, nos proponemos de aquí en más sustentar las siguientes tesis: en tanto el metabolismo social humano constituye desde su origen una unidad imposibilitada de asignar la totalidad del trabajo de forma directa, necesita resolver dicha asignación organizándose y desarrollándose históricamente bajo la forma concreta de la *producción enajenada de vínculos de dependencia*, esto es, de *unidades parciales de producción y consumo*. Si los seres humanos aquí *dependen* de una determinada comunidad, es porque *no dependen* de otra; deben *personificar* su propio VD, aparecer como *estamentos* que dominan unos sobre otros y tributan unos para otros. De allí que la génesis del modo de producción capitalista deba buscarse en la *realización cualitativa* de esta determinación específica, esto es, allí donde el VD llega a su fin. En otras palabras, lejos de buscar los “intersticios” (un eufemismo vergonzante de la exterioridad) por donde hacer “entrar” la mercancía y el capital, aquí se trata de reconocer el momento histórico donde el desarrollo de las fuerzas productivas lleva a los VD a su *universalización concreta*, esto es, al establecimiento de *un solo vínculo de dependencia universal*, que

<sup>162</sup> Astarita ha observado lúcidamente el *presupuesto* que subyace en los polos de este clásico debate: que “el mercado era externo al sistema feudal” (Astarita, C.: “La historia de la transición del feudalismo al capitalismo en el marxismo occidental”, en *Anales de historia antigua, medieval y moderna*, N. 41, 2009, p. 106). La enorme potencia de la obra del historiador argentino reside en su esfuerzo por recuperar la unidad de la “reproducción contradictoria” de la relación social en cuestión y de reparar nuevamente en el problema de la enajenación. Pero sus límites generales siguen siendo los mismos que los de toda forma teórica y disciplinar en los que se desenvuelve el marxismo: recorta su objeto de forma abstracta (temporal y geográficamente), definiendo al modo de producción por su forma jurídica (el tipo de propiedad de la tierra); deshistoriza las clases sociales y la explotación y, sobre todo, naturaliza la mercancía. De allí que la piedra de toque para dar cuenta de la contradicción en juego sea otra vez el fetiche marxista del “régimen de producción mercantil simple” (Astarita, C.: *Del feudalismo al capitalismo*, Valencia, PUV, 2005, pp.58-63; *Revolución en el burgo*, Madrid, Akal, 2019, pp. 263-265). Astarita permanece completamente ajeno a los últimos avances de la CEP.

<sup>163</sup> “En particular, hay dos ‘defectos de nacimiento’ de las ciencias sociales y las humanidades modernas que nos dificultan comprender de un modo sistemático los procesos que atraviesan el mundo. Cabe hacer remontar los dos a la formación de las disciplinas académicas modernas en la Europa del siglo XIX. En primer lugar, la génesis de las humanidades y las ciencias sociales estuvo ligada al Estadonación. En sus temas y sus preguntas, e incluso en su función social, campos como la historia, la sociología y la filología quedaron ligados a la sociedad del propio país. Además, por efecto del “nacionalismo metodológico” de las disciplinas académicas, en teoría se partía de suponer que el Estadonación era la unidad de estudio fundamental, una entidad territorial que servía de ‘contenedor’ para una sociedad. En el campo de la historia, aún más que en algunas disciplinas próximas, esta devoción por los contenedores acotados territorialmente se mantuvo con firmeza. El conocimiento del mundo, por lo tanto, se estructuraba institucional y discursivamente de tal forma que se oscurecía el papel de las relaciones de intercambio. La historia, en la mayoría de lugares, se limitaba a la historia nacional. [...] En segundo lugar, las disciplinas académicas modernas eran profundamente eurocentrísticas. Situaban en primer plano los procesos de cambio de Europa y entendían que Europa era la fuerza impulsora central de la historia del mundo...” (Conrad, S.: *What Is Global History?*, New Jersey, Princeton University Press, 2016, p. 3, traducción propia).

