

PARTE III

El Valor del Poder



Las reflexiones teóricas en torno a la naturaleza del dinero y el rol que juega en nuestra economía de mercado, han sido una constante en las ciencias económicas. Estas ciencias económicas que Graeber deshechizó con sus trabajos, demostrando que su carácter es mucho más subjetivo de que sus gurús modernos estarían dispuestos a admitir, han producido una variedad de teorías que pretenden explicar de forma concluyente como la presencia de demasiado o de demasiado poco dinero afectaría el desempeño de las diferentes economías nacionales, causando o deflación o inflación.

Pero la existencia misma de una economía de mercado, y el hecho de que la sociedad occidental fue una de las primeras y hasta hace poco la única que masificó el intercambio de mercancías vía dinero hasta tal grado que las transacciones monetarias empezaran a constituir la matriz básica de todo su

sistema productivo, ha sido pocas veces materia de estudio o investigación seria en las facultades de economía. Ya habíamos visto que los economistas clásicos mantienen y cultivan desde años su mito fundador con el que pretenden explicar de forma simplificada estas circunstancias extremadamente complejas. Desterraron todos los intentos por ahondar el estudio serio de la historia de la economía, encomendando a los historiadores y antropólogos de ocuparse con semejantes vanidades y a publicar sus resultados en las facultades de humanidades, lugar desde donde podrían ser ignorados con mayor facilidad.

No obstante, existió también en las facultades de economía una vertiente oscura e incomoda, conformado por individuos quienes no quería dejarse despachar con fabulas y narrativas pocos convincentes sobre el estado de cuestión. Estos teóricos interesados en los orígenes históricos de los diferentes fenómenos de la economía

monetaria terminarían no pocas veces construyendo su propio cordón teórico heterodoxo. Joseph Schumpeter y John Maynard Keynes fueron algunos de estos economistas eruditos, quienes no sólo se interesaron por los análisis econométricos, pero quienes gastaron a manos llenas desde la literatura, filosofía y, como no, de la historia. Keynes es también un buen ejemplo de como lo heterodoxo e incluso herético puede transformarse de vez en cuando en ortodoxia (Richard Nixon dijo en 1971, después de que las políticas anticíclicas, propuestas primero por Keynes y transformadas después de la II Guerra Mundial en política oficial de casi todos los países del espacio monetario norte-atlántico, que “ahora, todos somos keynsianos”).

Nuevos economistas, quienes formaron originalmente (y algunos aun lo hacen) parte de las excentricidades en las facultades de economía, pero quienes lograron abrirse cada vez más espacio en los debates académicos y

públicos en torno al dinero, su origen y naturaleza, pero sobre todo, en torno a las políticas monetarias, son los teóricos de la *Teoría Monetaria Moderna*, la *Modern Money Theory* (MMT en sus siglas en inglés).

Alexandria Ocasio-Córtez, congresista por el ala izquierda del Partido Demócrata (Team Bernie), y quién se reveló recientemente como seguidora de la MMT, es la cara más visible de un grupo creciente de políticos quienes manifiestan públicamente su apoyo a esta nueva forma de pensar las políticas monetarias y fiscales. La narrativa tradicional sostiene que cada dólar que el Estado gaste tiene que haber sido recaudado primero vía impuestos, así como cada dólar que un hogar gaste debe haber sido ganado primero por sus miembros. Sin embargo, esta narrativa sería fundamentalmente falsa, y eso “se debe a que, a diferencia de los hogares o las empresas, que utilizan la moneda, el estado emite la moneda” (Fazi, Mitchell, 2019). Y a diferencia de un hogar o individuos, que pueden irse a la quiebra, puede un Estado que controla y administra soberanamente su propio espacio monetario nunca quebrarse, porque, en el peor de los casos, simplemente puede imprimir el dinero que le falta.

El asunto es naturalmente un poco más complicado, y la MMT bastante más sofisticada de que sus críticos, quienes, atrincherados en los tradicionales Think Thanks neoliberales, y quienes levantaron rápidamente las cabezas y empezaron a cargar contra las brigadas de la MMT, están dispuestos a admitir. El Estado no puede gastar a manos llenas, la inflación es considerada un fenómeno real y constituye en todo momento una amenaza potencialmente fatal, y recaudar impuestos sigue siendo una de las herramientas centrales de las políticas monetarias; sólo que el objetivo de la recaudación de impuestos no es la colección del dinero que el Estado podría gastar posteriormente, sino un mecanismo indispensable para controlar la cantidad de dinero circulando en los mercados nacionales.

Graeber no es expositor ni seguidor de la MMT. La MMT es, en términos generales, una teoría socialdemócrata, y al igual que las teorías de la economía clásica, centra el debate en la es-

fera del intercambio, de la circulación, desviando la atención del problema nuclear de la economía capitalista; la esfera de la producción, es decir, aquella esfera en la cual las teorías socialistas, tanto anarquistas como marxistas, centraron tradicionalmente su vidrio de ustorio debido al hecho de que es justamente en esta esfera, tal como demostró Carlos Marx en *El Capital*, que el trabajo produce la plusvalía de la que clase burguesa se apodera, o en otras palabras, donde el robo de los frutos del trabajo ajeno es consumado.

Sin embargo; Graeber y los teóricos de la MMT se nutren de las mismas fuentes; ambos consideran que la economía monetaria no es producto de la asociación voluntaria y horizontal de una diversidad de productores independientes que habrían inventado el dinero con el propósito de facilitar el intercambio de mercancías. Que el dinero es una invención social de los imperios de la antigüedad para efectivizar la administración estatal es hoy en día una certeza poco controversial. Que la historia de la humanidad es la historia de las luchas de clases no lo es, y mientras que los teóricos de la MMT son partidarios de una comprensión ecléctica de la historia de la humanidad, puede Graeber ser contado parte de aquellos socialistas (libertarios) quienes aun no abandonaron la confianza de que nuestras sociedades modernas son capaces de dejar atrás la prehistoria, superando la división de clase que la caracteriza, anunciando con ello el inicio de nuestra historia.

Pero Graeber tampoco es partidario de la ortodoxia marxista que considera que Marx habría descifrado los mecanismos fundantes y centrales del actual sistema capitalista, y cuyos mandatos sólo requerirían una puesta en acción auténtica para encaminarnos hacia un futuro socialista (todas las anteriores no fueron auténticas, sino desviaciones, “revisionistas” o “extremistas”, dependiendo del punto de vista de la tribu a la cual se juró lealtad). Graeber es pesimista y optimista a la vez; pesimista con respecto a nuestras capacidades por comprender plenamente las características y leyes de movimiento del fango en el cual estamos metidos hasta el cuello, pero optimista con respecto a nuestra resiliencia y flexibilidad intelectual que nos permitirá

reinventar con cada paso nuestra teoría revolucionaria que nos llevará hacia la emancipación y con la que nos jalaremos de la propia cabellera del fango, fiel al principio Münchhausen.

La teoría del valor de Marx pareciera ser, a pesar de todas las objeciones que Graeber tiene con respecto a la práctica y teoría marxista, un principio explicativo absolutamente inevitable para cualquier teoría socialista revolucionario; la teoría de las deudas originales, es decir, del dinero como portador de un valor arbitrariamente fijado por el soberano de un espacio monetario, y la teoría de valor de Marx, que se desarrolla en base a la certeza de que el dinero es portador objetivo del *valor del trabajo socialmente necesario*, parecieran encontrarse en una relación de mutua exclusión. Analizaremos a continuación los aspectos centrales de la teoría del valor de Marx, y veremos que la aparente contradicción fundamental entre ambos enfoques no es realmente tal, y que ambos trabajos, que Marx y Graeber presentan narrativas más bien complementarios y no contradictorios.

La Nueva Escolástica

Para poder comprender en qué medida podría el trabajo de Graeber desempeñar una función catalizadora de la teoría de valor de Marx, es indispensable que nos ocupamos brevemente con un problema interpretativo de la filosofía dialéctica comprendida en *El Capital*. Nos referimos al análisis del campo de tensión que se abre entre el contenido historiográfico y el orden sistemático en la obra. Diferentes escuelas llegaron a distintas interpretaciones acerca del vínculo que el análisis de la genealogía del sistema capitalista juega para su exposición conceptual, y podemos identificar dos tendencias interpretativas dominantes.

