

Hegel y Marx: la dialéctica de la esencia y la teoría del valor

Trabajo para optar por el título de
Licenciado en Filosofía

Modalidad: Trabajo monográfico

Presentado por
Cristian Camilo Sabi Galindo
Cód. 2017232029

Director
Prof. Dr. Fernando Forero Pineda

Universidad Pedagógica Nacional
Facultad de Humanidades
Departamento de Ciencias Sociales
Licenciatura en Filosofía
Bogotá D.C. 2022

Tabla de contenidos.

Introducción.....	3
Capítulo I. La dialéctica de la esencia.....	8
El concepto de la lógica.....	8
Esencia y reflexión.....	13
Esencialidades o determinaciones de la reflexión.....	19
Identidad.....	20
Diferencia.....	22
Contradicción.....	24
Capítulo II. La dialéctica en la teoría del valor.....	30
Objeto de <i>El capital</i>	30
El punto de partida de <i>El capital</i>	32
La mercancía.....	34
Esencialidades de la mercancía.....	39
La forma simple o singular de valor.....	41
El contenido dialéctico de la forma simple de valor.....	45
Forma total o desplegada de valor.....	49
Forma general de valor.....	52
Forma dineraria.....	55
Conclusiones.....	56
Referencias.....	59

Introducción

En el muy conocido epílogo a la segunda edición de *El capital*, podemos encontrar algunos comentarios de Marx en los que plasma, *grosso modo*, la diferencia entre su método y el de Hegel. En primer lugar, dice:

Mi método dialéctico no sólo difiere del de Hegel, en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa. Para Hegel, el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real: lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana (Marx, 2008, pp.19-20).

Dos ideas fundamentales se tienen que extraer de aquí para perfilar el problema que nos ocupa: por un lado, su método dialéctico no tiene tan sólo un par de diferencias con el de Hegel, sino que ambos son opuestos; por otro lado, para Hegel el pensamiento es un demiurgo de lo real, mientras que para él lo ideal es lo material traducido a la mente. Respecto a este segundo elemento, y aunque ya sea bastante claro, insistamos en que, según la interpretación de Marx, en la lógica de Hegel es el pensamiento el que va construyendo la realidad, mientras que en su método presuntamente opuesto al de Hegel la realidad es comprendida por el pensamiento. Desde esta perspectiva es que Marx esboza su crítica del método de Hegel y lo acusa de tener un manto místico que esconde un núcleo racional.

A partir de estos enunciados y, en general, de la oposición que dice tener Marx con Hegel, la tradición ha desarrollado una y otra vez la tesis de que hay una dialéctica idealista y una dialéctica materialista. ¿En qué consistirían, pues, estos métodos aparentemente opuestos? Engels, en su *Dialéctica de la naturaleza*, nos plantea esta diferencia de manera clara al describir las leyes de la dialéctica: 1) la ley de trueque de cantidad en cualidad y viceversa; 2) la ley de la penetración de los contrarios; y, por último, 3) la ley de la negación de la negación. Allí afirma que Hegel desarrolló todas estas leyes del movimiento, pero que su “[...] error reside en que estas leyes son impuestas, como leyes del pensamiento, a la naturaleza y a la historia, en vez de derivarlas de ellas” (1961, p.41). Aunque captó las leyes fundamentales del movimiento, intentó plasmarlas como leyes del pensamiento a la realidad; por el contrario, dice Engels, de lo que se trata es de derivar esas leyes de la realidad misma. Allí tendríamos, *grosso modo*, la diferencia entre ambos métodos: por un lado, el idealista

impondría unas determinadas leyes a la realidad, mientras que el materialista derivaría esas leyes de la realidad. Para desarrollar otro tanto esta aparente diferencia, podríamos tener en cuenta la afirmación de que “[...] en su *Ciencia de la lógica*, Hegel busca también una conexión interna, pero lo que le interesa al idealista alemán es la conexión lógica de las categorías y los conceptos puramente especulativos, y no la correlación de los hechos objetivos” (Rosental, 1961, p.37). Frente a lo cual salta a la vista, de manera mucho más clara, esta gran diferencia, o por lo menos el modo en que se presume esa “diferencia” desde la tradición marxista. Hegel, dicen, es idealista en tanto que impone leyes del pensamiento a la realidad y se interesa por una conexión interna de categorías y conceptos. Marx, en oposición a él, deriva esas leyes de la realidad y se interesa por captar las conexiones internas de los fenómenos y no de conceptos o categorías.

Para perfilar el trabajo que pretendemos realizar, es necesario plantearnos algunos interrogantes: ¿realmente es posible proponer una división tajante entre ambos métodos? ¿Hegel impone sus categorías y conceptos a la realidad o, por el contrario, y en contraposición a lo que sugiere la tradición marxista, los deriva de ella? ¿Podemos aceptar, sin más, que Marx invierte el método dialéctico de Hegel para así hallar su núcleo racional? ¿Realmente el diálogo entre estos dos autores se reduce a una supuesta ‘inversión’? No se pretende aquí dar respuestas absolutas a estos interrogantes, sino apostarle a comprender el diálogo entre ambos autores. Asimismo, lo que se pretende no es poner a chocar una serie de argumentos o categorías para ver cuál es el mejor filósofo, eso ya lo ha hecho la tradición marxista en innumerables ocasiones. Aquí de lo que se trata es de entender, por lo menos en cierta medida, algo del diálogo entre estos autores, siguiendo la idea de que

Como en todo genuino diálogo —y esto también vale para el diálogo de Aristóteles con Platón o de Heidegger con Nietzsche—, lo que de él resulta no es una destrucción de la postura rival ni mucho menos la acrítica aceptación de los planteamientos del interlocutor, sino algo como la instauración de un campo inédito de sentido, en el que las tensiones sobre los autores por cierto no desaparecen, pero donde curiosamente ambos planteamientos ganan, desde la luz que uno proyecta sobre el otro, un nuevo y enriquecido relieve (Gama, 2018, p. 29).