no es otra cosa que “el abismo que se abre entre el siglo XV y el XVI”.<sup>164</sup> Aquí se llega al momento donde *todos los seres humanos dependen de todos*, lo que es lo mismo que decir que *ya nadie depende de nadie*: que el trabajo privado ahora se organiza de forma *independiente*, esto es, mediante la mercancía. *Es el mismo vínculo de dependencia el que muta en su opuesto.* No se trata ni de que la Europa “feudal” se transforma de a pedazos en capitalista y luego “emancipa” o “somete” a su “periferia”,<sup>165</sup> sino de que en el “encuentro” entre el europeo y su “otro” americano, oriental, africano y oceánico, todos ellos se “liberan” de la dependencia personal por engendrar a la mercancía como forma de socialización universal abstracta. No hay ningún “factor endógeno” europeo, porque el feudalismo no era ningún modo de producción diferente de otros modos coexistentes, sino una forma concreta más del *modo de producción donativo*. Tampoco hay un “factor exógeno”, porque el “comercio” al que refieren los científicos sociales —marxistas y no marxistas por igual— no era otra cosa que la expansión del don y el contradón, esto es, la expansión de los vínculos de dependencia, hasta llegar a su plenitud. Por lo tanto, sólo a partir de este punto se inicia la llamada “acumulación originaria”, no como un presupuesto histórico del capital, sino como su propio desarrollo.<sup>166</sup>

En definitiva, este trabajo nos pone por delante que sólo una Historia que se trascienda a sí misma en su límite disciplinar puede captar efectivamente la determinación concreta del ser genérico humano, descubrir su génesis y proyectar su potencialidad revolucionaria. Esperamos abrir con este trabajo las bases para el desarrollo de un gran programa de investigación militante con centro en la unidad del materialismo histórico y la crítica de la economía política. La cuestión es clara: ante la necesidad de captar la totalidad de las determinaciones de la materia en tanto sujeto, la investigación y la síntesis dialéctica sólo pueden desplegarse bajo la articulación de un obrero colectivo expandido en la escala correspondiente. El GEMH tiene sus puertas abiertas para la incorporación de investigadores e investigadoras de absolutamente todas las disciplinas, de todos los rincones del mundo, y un largo camino por recorrer.

---

<sup>164</sup> Marx, K.: *El capital. El proceso de producción del capital*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2022, p. 898.

<sup>165</sup> Dussel, E.: *1492. El descubrimiento del otro*, Buenos Aires, Docencia, 2012; Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007; Lander, E. (comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 1993; Quijano, A.: *Cuestiones horizontales. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad /descolonialidad del poder*, Lima, CLACSO, 2020.

<sup>166</sup> GCEP, *op. cit.*, p. 146.

## Referencias bibliográficas

- AA.VV.: *Modos de producción en América Latina*, Buenos Aires, Pasado y Presente, 1973.
- Academia de Ciencias de la URSS: *Manual de Economía Política*, Buenos Aires, Editorial Fundamentos, 1962.
- Acha, O.: *Marxismo e historia: deconstrucción y reconstrucción del materialismo histórico*, Buenos Aires, Prometeo, 2023.
- Adorno, T. y Horkheimer, M.; *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1998.
- Adorno, T.: *Dialéctica Negativa*, Madrid, Taurus, 1975.
- *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Taurus, 2001.
- Althusser, L.: “Guía para leer El capital (Prefacio a la edición francesa del libro I de El capital)”, en *Dialéctica. Revista de filosofía y teoría social*, Año I, N. 2, 1992.
- *Marx dentro de sus límites*, Madrid, Akal, 2003.
- “La filosofía: arma de la revolución”, en Althusser, L. y Balibar, E.: *Para leer El capital*, México, Siglo XXI, 2004.
- *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 2021.
- Amin, S.: *Unequal Development. An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism*, The Harvester Press Limited, 1976.
- Anderson, K.: *Marx at the margins: on nationalism, ethnicity and non-western societies*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 2010.
- Anderson, P.: *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, México, Siglo XXI, 1987.
- *El Estado absolutista*, México, Siglo XXI, 1998.
- Arthur, C.: “Towards a materialist theory of law”, en *Critique. Journal of Socialist Theory*, Vol. 7, Issue 1, 1977.
- “Against the Logical-Historical Method: Dialectical Derivation versus Linear Logic”, en Moseley, F. y Campbell, M.: *New Investigations on Marx's Method*, Nueva Jersey, Humanities Press, 1997.
- *The Spectre of Capital. Idea and Reality*, Boston, Brill, 2022.
- Astarita, C.: “La discutida universalidad del sistema tributario”, en *Studia historica*, N. 12, 1994.
- “La historia de la transición del feudalismo al capitalismo en el marxismo occidental”, en *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, N. 41, 2009.
- *Revolución en el burgo*, Madrid, Akal, 2019.
- Backhaus, H.: “La dialéctica de la forma de valor”, en *Dialéctica*, Vol. 4, 1978.
- Barraza, J. y Zak, P.: “Empathy toward Strangers Triggers Oxytocin Release and Subsequent Generosity”, en *Annals of the New York Academy of Sciences*, 2009.
- Beckert, S.: *El imperio del algodón. Una historia global*, Barcelona, Crítica, 2000.
- Bhaskar, R.: *A Realist Theory of Science*, New York and Oxford, Routledge, 2008.
- Bloch, E.: *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1983.
- Bonefeld, B., Gunn, R., y Psychopedis, K.: *Open Marxism. Vol. I: Dialectics and History*, London, Pluto Press, 1992.
- *Open Marxism. Vol. II: Theory and Practice*, London, Pluto Press, 1992.
- *Open Marxism. Vol. III: Emancipating Marx*, London, Pluto Press, 1995.
- Bonefeld, W.: *La razón corrosiva. Una crítica al Estado y al capital*, Buenos Aires, Herramienta, 2013.
- Bujarin, N.: *Teoría económica del período de transición*, Córdoba, Pasado y Presente, 1972.
- Burling, R.: “Teorías de maximización y el estudio de la antropología económica”, en *Antropología y economía*, Barcelona, Anagrama, 1976.
- Caínzos López, M.: “Clase, acción y estructura: de E.P. Thompson al posmarxismo”, en *Zona Abierta*, N. 50, 1989.