Por un lado tenemos aquellos que señalan que el las circunstancias históricas constituirían un mero trasfondo sobre el cual Marx construye un universo conceptual universal y parcialmente desacoplado de movimientos históricos concretos. Representativos de esta forma de concebir el trabajo de Marx son la “Nueva Lectura de Marx” en Alemania (Thomas Heinrich, Hans-Georg



Backhaus) o la “Nueva Dialéctica” en los espacios académicos anglosajones (Christopher Arthur, Fred Mosley, Tony Smith). Pareciera que a los representantes de estas vertientes teóricas sospecharon del potencial peligro que representaría la investigación de la historia de la economía para el marxismo; si existiera una relación dialéctica y necesaria entre el movimiento histórico del capitalismo y el sistema conceptual por medio del cual pretendemos captarlo, significaría aquello que una modificación sustancial de nuestra comprensión de este proceso histórico traería consigo un obligatorio reajuste de la exposición sistemática. Para evitarse semejantes problemas, sería más fácil proclamar una relativa independencia entre el movimiento histórico del sistema y nuestros esfuerzos por conceptualizarlo.

Por el otro lado tenemos a la gran mayoría de escuelas marxistas, entre ellos los adeptos de la clásica ortodoxia del bloque soviético, pero también representantes de escuelas mucho más dialécticas, a veces acusadas de “hegeliantes” (Evald Ilyenkov, Victor Vazjulín), y quienes consideran que *El Capital* fusiona la exposición histórica y sistemática. La paradoja de estas escuelas consiste en que su reconocimiento de la necesaria retroalimentación y compenetración de las lecturas históricas del capitalismo y los esfuerzos por sistematizarlo conceptualmente, no trajo

consigo resultados diferentes. Aunque Marx no persiguió el objetivo por realizar una exposición historiográfica de la economía monetaria, es absolutamente claro que el momento de la aparición de diferentes fenómenos durante el proceso formativo del sistema determina relativamente su ubicación en éste y su relación que guarda con los demás fenómenos constitutivos.

Nos topamos entonces dos escuelas que parten de presupuestos analíticos aparentemente contrarios, pero que, curiosamente, desembocan en sistemas conceptuales idénticos; aquél presentado por Marx en *El Capital*, similar a las diferentes escuelas de la escolástica medieval que terminaron “probando” y “confirmando” vía sistemas analíticos divergentes la veracidad de la biblia. Intentaremos identificar y superar el impasse de este debate teórico, con la finalidad de ubicar finalmente los trabajos de Graeber en el análisis del sistema capitalista, con la esperanza de que así podrán desarrollar su pleno potencial emancipatorio.

Tanto Tony Smith como Christopher Arthur proclaman la necesidad de realizar una diferenciación entre “Dialéctica Sistemática” y Dialéctica Histórica” (Smith, 2014; Albritton, 1986; Arthur, 1993, 2005; Sekine, 1997). Esta diferenciación correspondería, de acuerdo a los autores, a la propuesta positiva que el mismo Marx habría previsto para *El Capital*. Marx señala la

necesidad de diferenciar entre la aprehensión de un fenómeno y su posterior exposición, lo que, según los autores, equivaldría una recomendación por separar de forma definitiva dos esferas analíticas. Esta separación en *El Capital* de Marx coincidiría con el sistema hegeliano, en el cual estarían ya presente estas dos esferas;

“Primero, hay ahí una historia dialéctica. Hegel creía que existe una lógica de desarrollo subyacente a la historia mundial. Pero hay ahí una segunda teoría dialéctica que puede ser encontrado en escritos como la Ciencia de la Lógica y la Filosofía del Derecho. Esta podría ser denominada ‘Dialéctica Sistemática’ y está preocupada con la articulación de categorías diseñadas para la conceptualización de un todo concreto. El orden de su exposición no guarda coincidencia con el orden de su aparición en historia.” (Arthur, 2004, p. 4)

La *dialéctica histórica* se ocupa de los movimientos de la realidad concreta en su devenir histórico, que son por definición confusos e impredecibles. La *dialéctica sistemática*, en cambio, cumple la función de exponer limpiamente, y de forma coherente, los mecanismos o leyes de desarrollo subyacentes de la totalidad. Esta exposición se desarrolla en términos abstractos, aunque sus categorías, como reconocen los autores, deben haber surgido efectivamente en el mundo real;

Estas categorías son, pues, específicamente históricas. Pero el ordenamiento teórico de estas categorías *no* es histórico. Categorías tempranas no tienen por qué haber aparecidos temprano en historia; mientras que tardías no tienen por qué retratar desarrollos recientes.” (Smith, 2003, p. 24)

Con una separación en dos dialécticas, una real e histórica y otra abstracta y formal, estaría la filosofía hegeliana renunciando a su proyecto declarado, es decir, a la realización del devenir histórico de la Idea Absoluta por medio del pensamiento abstracto. Para Hegel, el pensamiento no sólo es producto, sino encarnación del desarrollo de la Idea Absoluta y cobra relevancia ontológica. Si el “orden de su exposición no guarda coincidencia”, tal como afirma Arthur, es difícil comprender por qué Hegel introdujo la famosa “astucia de la razón”, por medio de la cual el Espíritu Absoluto se abre paso en el desarrollo concreto de la realidad. Si se tratase realmente de dos esferas separadas, no podríamos hablar ya de una lógica-ontológica, sino de una lógica abstracta. En Hegel, la idea constituye y aprehende el mundo simultáneamente, y el punto de fuga de todo el movimiento dialéctico entre sujeto y objeto consiste justamente por concretizar la idea en el mundo, y este movimiento no es una calle en un solo sentido; lógica y realidad se compenetrán; interactúan recíprocamente y se modifican mutuamente. Si la lógica sistemática constituiría un orden sin coincidencia con la realidad concreta, se transformaría la filosofía de Hegel en aquello que criticó en el sistema Kantiano; una filosofía declarativa.

Capitalismo y Totalidad

Para mantener su postura sobre una supuesta equivalencia entre la *Ciencia de la Lógica* de Hegel y *El Capital* de Marx, Arthur se ve obligado a proponer otra tesis bastante aventurada; que el sistema capitalista constituiría una totalidad. Analizaremos más adelante si se trata de una suposición robusta. Por el momento intentaremos seguir a la lógica de Arthur. Una totalidad circular no tiene inicio o fin, así que el primer problema consiste en identificar

un punto de partida del análisis. Según Arthur, Marx es consciente de este problema y elige la mercancía como punto de partida en porque “tiene la ventaja que empezamos con la misma percepción que la percepción cotidiana” (Arthur, 2004, p. 86). Marx empieza con el desmontaje de la mercancía en sus componentes más pequeños, para luego proceder en dirección opuesta y reconstruir el sistema del capital en base a los diferentes elementos que sean necesarios para su constitución y funcionamiento:

“...lo que impulsa mover de una categoría a la siguiente es la insuficiencia del estadio actual en probar su propia necesidad, y defenderse contra la contingencia a la cuál es sujeto [...] La presentación termina cuando todas las condiciones de la existencia han sido abordadas y comprendidas en función a la integridad del sistema de categorías desarrolladas.” (Arthur, 2004, p. 83)

La reconstrucción responde a las exigencias lógicas internas del sistema, y no al desarrollo histórico real del capitalismo. La comprensión del sistema capitalista como una totalidad circular, constituida en base a las exigencias lógicas internas, anula al movimiento dialéctico y representa una concesión al positivismo; la realidad es lo que es. Al excluir la dimensión histórica del análisis, no solo no podemos decir nada sobre su proceso formativo y como éste repercute posiblemente en su funcionamiento actual, sino que podemos decir muy poco sobre su devenir.

“Desarrollos históricos en el capitalismo pueden revelar que algo que había sido considerado necesario para la lógica del capital, en efecto, no tiene ese estatus. Y desarrollos históricos puedan conducirnos a descubrir necesidades sistemáticas previamente pasado por alto. En este punto, empero, el abismo entre la dialéctica sistemática del capital y el desarrollo histórico en el capitalismo aparenta ser inmenso.” (Smith, 2003, p. 26)

Hace 200 años que el capitalismo se salva de implosionar por sus contradicciones internas gracias a los múltiples salvavidas exteriores que los autores nos recomiendan ignorar. Ya Hegel habló de un círculo de círculos, es decir, de movimientos dialécticos interco-

nectados de diferentes grados y niveles de conocimiento, que corresponden a diferentes niveles y grados de concretización del Espíritu (Hegel es uno de los últimos en proponer una graduación de nuestro conocimiento, y probablemente tomó esa ideas de Nicolás de Cusa), siendo la graduaciones central de este proceso aquella entre *entendimiento* y *razón*. El ascenso del Espíritu por medio de un círculo solo es posible debido a la existencia de una diversidad infinita de conexiones cruzadas con otros círculos; caso contrario, nos veíamos confrontado con un simple movimiento circular del cual nada nuevo podría emanar. Semejante movimiento circular equivaldría una paralización histórica, un “devenir” histórico tautológico, o en otras palabras; no habría historia tal como la comprende Hegel, y con ello estaríamos condenados a movernos enteramente en la esfera del entendimiento, imposibilitados de ascender a la razón.

La función que Arthur y Smith atribuyen finalmente a la dialéctica es la de una lógica de ensamblaje que mencionábamos, al estilo de Althusser; “El todo se encuentra anclado en sus elementos, y estos elementos están medidos a su vez por la totalidad” (Arthur, 2004, p. 88). No cabe duda que la *Dialéctica Nueva* representa una forma elegante de exposición, sin embargo, no hay garantía que esta exposición sea también verídica, a pesar de su coherencia lógica.

“Una filosofía de la vida concreta no debe apartarse de la excepción y del caso extremo, sino que debe interesarse por aquél con el mayor grado posible. La excepción puede ser más importante para ella que la regla, no por una ironía romántica de la paradoja, sino con la seriedad de una intuición que va más allá de una generalización límpida de una repetición por termino medio.” (Schmitt, 2015, p. 21)

Lo que Schmitt describe aquí en su teoría política-jurídica es igualmente válida para nuestros esfuerzos analíticos en la economía política, y Marx, como buen dialéctico, es plenamente consciente de esta certeza, y al fusionar el examen histórico y sistemático, describe una lógica sistemática de la reproducción del capital que emergió y se instauró en base a un proceso histórico concreto, cuidándose de solo



describir una “repetición límpida” y estéril, sino exponer el movimiento de una “vida concreta”, un estado de emergencia lógico perpetuo; el capitalismo.

La humanidad se encuentra en constante desarrollo, tanto como ser biológico (Evolución) y como ser social (Lucha de Clase), y ambas dimensiones se compenetran en su devenir. Los límites del conocimiento son transgredidos constantemente por medio de la práctica, la intervención colectiva en el entorno, tanto física- como intelectualmente, más nunca superados por completo, mientras que las limitaciones del mundo material son transgredidas, a su vez, con el progreso del conocimiento científico que abre nuevas posibilidades de intervención. Es esta conciencia de los límites del propio conocimiento, de las “oposiciones del pensamiento consigo mismo” (Hegel), que nos mantiene en constante estado de alerta. Al separar la *dialéctica sistemática* de la *dialéctica histórica*, imposibilitamos que práctica y teoría confluyen, y transformaríamos la exposición teórica en un ejercicio meramente descriptivo. La *Nueva Dialéctica* constituye, en términos filosófico, una recaída en tiempos pre-hegelianos, concibiendo el movimiento del capital como Kant concibió la libertad; como la “causalidad de los sujetos vivos, por-

que estría más allá de las causas ajenas que la determinan, y se encoje en aquella necesidad que coincide con la razón”. (Adorno, 1966).

Como hemos visto, los teóricos de la *Nueva Dialéctica* consideran que el capitalismo constituye un sistema circular, y, por lo tanto, una *totalidad*; su reproducción depende la necesidad lógica que vincula sus fenómenos constituyentes entre sí. No intervienen en él factores externos, y la modificación de nuestro conocimiento sobre la genealogía del sistema capitalista no traería consigo la necesidad por modificar el sistema conceptual.

El movimiento del capital, en contraste con aquél de la razón, tiene un inicio histórico perfectamente identificable, y evidencia un desarrollo histórico que se caracteriza por una absorción continua de nuevas esferas de la existencia humana anteriormente excluidas de sus dinámicas. Este proceso es perfectamente observable desde el exterior. El devenir de la razón, sin embargo, es sólo concebible desde el interior; engloba nuestro conocimiento sobre el devenir histórico y el conocimiento sobre nuestro conocimiento (por más curioso que eso suene), es decir, no habría forma de situarnos en una posición externa. El capitalismo no es una totalidad. La totalidad siegue

siendo la realidad cognoscible.

Marx habría seleccionado además la mercancía como punto de partida para su análisis a causa de su carácter como “célula de la sociedad”, el ente más simple de la compleja red de relaciones. Esta decisión se debe a un hecho adicional; la mercancía constituye el ente articulador de los actores sociales. La *disociación* es el movimiento fundante en nuestra sociedad, es decir, una sociedad fundada en la separación de los agentes económicos (la contradicción fundamental), y es en el espacio del mercado que estos individuos vuelvan a asociarse a través de la compra y venta de esta misma mercancías, así que “las relaciones de intercambio proporcionan el primer momento de asociación” (Arthur, 2004, p. 88). Regresaremos más tarde a esta idea.

Si el intercambio es el primer momento asociativo en nuestra sociedad, será importante responder; ¿qué cosa, y por qué se intercambia? La respuesta es aparentemente muy fácil. No obstante, vimos ya en la primera parte que Graeber deconstruyó esta respuesta aparentemente obvia y simple; el mito de la aldea.

Cada uno lanzaría al mercado lo que no necesita o lo que le sobra de su propia producción, en la esperanza de poder cambiarlo por algo que desee.

La motivación de este intercambio es el *valor de uso* que cada mercancía representa para cada uno de los actores. Sin embargo, para poder fundamentar todo un sistema de producción y reproducción de una sociedad en un intercambio de mercancías cualitativamente diferentes, debe existir algo en base a lo cual será posible establecer relaciones cuantitativas y mediables, y así normar socialmente el proceso intercambio. Este algo es, según Marx, el *valor de cambio*, que representa el *trabajo socialmente necesario* para la producción de una mercancía.

El valor es la gran aplanadora, y elimina todas las diferencias y jerarquías entre las cosas, transformándolas en entes intercambiables. Es gracias al valor que podemos literalmente comparar papas con camotes. Sin embargo, “si es que se existe un tal contenido, escondido tras las formas de intercambio, tiene que probarse a sí mismo, adquiriendo una expresión adecuada en el mundo fenomenal” (Arthur, 2004, p. 95). Marx señala que *valor*, como abstracción, puede emanar únicamente como relación entre dos mercancías, es decir, como *valor de cambio*, en la medida que existe un movimiento concreto en el mundo fenomenal.

La lógica empleado por Marx en *El Capital* pareciera ser mucho menos abstracta de como los “nuevos dialécticos” quisieran presentarla. Cada concepto debe realizarse de manera concreta. Eso está claro. Marx realiza una exposición exhaustiva de los diferentes componentes de la economía capitalista, y esta exposición es naturalmente sistemática. El esfuerzo de Marx va dirigido hacia una reconstrucción de la genealogía concreta, es decir, sistemática, del sistema capitalista. La exposición pretende reflejar no solo la racionalidad interna del sistema, sino hacerlo a través de la exposición de los acontecimientos históricos reales, porque sólo de esta forma podría la exposición sistemática adquirir un carácter concreto.

El conocimiento humano se realiza y avanza, como lo describió Hegel, por medio de conceptos, a través de los cuales la humanidad logra hacer conmensurables los fenómenos del entorno. Marx tenía claro que también una dialéctica materialista solo podría desenvolverse en función a un sistema

conceptual que reside en la interacción recíproca entre sujeto y objeto; un sistema conceptual que facilitaría una explicación del mundo en función al movimiento de la materia universal. Para ello, es indispensable amalgamar lógica y ontología, y la historia es el resultado de esta fusión. Separar dialéctica histórica y sistemática solo sería posible, como ya lo mencionamos arriba, vía una recaída en un pensar pre-hegeliano.

Marx tiene absolutamente claro ese aspecto, y su exposición persigue el objetivo de describir el *modo operandi* del capital, su funcionamiento y mecanismos de reproducción, y el análisis lógico e histórico debe complementarse para lograr una representación real y verídica. Parafraseando a Ernst Mayr, quién señaló que en Biología nada puede ser comprendido sin tomar en consideración la evolución de las Especies (Mayr, 2001), podemos decir con firmeza que en Economía Política, nada puede ser comprendido sin tomar en cuenta la evolución histórica.

El intercambio de las mercancías es posible gracias a una cualidad muy particular de las mercancías; ser portadores de *valor de cambio*. Este valor de cambio es;

“...la relación cuantitativa o la proporción en la que valores de uso de una clase se cambian por valores de uso de otra, proporción que varía constantemente en el tiempo y en el espacio” (Marx, 2014, p. 42).