- Campagno, M.: “El modo de producción tributario y el Antiguo Egipto. Reconsiderando las tesis de Samir Amin”, en *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, N. 35-36, 2003.
- Carr, E.: 1917. *Antes y después (La revolución rusa)*, Madrid, Sarpe, 1985.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Christian, D.: *Maps of Time: An Introduction to Big History*, Berkeley, University of California Press, 2004.
- Colombo, O.: “El modo de producción tributario. Reflexiones sobre un debate reciente”, en *XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, 2013
- Comité Editorial: “Sobre los hombros de un gigante. La obra de Juan Iñigo Carrera como punto de partida para la acción política del SICAR”, en *Síntesis*, N. 1.
- Conrad, S.: *What Is Global History?*, New Jersey, Princeton University Press, 2016.
- *Historia global. Una nueva visión para el mundo actual*, Barcelona, Crítica, 2017.
- Cordero Quinzacara, E. y Aldunate Lizana, E.: “Evolución histórica del concepto de propiedad”, en *Revista de estudios histórico-jurídicos*, N. 30, 2008.
- Cosic, N.: “Edward P. Thompson, Raymond Williams y la obsesión por la metáfora. Los caminos del materialismo cultural”, en *Inter Litteras*, N. 7 [en prensa].
- “¿E.P. Thompson althusseriano? Elementos para radicalizar la tesis Sewell en torno a las contradicciones entre teoría y práctica historiográfica en la obra del historiador británico”, en *Historia y grafía*, N. 60, 2023.
- Cosic, N. y Vivanco, Á.: “La obra de Karl Marx como base para la superación de la lógica dialéctica. Apuntes críticos sobre las bases metodológicas del CICP”, en *Síntesis*, N.1, 2025.
- Dalton, G.: “Teoría económica y sociedad primitiva”, en Godelier, M. (comp.), *Antropología y economía*, Barcelona, Anagrama, 1976.
- De Ípola, E.: *Althusser, el infinito adiós*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2007.
- Dell’Elicini, E., Francisco, E., Miceli, P. y Morín, A. (comps.): *Pensar el Estado en las sociedades precapitalistas. Pertinencia, límites y condiciones del concepto de Estado*, Buenos Aires, Ediciones UNGS, 2012.
- *Prácticas estatales y derecho en las sociedades premodernas*, Buenos Aires, Ediciones UNGS, 2023.
- Dussel, E.: *1492. El descubrimiento del otro*, Buenos Aires, Docencia, 2012.
- Engels, F.: *Anti-Dühring. La revolución de la ciencia por el señor Eugen Duhring*, México, Grijalbo, 1968.
- *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Bogotá, Panamericana Editorial, 1996.
- “La Contribución a la crítica de la economía política de Karl Marx”, en Marx, K.: *Contribución a la crítica de la economía política*, Buenos Aires, siglo xxi editores, 2016.
- Fausto, R.: *Lógica e Política*, Tomo II, São Paulo, Editora Brasileña, 1987.
- Fernandez-Armesto, F.: *The World: A Brief History*, New York, Pearson Prentice Hall Press, 2007.
- Ferroni, M.: “Comentario a ‘Vida individual, vida social y conocimiento dialéctico”, en *Trans/Form/Ação: Revista de filosofia da Unesp*, N. 3, 2024.
- Fitzsimons, A.: “¿Qué es el “fetichismo de la mercancía”? Un análisis textual de la sección cuarta del capítulo primero de El capital de Marx”, en *Revista de Economía Crítica*, N. 21, 2016.
- Korsch, K.: *Marxismo e filosofía*, Río do Janeiro, Editora UFRJ, 2008.
- Foster, J.: *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*, Madrid, El viejo Topo, 2000.
- García Linera, A.: *Forma valor y forma comunidad*, Quito, IAEN, 2015.
- GCEP: “Crítica del concepto de clase obrera en *El Capital* de Karl Marx. Investigación sobre las determinaciones más simples de la subjetividad revolucionaria”, en *Síntesis*, N. 1, 2025.
- Godelier, M.: *Sobre el modo de producción asiático*, Martínez Roca, 1969.
- “El modo de producción asiático”, en Godelier, M., Marx, K. y Engels, F.: *Sobre el modo de producción asiático*, Buenos Aires, Madrid, Martínez Roca, 1969.
- *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*, Barcelona, Estela, 1971.