Para lograr este *valor de cambio*, se debe abstraer todo las cualidades subjetivas de la mercancía y reducirlas a una sola; la de ser producto del trabajo, más específicamente, trabajo humano abstracto. “Por consiguiente, lo que determina la magnitud de valor de un bien es sólo la cantidad de trabajo socialmente necesario o el tiempo realmente necesario para producirlo” (Marx, 2014, p. 45).

Marx explica no solo la dificultad de un sistema de intercambio que se basa en el cambio directo de mercancías, sino que describe como la práctica misma del intercambio genera algo como un proto-dinero:

“En efecto, si una persona cambia su lienzo por otras muchas mercancías y expresa, por tanto, su valor en una serie de mercancías distintas, los muchos poseedores de mercancías distintas ne-

cesariamente tendrán que cambiar sus mercancías por lienzo, y, por tanto, expresar en la misma tercera mercancía, en lienzo, los valores de sus distintas mercancías” (Marx, 2014, p. 66)

Se logra conocer el valor de la mercancía producida, el valor del propio trabajo, sólo a través del intercambio con otras mercancías, y por ende, nos orientaremos en las futuras transacciones en este mismo valor. Se produce entonces una cadena interminable de intercambios y equivalencias. La determinación del valor solo es posible en un mercado; es absolutamente imposible fijar el valor de una mercancía o del trabajo humano abstracto en ausencia de esta cadena de intercambios y equivalencias.

“Por último, una clase especial de mercancías adquiere la forma de equivalente general, porque todas las otras la convierten en material de su forma general y unitaria de valor” (Marx, 2014, p. 69).

Esta forma general y unitaria de valor puede, en teoría, recaer en cualquier mercancía, debido a que todos son portadores de valor. Sin embargo, será la práctica social misma que determinara cuál de las mercancías ocupará esta función:

“Ahora bien, sólo el acto social puede convertir a determinada mercancía en equivalente general. Tenemos, pues, que la acción social de las demás mercancías destaca entre todas a una mercancía determinada en la que todas ellas expresan su valor. Esto hace que la forma natural de esta mercancía se convierte en forma de equivalente de vigencia social. La mercancía así destacada adquiere por medio del proceso social la función específicamente social de ser equivalente general. Se convierte así en dinero” (Marx, 2014, p. 85)

La “forma natural” a la cual se refiere Marx y que determinaría finalmente cuál de las mercancías se cristalizaría como el equivalente universal en un espacio económico determinado, es decir, en dinero, son sus características cualitativas, es decir, sus características químicas y físicas, y este “lugar de preferencia lo ha conquistado históricamente [...] el oro” (Marx, 2014, p. 71). No nos referimos aquí a cualidades químicas o físicas que hacen que el oro tenga un valor intrínseco, sino, la calidad de ser al mismo tiempo lo suficien-

temente duro como para ser transportado y no deteriorarse con el tiempo, y lo suficientemente flexible como para modificar el tamaño de sus unidades, romperlo, derretirlo y volver a expresarlo en diferentes presentaciones en caso necesario.

Ahora; está claro que ni en los mercados actuales, ni en los mercados de la antigüedad, el oro habría sido usado como moneda, sino más bien como *money of account*, y las monedas de metal menos valiosas representan idealmente el valor del oro, el famoso patrón de oro. Pero aunque “solamente el dinero imaginario cumple la función de medida de valor, el precio depende totalmente del material real del dinero” (Marx, 2014, p. 92).

Como el dinero no sería más que una mercancía especial que se habría cristalizado como la forma general e unitaria del valor, es el valor del dinero la relación de equivalencia que aquél mantiene con todas las demás mercancías, y este valor determina finalmente el *precio* de las mercancías. El precio, expresado en dinero, representa entonces el valor de una mercancía, su relación de equivalencia con la mercancía especial, el oro. *Precio* y *valor* pueden diferir temporalmente, sea por cambios abruptos en las preferencias de los consumidores, por un incremento de eficacia y un cambio en la tasa de plusvalía relativa o por prácticas monopolísticas; sin embargo, Marx señala que el mercado tiene una tendencia inherente de equiparar precio y valor a largo plazo. El error fundamental de las teorías cualitativas de Ricardo y Hume fue la consideración de dinero únicamente como medio de circulación, ignorando “las otras funciones del dinero, especialmente la función más fundamental, la de medir el valor, y también su función de almacenar valor” (Mosley, 2005, p. 4).

La diferencia entre la exposición de Smith o Arthur con aquella que Marx realiza en *El Capital* reside en que estos últimos intentan explicar el surgimiento del dinero en función a la necesidad lógica de un proceso abstracto, meramente ideal y desacoplado de un proceso histórico concreto, en base a un ejercicio absolutamente escolástico, mientras Marx pretendía comprender el funcionamiento del capitalismo mediante la reconstrucción de un proceso

histórico concreto y expresando su lógica subyacente.

Problemas con la Historia

Hasta la primera mitad del siglo XIX, las narrativas y exposiciones de los primeros pasos de la civilización humana fueron, en su gran mayoría, conjeturas e intentos de reconstrucción lógica. El “hombre como lobo por otro hombre” de John Locke o el “Contrato Social” de Montesquieu, son muestras de la extraordinaria creatividad que los intelectuales desempeñaron al momento de exponer una historia sobre cuyo real desarrollo simplemente no existió información confiable. La aldea a la que hace referencia Adam Smith en la *Riqueza de las Naciones* es un caso similar; por más que la exposición se encuentra estructurado en función a una coherencia lógica impecable, quiere decir absolutamente sistemática, no quita el hecho de que el proceso histórico expuesto simplemente nunca ocurrió de esta forma.

George Stocking, al reflexionar sobre las primeras teorías del Evolucionismo en Antropología, que constituyen constructos teóricos obsoletos y que recibieron muchísimas críticas, entre justas e injustas, señala un aspecto central que aplica en general para todas las reconstrucciones históricas de ésta época; la dificultad para todos estos teóricos consistía en “llenar el hueco entre la caverna de Brixham y la civilización europea sin introducir la mano de Dios” (George Stocking in Kaplan, 1981, p. 78).

En las dos primeras partes de nuestro trabajo llegábamos a conocer las narrativas alternativas que Graeber presenta de los hechos históricos. Con fines de darle mayor fuerza argumentativa a la trama presentado en *En Deuda* es recomendable anclar el trabajo de Graeber en los debates antropológicos relacionados.

La diferencia entre una dialéctica hegeliana y la materialista, es que un materialismo consecuente no solo puede partir de la certeza de la conciencia del sujeto trascendental, desde la certeza sensible, sino que debe poder explicar de forma convincente como los humanos llegaron a ser animales

racionales. La especie humana se distingue del resto de los animales por ser portador de cultura: “En contraste con todas las demás formas de vida, los seres humanos no se limitan con vivir en sociedad, sino que producen sociedades para poder vivir” (Godelier, 1990, p. 13). La cultura, en sentido estricto, es un modo determinado de organizarse mediante el cual un grupo humano intenta asegurar su propia sobrevivencia, o como Maurice Godelier lo formula, un sistema de producción y reproducción (Godelier, 1990). El término de reproducción no hace referencia a la simple reproducción sexual del grupo, sino a un esquema de organización social que asegura la sostenibilidad del proceso productivo en el tiempo. Los seres humanos son animales sociales (y por ello políticos según Aristóteles), y la organización de un proceso productivo exitoso requiere la colaboración entre un número considerable de individuos; la prohibición del incesto habría obligado a todos los miembros masculinos a practicar la exogamia y de “compartir” sus hermanas con los demás hombres del grupo. Es por ello que la sugerencia de Claude Lévi-Strauss, de que la prohibición del incesto habría sido el pistoletazo de salida de la humanidad, no pareciera ser demasiado descabellado. Por medio de la exogamia se crean los lazos de parentesco, conexiones sociales fuertes entre todos los miembros del grupo cuya finalidad consiste en evitar peleas, fracturas y divisiones internas, y al mismo tiempo formar una unidad que permite responder de forma unificada a amenazas externas, como grupos rivales, es decir, de colaborar de forma más eficiente.

Estas relaciones de parentesco representan la primera división del trabajo, fundamentalmente entre hombres y mujeres (Butler, 2004). Sin embargo, al hacerse más complejo el proceso productivo, el esquema organizativo del parentesco se torna también cada vez más laberíntico y termina situando a cada miembro del grupo en un lugar específico en el proceso productivo (Godelier, 1990). Las relaciones de parentesco son entonces las primeras relaciones de producción. Debido al progreso de la cultura, estas relaciones de producción terminan eventualmente por diversificarse y desligarse de pará-

metros basados en la consanguinidad, orientándose más bien en factores sagrados. Cada cultura se caracteriza a su vez por un proceso de idealización de su propia existencia; los sistemas mitológicos. Los mitos reflejan la visión que tiene cada grupo acerca de su propia existencia y que reflejan no solo el *modo operandi* del grupo en su conjunto, sino que constituyen al mismo tiempo un código de normas que aclara a cada miembro su posición en el interior del grupo y el comportamiento que éste puede esperar de él:

“Breve: las relaciones materiales entre humanos y naturaleza encierran una parte ideal que media tres funciones; la representación, la organización y la legitimación de las relaciones entre seres humanos y las relaciones con la naturaleza.” (Godelier, 1990, p. 22)

La cultura consiste entonces en un complejo movimiento dialéctico, en el cual un grupo humano crea un modo de interacción con la naturaleza, un modo de producción que, a su vez, es racionalizado por parte de sus ejecutores; una idealidad que orienta e impone límites a sus propias acciones, tanto para el grupo en general como para cada uno de sus miembros. Una idealidad que influye a su vez el desarrollo de este mismo modelo de intervención, o como lo formula Evald Ilyenkov, una “especie de sello impreso en la sustancia de la naturaleza mediante la actividad vital social-humana, una forma del funcionamiento de la cosa física en el proceso de la actividad social social-humana” (Ilyenkov, 2014, p. 58).

No existe registro alguno de sociedades prehistóricas con mercados, en los cuales los individuos se habrían movido libremente, tal como hacemos hoy en día en nuestras sociedades liberales. En aquellas sociedades, los miembros pertenecen a ella en en la medida en que cumplían una función dentro de su sistema de producción y reproducción, y estas funciones quedaron a su vez establecidas por un código de normas (muchas veces de orden sagrado). La disolución de los lazos sociales y parentales necesarias para permitir el funcionar del sistema capitalista, en el cual todos los miembros de la sociedad constituyen piezas reemplazables y en condición de ser movibles libremente como figuras sobre un tablero, requiere la deconstrucción de las narrativa

mitológicas o sagradas y un reemplazo por narrativas metafísicas (Adorno, 2006; Schmitt, 2015).

No obstante, el proceso que expone Graeber, el salto de las sociedades relativamente simples hacia las sociedades complejas con una economía de templo, podemos evidenciar primero un movimiento contrario, es decir, una extrapolación de las normas religiosas hacia la novedosa dimensión económica.

“Los primeros reyes eran soberanos divinos, dioses por derecho propio o interlocutores privilegiados entre los hombres y los seres superiores que gobiernan el cosmos. Eso nos lleva a la conclusión esclarecedora, que nuestras deudas ante los dioses eran siempre deudas ante la sociedad, que había hecho de nosotros lo que somos.” (Graeber, 2014: 76-77)

Los registros no están claros acerca de la medida de valor que pusieran en uso los mesopotámicos, ni los griegos, entre los cuales se popularizó por primera vez el uso de la moneda (Finley, 1974; Price, 1997). Es importante resaltar aquí que existe una diferencia fundamental entre dinero y moneda; mientras que el dinero es la medida de valor, la moneda es simplemente la representación física de ese valor. Hemos visto que en Marx, moneda y dinero coinciden a largo plazo, y que su valor se determina por la cantidad del trabajo que requiere su producción (recién establece Marx la diferencia entre dinero y moneda con la aparición de la moneda papel). Pero tanto el dinero en Mesopotamia, como también la moneda en la Grecia antigua, surgen antes de la aparición de mercados en los cuales se intercambian libremente mercancías. Es decir, “la idea misma del dinero, o mejor dicho, la contabilización abstracta de valor es lógicamente anterior e históricamente previo al intercambio en mercados” (Ingham, 2004, p. 25).

No solo pareciera el valor del dinero no haber sido el resultado del libre juego de las fuerzas del mercado, en función al cual éste se habría establecido. Muy por el contrario; sólo donde existió un estado capaz de crear una zona monetaria estable, es decir, donde se implementó una medida de valor unitaria, era posible para mercaderes extranjeros instaurar un intercambio mercantil, orientándose en estas me-

didias oficiales y confiar en la continuidad y estabilidad de este espacio.

Un espacio monetario quedaría constituido por medio de una disposición de un estado por reconocer en el futuro el pago de tributos con el dinero emitido por el mismo, es decir, con la *representación material del valor* que él mismo creó y cuyo *valor* fijó para su territorio.

Ya habíamos mencionado que el intercambio de mercancías habría ocurrido primero en las fronteras de estos primeros estados, sin embargo, estos procesos de intercambio, “con tal que existían, eran irrelevante para la producción de la comunidad comerciante.” (Paul, 2017, p. 50). Lo más paradójico de esta prehistoria del mercado es el hecho de que los primeros intercambios de mercancías en la periferia de estos estados se desarrollaron sin monedas (Graeber, 2014; Paul, 2015). Es decir, aunque la praxis del intercambio de mercancías y las primeras monedas aparecen en el mismo tiempo-espacio, no parece existir razón directa, o una relación de causa-efecto entre ambos fenómenos.

Ya decíamos que la herramienta política de la moneda no puede ser derivado de una práctica económica específica, sino que la moneda, tal como la conocemos hoy en día, es el resultado de una combinación de diversas prácticas sociales e históricas; en la segunda parte expusimos en detalle la importancia de los primeros ejércitos permanentes y profesionales.

En todo caso, no fue la moneda que determinó, por sus características químicas y físicas, o por reflejar el “trabajo socialmente necesario para su producción”, la medida de valor en un espacio monetario. Es decir, no es la moneda que da valor al dinero, sino el dinero que le atribuye valor a la moneda (Ingham, 2004). Los momentos históricos en los cuales el “patrón de oro” habría determinado el valor del dinero han sido más bien la excepción y no la regla (Mosley, 2005).

¿Qué determina entonces el valor del dinero? Como hemos visto, el dinero surge por primera vez como una herramienta que sirve como medida unificada e universal de valor para los pagos de tributo en los templos. Los deudores, los súbditos del estado y quienes viven en el interior de un te-

territorio determinado, se encuentran en la obligación de pagar sus deudas, es decir, de pagar tributos a los dioses y soberanos. El espacio monetario es entonces el espacio geográfico y político dentro del cual rige una medida única de valor, establecida por la administración del soberano.

En base a esta medida serán establecidas las cantidades de tributos que los diferentes miembros del Estado, individuos o grupos, están obligados a pagar. Las dimensiones de estos tributos no se establece en base a medidas objetivas y matemáticas, sino que son el resultado de la correlación de fuerzas existente entre los actores sociales. El valor del dinero se establece en base a las luchas de poder en el interior de un espacio monetario, y la estabilidad de un espacio monetario expresa “un equilibrio temporal de poderes económicos” (Ingham, 2004, p. 71) Como medida de simplificar y agilizar la administración de los pagos de tributos, la administración emite finalmente monedas que funcionan como *pagarés* y que representan unidades de valor;

“Para que el dinero puede ser dinero, se presupone la existencia de una deuda medida en dinero de cuenta en el interior del sistema social y, aún más importante, una deuda que funciona en base a la promesa de su creador de aceptar de vuelta su propio dinero que puso en circulación.” (Ingham, 2004, p.72)

Todo dinero habría sido inicialmente deuda (Innes, 1913) Este enfoque, defendido inicialmente por la *Escuela Histórica Alemana*, nos permite acercarnos analíticamente desde un nuevo ángulo a nuestra economía de mercado. Aunque la teoría de Innes sobre el dinero como derivación de las *deudas primarias* había sido formulada hace más de 100 años atrás, no recibió la atención debida, aunque los datos históricos y arqueológicos parecen confirmarla. Una de las razones por el desinterés en su teoría era el problema que representa tanto para la economía clásica, pero también para el marxismo, las dos grandes escuelas que dominaron el discurso teórico de las ciencias económicas durante el siglo XX:

Como medio de pago, el dinero borra una deuda previamente fijada. Eso significa, a su vez, que la categoría del valor económico, es decir, del valor

cuantificable y equiparable—con Marx: la forma del valor y no la magnitud del valor- no debí y no pudo haber sido deducida desde la naturaleza de las cosas, no surge en base a su utilidad, ni del trabajo que se halla en ella, sino que es algo fijado (Setzung).” (Paul, 2017, p. 62)

La arbitrariedad del dinero interrumpe la “cadena de equivalencias”. Dicho aquello, debemos entonces abandonar la idea del dinero como única mercancía que expresa fielmente “el trabajo socialmente necesario para su producción” y que por ello es capaz de intermediar entre todas las demás mercancías como *equivalente general de valor puro*. Si el desarrollo histórico del sistema capitalista se diferencia de forma tan sustancial de aquél que Marx habría supuesto y tomado como base de su desarrollo conceptual, pareciera ser indispensable realizar una reevaluación de su teoría de valor.