- *El enigma del don*, Buenos Aires, Paidós, 1998.
- Goldmann, L.: *Para una sociología de la novela*, Madrid, Ayuso, 1975.
- *Lukács y Heidegger: hacia una filosofía nueva*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977.
- Gramsci, A.: *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Madrid, Nueva Visión, 1980.
- Grossi, P.: *Historia del derecho de propiedad. La irrupción del colectivismo en la conciencia europea*, Barcelona, Ariel, 1986.
- *A ordem jurídica medieval*, São Paulo, Editora WMF Martín Fontes, 2014.
- Gunn, R.: “Against Historical Materialism: Marxism as a First-order Discourse”, en Bonefeld, W., Gunn, R. y Psychopédis, K.: *Open Marxism, Vol. II: Theory and Practice*, London, Pluto Press, 1992..
- Haldon, J.: “El modo de producción tributario: concepto, alcance y explicación”, en *Hispania*, N. 200, 1988.
- Hegel, G.: *Lógica*, Primera Parte, Madrid, Ediciones Orbis, 1984.
- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid, Alianza, 2005.
- *Filosofía de la historia universal I*, Buenos Aires, Losada, 2010.
- *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2013.
- Heinrich, M.: *Crítica de la economía política. Una introducción a El capital de Marx*, Madrid, Escolar y Mayo, 2008.
- Herskovits, M.: *Antropología económica*, México, FCE, 1952.
- Horkheimer, M.: *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- Iñigo Carrera, J.: *El conocimiento dialéctico. La regulación de la acción en su forma de reproducción de la propia necesidad por el pensamiento*, Buenos Aires, CICP, 1992.
- *El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2013.
- “El método: de los ‘Grundrisse’ a ‘El capital’”, Documento de investigación del CICP, 2013.
- “El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia”, Seminario en CISOH, Clase 7, Chile, 2017, 44:25-48:20, Disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=3mXMeZVHjkg&ab\\_channel=cisohredes](https://www.youtube.com/watch?v=3mXMeZVHjkg&ab_channel=cisohredes)
- *Conocer el capital hoy. Usar críticamente El Capital*, Vol. 1, Buenos Aires, Imago Mundi, 2021.
- *La renta de la tierra. Formas, fuentes y apropiación*, Buenos Aires, Ediciones Imago Mundi, 2017; La formación económica de la sociedad argentina, volumen II. De la acumulación originaria al desarrollo de su especificidad hasta 1930, Santiago de Chile, Ariadna Ediciones, 2022.
- Jay, M.: *Marxism and Totality: the adventures of a concept from Lukács to Habermas*, Berkeley, University of California Press, 1984
- Kautsky, K.: *Les trois sources du marxisme. L'oeuvre historique de Marx*, París, Spartacus–Cahiers mensuels, 1969.
- *Orígenes y fundamentos del cristianismo*, Buenos Aires, El Cid editor, 1974.
- Kohan, N., “El Marx tardío y la concepción multilineal de la historia”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Universidad del Zulia, 2020.
- Krader, L.: “Historia y significado del modo asiático de producción”, en Súarez, M.: *Historia, antropología y política. Homenaje a Ángel Palerm*, México D.F., Alianza, 1990.
- Lander, E. (comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 1993.
- Leclair, E.: “Teoría económica y antropología económica”, en *Antropología y economía*, Barcelona, Anagrama, 1976.
- Lenin, V.: *The three sources and three component parts of Marxism*, Vol. 1, Foreign Languages Press, 1977; Materialismo y empiriocriticismo, Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos, 1948.
- *Obras Completas: Vol. XXIII*, Buenos Aires, Cartago, 1970.
- *El Estado y la revolución*, Buenos Aires, Anteo, 1975.