Marx comparte con Adam Smith la visión de una economía que se desarrolló en función a sus propias dinámicas, por sus propias leyes. Para Marx, la mercancía no constituye, tal como señala Arthur, un simple punto de partida analítico conveniente para explicar la lógica de un movimiento circular. El intercambio de mercancías constituye un hecho histórico real; el primer momento de asociación en una sociedad con un sistema de producción y reproducción basado en la disociación social. Es absolutamente claro que lo que interesa a Marx no es simplemente la constatación y el análisis de un fenómeno histórico, sino la extracción de su lógica subyacente que no solo podría explicar aquél fenómeno en su real desarrollo sino que sería al mismo tiempo constitutiva de la situación actual.

Si el inicio de la Lucha de Clase se sitúa en la grieta entre la disociación causada por la producción y la asociación causada por el intercambio, es decir, en la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, es necesario ubicar dicha fisura en un momento histórico, y con ello lógico. Aunque no encontramos en *El Capital* una descripción exhaustiva de lo se denominó luego *Comunismo Primitivo*, encontramos el capítulo XXV algunos comentarios sobre las colonias. En aquél capítulo, Marx intenta

mirar hacia el pasado por medio del espejo imperfecto que presentan las sociedades simples aun existentes en las colonias del *Sur Global*. La colonia se caracteriza por “el hecho de que, en su gran mayoría, la tierra sigue siendo propiedad de todos, razón por la cual cada colono solo puede convertir en su propiedad privada y en medio de la producción individual una parte de ella, sin impedir que los colonos que vengan detrás hagan lo mismo” (Marx, 2014, p. 684). He aquí la aldea de Smith.

Las características elementales de este modo de producción son la existencia de productores autónomos y la posesión comunitaria de los medios de producción, más específicamente, de la tierra. La posesión comunitaria de la tierra permite a cada individuo desarrollar libremente su producción individual (o familiar) de subsistencia y realizar posteriormente un intercambio simple con los demás miembros del grupo con la finalidad de satisfacer algunas necesidades adicionales: “La circulación simple de mercancías – la venta para la compra- sirve de medio para un fin situado fuera de la circulación, que es la apropiación de valores de uso, la satisfacción de necesidades” (Marx, 2014, p. 141).

Esta descripción, como ya hemos visto arriba, no es solo imprecisa, sino simple y llanamente falsa, y las colonias resultan ser un espejo realmente tergiversador. La situación descrita aquí por Marx es un fenómeno comúnmente observado; sociedades que sufrieron el destroz violenta de las antiguas estructuras productivas y que se han sido integradas a una economía de mercado de forma marginal (Otro buen ejemplo para un espejo imperfecto y tergiversador son los *Ayllus* andino, que habían sido interpretados por los indigenistas peruanos de fines del siglo XIX e inicio del siglo XX como fenómenos prehispánicos).

La Deudas que nos dejó Graeber

En *En Deuda*, Graeber puso adelante un trabajo imprescindible que nos permite concebir, gracias a la impresionante abundancia de datos y relatos que fueron compilados en el libro, la historia de la economía de mercado,



del capitalismo moderno y de nuestra sociedad en general, desde un ángulo fundamentalmente nuevo. El movimiento histórico de la producción y reproducción de la sociedad occidental parece haber sido sustancialmente divergente de la narrativa a la que todos nos hemos acostumbrado, o que prevaleció en la academia.

La compleja dialéctica entre lo sistemático y lo histórico que debería constituir el hilo rojo de todos nuestros esfuerzos intelectuales, demanda de nosotros que revisemos y actualicemos continuamente nuestra orientación teórica en función a los nuevos conocimientos sobre diferentes fenómenos sociales y culturales que podrían presentarse. Si nos hemos ahondado aquí en algunos detalles de la narrativa marxista sobre la genealogía de la economía de mercado y el rol que el dinero juega en ella, es porque consideramos que la obra de Graeber podría constituir una llave importante para arribar a una comprensión distinta de los principales mecanismos de reproducción del capital, es decir, que podría valer como un recurso auxiliar para la renovación de la teoría de valor de Marx.

No es este el espacio para debatir a profundidad la validez de la teoría del valor de Marx; no tenemos razones por considerarla errónea o superada, ni sugieren los datos presentados por Graeber que la naturaleza constitutiva de las deudas originales para el actual sistema capitalista suspenderían el movi-

miento de reproducción de capital en base al trabajo humano, o para ser más específicos, el usufructo del trabajo de una clase social por otra. Muy por el contrario; consideramos que la teoría de valor, que constituye el núcleo de la teoría económica de Marx, describe de forma absolutamente precisa el “movimiento armónico simple” del capitalismo; no obstante, pareciera que el eje de empuje de este movimiento difiere sustancialmente de aquél descrito por Marx en *El Capital*.

Es importante volver a un aspecto central de nuestro trabajo; la interpretación que Arthur efectúa con respecto a la relación entre la obra de Hegel y Marx, y quién se equivoca al estimar que existiera una “afinidad electiva” entre el “Concepto” de Hegel y las relaciones estructurales de las mercancías, el dinero y el capital” (Arthur, 1993, p. 03).

Esta equivocación se basa en la convicción de Arthur de que la *totalidad* que describe Hegel en su *Ciencia de la Lógica* sería tal, únicamente porque su movimiento constituye un movimiento autosuficiente. Pero el movimiento del concepto no sólo es autosuficiente, sino que lo es por el hecho de coincidir con el movimiento de la razón, constituyendo así el límite absoluto del movimiento del sujeto. Es por ello que sujeto y objeto se encuentran en identidad; son lo mismo en su contrario, y el concepto nunca puede ser apercebido y criticado desde afuera, desde un punto

de vista externo a esta totalidad, sino únicamente mediante el continuo desdoblamiento de la autoconciencia; por una serie de confrontaciones del sujeto consigo mismo. Y en este desdoblamiento experimenta el concepto una serie de mediaciones, tanto objetivas como subjetivas.

El sistema capitalista no es una totalidad. Por ello también el énfasis de Adorno y Horkheimer por una teoría crítica. La teoría crítica no constituye ningún movimiento novedoso que no estuviera ya presente en la filosofía de Marx, y la atención que los autores pusieron en la revisión crítica de aquellos conceptos con los que concebimos a la sociedad, se explica por el aplanamiento teórico que Adorno y Horkheimer constataron con mucha preocupación, y del cual se hace culpable también Arthur.

El poner “Hegel sobre los pies” en una dialéctica materialista no significa que nuestro universo conceptual dejaría constituir la totalidad que engloba el mundo en el que vivimos; el eje de empuje del movimiento del concepto cambia, desde el espíritu a la materia, pero no cambia el hecho de los conceptos marcan los límites de nuestra realidad. Tanto en Hegel como en Marx, lógica y ontología coinciden, y la lógica del sistema capitalista descrita por Marx en *El Capital* no coincide con la lógica del mundo cognoscible.

Si quisiéramos establecer una “afinidad electiva” entre las obras de Hegel y

Marx, pareciera tener mucho más sentido situarla entre *El Capital* y la *filosofía de la naturaleza* que Hegel expone en su *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. No pocos marxistas concebirán esta comparación probablemente indigna para el *opus magno* de su tótem mayor, debido la mala fama que la *filosofía de la naturaleza* goza no solo entre los viejos sospechosos del anti-hegelianismo, sino incluso entre los adeptos del *Oscuro*. No obstante, las críticas a la filosofía de la naturaleza son en su mayoría, como tantas críticas a la obra de Hegel, bastante injustificadas. Es más que evidente que poco más o menos del todo de las exposiciones de Hegel sobre la naturaleza son hoy absolutamente insostenibles desde un punto de vista científico. Sin embargo, es indispensable tomar en cuenta que para Hegel existe una diferencia fundamental entre una *filosofía de la naturaleza* y las *ciencias naturales*.

Nuestra sociedad no cuenta con otra ventana que las ciencias naturales para poder tener un vistazo informado hacia los diferentes fenómenos de la naturaleza; las limitaciones de las ciencias empíricas, analizadas posteriormente en la misma obra, consisten en el operar acriticamente con conceptos como si se tratase de productos no problemáticos de la actividad analítica y observadora, aunque encubren bajo el pretexto de una falsa “objetividad científica” toda la ontología de la sociedad que el investigador habita. La finalidad de la filosofía de la naturaleza consiste en examinar y cambiar “categorías como espacio y tiempo, materia, fuerza, luz, vida y las ajusta filosóficamente, especialmente con respecto a la unidad de objetividad y subjetividad”. (Vieweg, 2019, p. 577). Hegel no es físico, biólogo o minerólogo, y no pretende serlo o formular juicios concluyentes sobre los objetos de las que las que se ocupan las diferentes disciplinas científicas.

Es absolutamente claro que todas las diferentes disciplinas científicas deben desarrollarse en función a la misma matriz lógica, y que sólo la fusión de todas las diferentes formas y métodos de aprehender y concebir al mundo permite construir una visión de conjunto; una visión enciclopédica del movimiento del mundo que contiene necesariamente el movimiento de nuestro pensar; debemos valorar nues-

tra aprehensión del mundo objetual a trasluz de nuestros propios mecanismos intelectuales. Es por ello que la filosofía no es solo el punto de encuentro de todas las disciplinas científicas, sino el centro de operaciones desde el cual la diversidad de las formas de conceptualizar al mundo, la diversidad de las disciplinas científicas, desde la física hasta la estética, interactúan recíprocamente, calibrándose mutuamente, para formar, finalmente, un todo sistemático.

Es por ello que una valorización de la filosofía de la naturaleza de Hegel es extremadamente difícil, porque “si uno quisiera realizar una evaluación realmente bien fundada de esta parte del sistema, en realidad no solo debe conocer la dialéctica hegeliana, sino que también debe estar familiarizado con la investigación natural empírica de la época y las ciencias naturales de hoy” (Ostritsch, 2020, p. 189).

Una filosofía de la naturaleza solo es tan buena o mala como las ciencias naturales de su tiempo. Ciencia y filosofía deben compenetrarse, y formar una unidad sistemática en la cual ninguna podría tener supremacía sobre la otra; nuestras ciencias deberían ser filosóficamente informadas, y solo una filosofía capaz de mantener el paso de las diferentes ciencias puede reclamar por sí articular juicios concluyentes sobre el mundo que habitamos. Los pasajes pintorescos que encontramos en la filosofía de la naturaleza no son decisivos para nuestro juicio sobre el sistema hegeliano, y muestran únicamente que Hegel se tomó muy en serio las ciencias naturales de su tiempo; una actitud absolutamente loable.

Lo mismo puede ser dicho sobre la *Dialéctica de la Naturaleza* de Friedrich Engels, una obra que sirvió muchas veces a los filósofos gamberros por burlarse de una teoría que realmente no habían comprendido. También en este trabajo podemos encontrar un sinnúmero de comentarios sobre temas científicos que son, juzgadas desde las ciencias modernas, absolutamente obsoletos. Pero la falsedad de estas declaraciones sobre el “éter” o la “infinitud del universo”, no se deben a falencias analíticas. Engels piensa desde y en función a las ciencias naturales de su tiempo.

Nos adherirnos al juicio de los dos biólogos genetistas Richard Lewins y

Richard Lewontin, plasmado en su famoso tratado *El Biólogo Dialéctico*, que dedicaron a “Federico Engels, quién se equivocó tantas veces, pero quién acertó cuando contaba” (Levins & Lewontin, 1985). Engels había entendido, al igual que Hegel, que la piedra de toque de todo sistema filosófico es su compenetración e unisonancia con las demás formas de aprehender al mundo, especialmente las ciencias, y entre aquellas particularmente las ciencias naturales. Sin embargo, aunque el intento por construir una visión enciclopédica del mundo en base a la dialéctica entre sujeto y objeto requiere un constante reajuste tanto de la filosofía como de las ciencias que sirven como vehículo del proceso de aprehensión, no significa aquello que la caducidad de una u otra certeza en una de las disciplinas científicas sellaría la bancarrota del sistema filosófico.

“La filosofía natural como primera parte de la filosofía real, como primera manifestación de la idea, situada entre la lógica y la filosofía espiritual, ofrece la oportunidad de esbozar la estructura compositiva de la enciclopedia utilizando unos hilos comunes” (Vieweg, 2019: 582)

Exactamente lo mismo puede ser dicho sobre *El Capital* de Marx, en el cual no encontramos expuestos de forma limpia el movimiento de la razón, del concepto autosuficiente, sino el movimiento de los conceptos que encarnan los fenómenos constitutivos de nuestro sistema de producción y reproducción, es decir, del sistema capitalista. Concebir *El Capital* de Marx como el equivalente de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel solo es posible al introducir en esta obra una distinción de gran alcance entre *dialéctica sistemática* y *dialéctica histórica*; una distinción absolutamente impropia. Sólo así puede Arthur percibir los conceptos de *El Capital* como autosuficientes e impregnables al real desarrollo histórico, o mejor dicho, impermeable a nuestro conocimiento actual sobre el proceso histórico concreto sobre el cual descansa el sistema que Marx analiza. Marx nunca logró escribir el famoso cuarto volumen de *El Capital*, en el cual pretendía exponer, al estilo de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, su visión filosófica de forma limpia. No por ello podemos simplemente sustituir los conceptos que Marx

extrae del análisis de un fenómeno absolutamente concreto e históricamente determinado, como lo es el sistema capitalista, y operar con ellos como si de conceptos puros se tratase.

En todo caso, es dudoso si un tratado, tal como la *Ciencia de la Lógica*, sería en absoluto posible para una dialéctica consecuentemente materialista. Marx concebía más bien que la filosofía se disolvería, a largo plazo, en el ejercicio científico de las sociedades venideras, y que “el litigio sobre la realidad o irrealdad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico” (Marx, 1980, p. 06). Aquello significa que la veracidad de los conceptos quedaría determinado por la práctica, y siendo la investigación científica, la práctica del físico, biólogo, pero también del historiador, sociólogo o antropólogo, una práctica central de nuestras sociedades modernas, sigue de ello que Marx no podría sino estar de acuerdo en realizar un reajuste de los conceptos desarrollados en *El Capital* en función a los nuevos conocimientos que tenemos sobre el sistema capitalista y su devenir histórico.

Y es aquí donde el trabajo de Graeber se torna interesante, porque demuestra que la actual economía de mercado es incluso mucho más arbitraria de la que sospecharon generaciones de socialistas anteriores. Sin embargo, esta arbitrariedad constitutiva del sistema no suspende su reproducción en función a leyes que se orientan perfectamente en la necesidad lógica. Arbitrariedad no equivale irracionalidad.

Tal como señalan los teóricos de la MMT, y también los representantes del chartalismo, el estado es quien crea el dinero al momento de instaurar y fijar un medio oficial con el que los ciudadanos deben pagar sus impuestos. El Estado, como garante de que este medio, el dinero papel o moneda, será reconocido en el interior de sus fronteras, desata así la cadena de equivalencias en función a la cual es posible establecer el intercambio de mercancías.

“Los estados modernos son claramente cruciales para la reproducción del dinero y el sistema en el que circula. Pero su poder sobre el dinero es bastante limitado, y Schumpeter señala exactamente el punto donde los límites son más claros: al determinar el valor

del dinero” (Beggs, 2012).

No obstante, pareciera que algunos estados tienen efectivamente el poder por determinar parcialmente el valor de su moneda, y está claro que dentro del complejo tejido de la geopolítica económica existen algunos estados que tienen más poder por manipular y determinar el valor de su moneda y otros que parecen carecer por completo de esta capacidad.

Los socialistas parecemos haber subestimado por muchos años este factor económico; como ya habíamos señalado más arriba pareciera que el capital ha tenido la capacidad por reactivar y continuamente potenciar su movimiento mediante la integración hacia su dinámica reproductiva factores que hasta entonces le eran externos; la famosa destrucción creativa de Schumpeter ha jugado sin duda un rol importante en este aspecto, pero lo que incluso él no pudo ver venir era la continua absorción de cada vez más países, pueblos y culturas, pero también la absorción totalitaria de absolutamente todos los fenómenos de la naturaleza y de cada aspecto minúscula de nuestra vida privada y su transformación en servicios monetarizables, y por último, la masificación del crédito que dinamiza la reproducción del capital de hoy con actividades económicas venideras.