- Lewontin, R. y Levins R.: *El biólogo dialéctico*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ediciones ryr, 2015.
- Lukács, G.: *Marx, ontología del ser social*, Madrid, Akal, 2007.
- *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, Buenos Aires, Ediciones RyR, 2013.
  - *Para uma ontologia do ser social*, Maceió, Colectivo Veredas, 2018.
- Luxemburgo, R.: *La acumulación del capital. Estudios sobre la interpretación económica del imperialismo*, Madrid, Cenit, 1933.
- Lévi-Strauss, C.: *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*, México, FCE, 1972.
- “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, en Mauss, M.: *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979.
- Mandel, E.: *El capitalismo tardío*, México, Era, 1972.
- Marcuse, H.: *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1970.
- *Eros y civilización*, Madrid, Altaya, 1983.
  - *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Altaya, 1993.
- Martín, F.: *Ilustración sensible. Hacia un giro materialista en la teoría crítica*, Buenos Aires, Ediciones IPS, 2023.
- Marx, K. y Engels, F.: *Correspondencia*, Buenos Aires, Cartago, 1973.
- *La ideología alemana*, Buenos Aires, Santiago Rueda Editores, 2005.
  - *La ideología alemana*, Madrid, Akal, 2014.
- Marx, K.: Formaciones económicas precapitalistas, México, Siglo XXI, 1971.
- *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2008.
  - *El manifiesto comunista*, Buenos Aires, Ediciones IPS, 2014.
  - Manuscritos económico-filosóficos de 1844, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Colihue, 2015.
  - *El capital*, Tomo I, Vol. 1, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2021.
  - *El capital*, Tomo I, Vol. 2, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2022.
  - *El capital*, Tomo I, Vol. 3, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2022.
  - *De la crítica de la filosofía del derecho de Hegel (1843-1844)*, Barcelona, Gedisa, 2023.
- Mauss, M.: *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Buenos Aires, Katz Editores, 2009.
- Meiksins Wood, E.: *¿Una política sin clases? El post-marxismo y su legado*, Buenos Aires, Ediciones RyR, 2013.
- Millet, J.: “Descartes, Newton y Hegel sobre el método de análisis y síntesis”, en *Pensamiento: revista de investigación e información filosófica*, Vol. 41, N. 164, 1985.
- Monteforte, E.: “Las Bases Técnicas como expresión del desarrollo del conocimiento humano: medios de producción, materialidad del trabajo y formas de conciencia”, en *Ens. Econ.*, 28(52), 2018.
- Moreno, J.: *Ser humano: la inconsistencia, los vínculos, la crianza*, Buenos Aires, Letra Viva, 2014.
- Ocampo, E., Chacón, A. y Campos, J. A.: “¿Una unidad indisoluble? La forma jurídica como relación económica”, en *Síntesis*, N. 1, 2025.
- Paiaro, D. y Requena, M.: “La pólis ateniense frente al problema marxista de la lucha de clases”, en Núñez López, C. y Sierra Martín, C.: *La influencia de Marx y el marxismo en los estudios sobre la Antigüedad*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2021.
- Pashukanis, E.: *Teoría general del derecho y marxismo*, Barcelona, Labor, 1976.
- Piedra Arencibia, R.: “Dos vidas, un pensamiento. Acerca de la relación Marx-Engels”, en Martínez, O. (coord.): *Friedrich Engels. Dialéctica, naturaleza y crítica de la economía política*, Lima, Editorial Ande, 2020.
- Pinkard, T.: *Does History Make Sense?: Hegel on the Historical Shapes of Justice*, Harvard University Press, 2017.
- Plejanov, G.: *Obras escogidas*, Tomo I, Buenos Aires, Editorial Quetzal, 1964.

- Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Barcelona, Mondadori, 1994.
- Postone, M.: *Tiempo, trabajo y dominación social*, Madrid, Marcial Pons, 2006, p. 203.
- Preobrazhenski, E.: *La nueva economía*, Barcelona, Ariel, 1970.
- Quijano, A.: *Cuestiones horizontales. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad /descolonialidad del poder*, Lima, CLACSO, 2020.
- Reichelt, H.: “From the Frankfurt School to Value-Form Analysis”, en *Thesis Eleven*, Vol. 4, N. 1, 1982.
- Reuten, G.: *The Unity of the Capitalist Economy and State. A Systematic-dialectical exposition of the Capitalist State*, Leiden-Boston, Brill, 2019.
- “Karl Marx: his work and the major changes in its interpretations”, en Samuels, W., Biddle, J., Davis, J. (Eds.): *A companion to the History of Economic Thought*, Oxford, Blackwell, 2003.
- Robles Báez, M.: “Marx and Postmodern Materialism: on the Subject of Capitalism”, Massachussets, University of Massachussets-Amherst, 1997.
- “La influencia del método lógico-histórico de Engels en las interpretaciones sobre el objeto de la sección primera de El capital de Marx: crítica y propuesta”, en *Economía: Teoría y Práctica*, N. 11, 1999.
  - *Dialéctica y capital*, Buenos Aires, Ediciones RyR, 2014.
  - “El trabajo en la constitución del capital en cuanto sujeto del capitalismo”, en Escoria Romo, R. y Caligaris, G. (eds.): *Sujeto capital-sujeto revolucionario. Análisis crítico del sistema capitalista y sus contradicciones*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2019.
- Rochabrun, G., “Base y superestructura en el ‘Prefacio’ y en El capital”, en *Batallas por la teoría. En torno a Marx y el Perú*, Lima, IEP, 2007.
- *Batallas por la teoría. En torno a Marx y el Perú*, Lima, IEP, 2007.
  - “Política, Estado y sociedad en la experiencia histórica peruana”, en Cavero, O.: *El poder de las preguntas. Ensayos desde Marx sobre el Perú y el mundo contemporáneo*, Lima, ACUCH Fondo Editorial, 2019.
- Rubin, I.: *Ensayos sobre la teoría del valor de Marx*, Buenos Aires, Marat, 2022.
- Said, E.: *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo, 2008.
- Saito, K.: *La naturaleza contra el capital. El ecosocialismo de Karl Marx*, Buenos Aires, Ediciones IPS, 2023.
- Sartre, J. P.: *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1963.
- Sazbón, J.: “Dos caras del marxismo inglés. El intercambio Thompson-Anderson”, en *Punto de Vista*, N. 29, 1987.
- Scatolini, D.: *La Nueva Dialéctica y la lógica del capital*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba [Tesis de Licenciatura], 2016.
- Smith, T.: *The logic of Marx's capital. Replies to Hegelian Criticism*, New York, State University of New York Press, 1990.
- Stalin, J.: *Acerca del marxismo en la lingüística*, Montevideo, Instituto Cultural Uruguayo-Soviético, 1950.
- Starosta, G., y Caligaris, G.: *Trabajo, valor y capital. De la crítica marxiana de la economía política al capitalismo contemporáneo*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes Editorial, 2017.
- Starosta, G.: *Marx's Capital, Method and Revolutionary Subjectivity*, Boston, Brill, 2015.
- “Labour”, en B. Skeggs, S. Farris, A. Toscano y S. Bromberg (Eds.), *Sage Handbook of Marxism*, SAGE, 2022.
- Ste. Croix, G.: *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Crítica, 1988.
- Steimberg, R.: *El concepto althusseriano de sobredeterminación: un camino real en la problemática estructuralista*, Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, Instituto del Desarrollo Económico y Social [Tesis de Maestría], 2014.
- “Vida individual, vida social y conocimiento dialéctico”, en *Trans/form/ação: Revista de filosofía de la Unesp*, N. 3, 2024.
- Tarcus, H.: “¿Es el marxismo una filosofía de la historia? Marx, la teoría del progreso y la ‘cuestión rusa’”, en *Andamios*, Vol. 4, N. 8, 2008.

- Thompson, E.: *Miseria de la teoría*, Barcelona, Crítica, 1981.
- *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, Crítica, 1984.
- “Las peculiaridades de lo inglés”, en *Historia Social*, N. 18, 1994.
- Trotsky, L.: *El programa de transición*, Buenos Aires, Ediciones IPS, 2008.
- Vivanco, A.: *De la inmanencia a la exterioridad: Moishe Postone y la superación revolucionaria del capitalismo*, En Izquierdas, N. 51, 2022.
- Williams, R.: *Marxismo y literatura*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2009.