Los éxitos en su programa espacial durante los años 60 solo podían llamar a engaño sobre el estado real de los países del bloque socialista, que a inicios de los años 70 entraron definitivamente en una fase de estancamiento. Paralelamente vimos el despegue definitivo de la tecnología americana, especialmente en el ámbito de la computación, pero, tal vez más decisivo para el desarrollo de la guerra fría y el triunfo del sistema capitalista a nivel global; el total desacoplamiento del dólar del patrón de oro (al cual se orientó por poco tiempo), desatando así los mercados financieros. Con ello, Estados Unidos se impuso como el poder hegemónico y punto de fuga definitivo del espacio monetario del norte- y suratlántico; y todas las demás monedas, de los países europeos, africanos (con su dependencia del Franco y la Libra) y también latinoamericanas, constituyen nada más que derivaciones de segunda categoría del espacio monetario del dólar.

Eso no significa que en el espacio

monetario del dólar, el valor del dinero no quedaría determinado, en última instancia, por el movimiento reproductivo del capital, fundado en la explotación del trabajo. No obstante, la cadena de equivalencias en función a la cual se desarrolla la economía de mercado es cohesionada por un elemento abstracto y no material; el dinero. El valor del dinero no queda determinado por la cantidad de *trabajo socialmente necesario* contenido en ella, como sugería Marx inicialmente; su valor es abstracto, lo que no significa que dejaría de ser absolutamente objetivo. Es la expresión meramente formal, absolutamente abstracta del valor; el dinero es un mero reflejo de sí mismo.

El valor del dólar refleja, tal como señala Ingham, un “equilibrio temporal de poderes económicos”; un equilibrio de poder entre los actores políticos y económicos internos y entre los Estados Unidos, el centro de gravedad del espacio monetario del dólar, y los demás países (con sus propios espacios monetarios) que giran alrededor este agujero negro. Esta situación permite a los Estados Unidos a emplear una serie de herramientas auxiliares que abren la posibilidad por recompensar las limitaciones de las dinámicas reproductivas del capital interno. ¿Cuáles son estas herramientas auxiliares?; sanciones, restricciones comerciales, bloqueos, control estricto de la transmisión de tecnología entre países con la ayuda de patentes u obligar a “aliados” usar tecnología controlada por los EEUU, los Tratados de Libre Comercio que formalizan y fijan relaciones asimétricas de intercambio de mercancías, o, como último recurso, la fuente definitiva de la juventud de los EEUU, la guerra.

Las limitaciones que resultan de esta certeza para la MMT son evidentes; canalizar riquezas hacia los sectores menos favorecidos, establecer una sociedad más justa vía la redistribución de valor mediante una política monetaria inteligente, basada en el control eficiente de la cantidad de dinero en circulación por medio del establecimiento de un equilibrio sensible entre gastos públicos y gravación de impuestos, es una opción política que sólo muy pocos estados tienen a su disposición. El ejemplo más dramático es el caso de Venezuela, país al cual una

alianza política entre EEUU, Inglaterra e Unión Europea congeló nada menos que 7.000 millones de dólares en sus cuentas extranjeras. No sólo se ve Venezuela obligada a guardar sus reservas en dólares, debido a su excesiva dependencia de la venta de petróleo en los mercados internacionales, operaciones que se efectúan siempre en dólares. Es decir, el gobierno de Venezuela, a quién no se le puede reprochar por no haber intentado construir un espacio económico soberano e independiente, llevará necesariamente las de perder, debido a que no solo no controla su espacio monetario, sino ni siquiera pueda mantener el control sobre las riquezas acumuladas si los guardianes de este espacio monetario deciden contrariamente. Situaciones similares pudimos observar entre el 2015 y 2017 entre los países del Sur europeo, especialmente España, Italia y Grecia, y Alemania, que representa actualmente el centro de gravitación del espacio monetario del Euro.

Las flexibilidades de las políticas monetarias que la MMT sugiere para impulsar políticas progresistas serán siempre opciones para los partidos socialdemócratas de aquellos países que mantienen una posición de poder en relación a sus contrincantes dentro de un espacio monetario determinado. Aunque la MMT, chartalistas y Graeber se nutren de las mismas fuentes, fue éste último incomparablemente más consecuente al momento de pensar las soluciones a la actual situación de crisis que aqueja a los pueblos alrededor del mundo. Si las opiniones de Marx con respecto al primado de la economía sobre la dominación fue, tal como sugiere Adorno, una punta dirigida contra los anarquistas, pareciera poco más o menos una jugarreta del destino que sea justo un viejo anarquista como Graeber, quién, con vigor y armado con la sapiencia de las ciencias históricas y antropológicas de los últimos 100 años, demuestra, un poco más de 150 años después de la publicación de *El Capital*, la insuficiencia del movimiento dialéctico plasmado en esta obra fundamental, y demostrando que las reflexiones en torno al poder, viejo tópico de los socialistas libertarios, resultaría absolutamente indispensable para captar en profundidad las dinámicas del capital.

Hasta sus últimos días, Graeber abrazó las ideas del socialismo libertario, ideas a las que dio forma por medio de sus trabajos teóricos, pero sobre todo durante incontables intervenciones, su activismo en diversos colectivos y grupos, y su apoyo a diversos grupos en rebelión, como sus visitas continuas a Rajova, donde apoyó la administración autónoma en su esfuerzo por implementar un novedoso sistema de formación, lo testifican. Hemos podido señalar solo superficialmente el importante aporte que sus trabajos podrían representar para repensar, sin anteojeras ideológicas, las estructuras y dinámicas destructivas del sistema capitalista, y partir así, a través de una integración de sus trabajos en el canon de las grandes obras que inspiran la libertad de la especie humana, y mediante lecturas cruzadas con Marx, Bakunin y otros pensadores de la emancipación humana, hacia nuevas prácticas liberadoras. Son esas la deuda que tenemos con Graeber.

Bibliografía:

ADORNO, T.

(1966) *Negative Dialektik*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt A.M.

(2006) *Metaphysik*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt A.M.

ALBRITTON, R.

(1986) *A Japanese Reconstruction of Marxist Theory*. Palgrave Macmillan. London

ARTHUR, C.

(2004) *New Dialectics and Marx Capital*. Brill. Leiden

(1993) *Hegels Logic and Marx Capital*, en MOSELY, Fred: *Marx Method in Capital*. Humanity Press. New Yersey

BEGGS, M.

(2012) *Debt: The first 500 pages*, en *Jacobin Magazin*, disponible en: <https://jacobinmag.com/2012/08/debt-the-first-500-pages>

BUTLER, J.

(2005) ¿El parentesco siempre es de antemano heterosexual?, en *Debate Feminista* N.º 32. México D.F.

FAZI, T. & MITCHELL, B.

(2019) *For MMT*, en *The Tribune*: disponible en <https://tribunemag.co.uk/2019/06/for-mmt>

GODELIER, M.

(1990) *Natur, Arbeit, Geschichte*. Junius Verlag. Hamburg

ILYENKOV, E.

(2014) *Dialectical Logic*. Progress Publisher. Moscú.

KAPLAN, D. & MANNERS, R.

(1981: *Introducción crítica a la teoría antropológica*. Ediciones Nueva Imagen. México D.F.

LEVINS, R. & LEWONTIN, R.

(1985) *The Dialectical Biologist*. Harvard University Press. New Delhi

MARX, K.

(2014) *El Capital. Crítica de la Economía Política*

MAYR, E.

(2001) *Das ist Evolution*. Goldmann Verlag. München

MOSLEY, F.

(2005) *Marx Theory of Money*. Palgrave Macmillan

OSTRITSCH, S.

(2020) *Hegel. Der Weltphilosoph*. Propyläen Verlag. Berlin

SCHMITT, C.

(2015) *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*. Duncker&Humboldt. Berlin

SEKINE, T.

(1997) *An outline of the dialectic of capital*. Palgrave Macmillan. London

SMITH, T.

(2014) *Marx Capital and Hegels Logic*. Brill. Leiden

INGHAM, G.

(2004) *The Nature of Money*. Blackwell Publisher, London

VIEWEG, K.

(2019) *Hegel. Der Philosoph der Freiheit*. C.H. Beck Verlag. München