Por ello, lo fundamental aquí es ir al contenido de las obras para encontrar un germen que nos permita entender el diálogo entre ambos autores.

Sobre esta relación, claro está, ya hay un gran número de trabajos; sin embargo, es la riqueza del pensamiento de ambos autores lo que hace que este diálogo esté lejos de agotarse. Por un lado, tengamos en cuenta que ambos escribieron varias obras y, en esa medida, el diálogo tiene varias entradas. Hay abordajes que tratan la *filosofía del derecho*, la *crítica a la filosofía del derecho*, la *Fenomenología del Espíritu*, los *manuscritos del 44*, etc., podemos ver que hay varios puntos de partida para este problema y, en relación con ello, queremos aclarar que el punto de partida aquí será la *Ciencia de la lógica* y *El capital*. Para ser más específicos, nos centraremos: por el lado de Hegel, en los dos primeros capítulos de la doctrina de la esencia —libro II de la *Lógica*—; por el lado de Marx, pondremos la vista en el primer capítulo de su obra, pues es allí, tal como él nos dice, que está el punto de partida para la crítica de la economía política.

Por otro lado, y esto es lo que nos incita a trabajar para la comprensión de este diálogo, es difícil echar una ojeada y no notar la diversidad de opiniones que hay respecto al tema. Sólo para dar cuenta de uno de estos desarrollos que se han hecho alrededor del problema, tengamos en cuenta una afirmación que nos plantea que en Marx ni siquiera hay algo que pueda ser entendido como método dialéctico: “[...] quiero insistir en que —aunque pueda sorprender a muchos autodenominados marxistas— una de las cosas inventadas por el marxismo y que no es posible encontrar en Marx es, precisamente, el tan celebrado ‘método dialéctico’” (Fernández, 2014, p.442), de lo cual emerge la necesidad de remitirnos a las fuentes y comprender por cuenta propia el contenido de las obras; sólo de ese modo podremos ver en qué medida se muestra allí un desarrollo dialéctico y, asimismo, cómo podemos comprender una parte de ese diálogo. Contrario a lo que plantea Fernández, el mismo Marx diría que da vuelta a la dialéctica hegeliana; sin embargo, y como aquí no se trata de hacer apología de ninguno de los autores, no podemos pretender solucionar el problema enunciado una inversión que en sí sólo simplifica todo. En oposición a la dura afirmación de Marx, tengamos en cuenta que “[...] esta cuestión sobre la naturaleza de la dialéctica marxiana es uno de los temas más polémicos y que difícilmente puede explicarse mediante la sencilla figura de la inversión” (Castiglioni, 2016, p.293), por lo que debemos adentrarnos en cada una de las obras que escogimos de estos autores y mostrar desde el interior cómo podría entenderse ese vínculo entre ambos.

En cuanto a Hegel, es bien conocido que en su *Ciencia de la lógica* es donde se da un desarrollo más completo de su método, y, por otro lado, es su *Lógica* a partir de la cual pretende llevar a cabo el gran proyecto de superar toda filosofía y dejar de concebir esta como un “amor por el conocimiento” para elevarla al ámbito de *ciencia*. En cuanto a Marx, “[Aunque en sus escritos de juventud] remite muchas veces a Hegel, tanto por la temática como por la estructura argumental, solo en su periodo de madurez puede encontrarse un desarrollo expositivo estrictamente dialéctico” (Castiglioni. 2016, p.293), y es por eso que hemos decidido tomar su obra cumbre para la elaboración de este trabajo. Respecto a estas obras, hay que aclarar que lo que aquí se propone no es tomarlas y compararlas punto por punto, como si se tratara de establecer una relación a la luz de las categorías allí expuestas; por el contrario, se reconoce la diferencia que hay entre ambas tanto por el objeto del que se ocupan como por su desarrollo, y es por eso que en este trabajo lo que se pretende es encontrar en ambas un punto común a partir del cual podamos entender esa relación, es decir, buscar en cada una el germen de la dialéctica que permita desarrollar un poco el vínculo.

Marxistas como Rosental intentan fundamentar que la *Lógica* de Hegel se ocupa sólo de las relaciones entre categorías y, en esa medida, su dialéctica viene profundamente marcada por el idealismo. Sin embargo,

Si la lógica de Hegel se considera de esta manera, es decir, como una gran estructura abstracta indiferente a cualquier contenido (ya sea económico, biológico o histórico, etc.), entonces se pierde el vínculo esencial con *El capital* de Marx y, en general, con cualquier otra ciencia particular (Castiglioni, 2016, p.296).

Es por ello que debemos dejar a un lado estas visiones que probablemente vienen marcadas por cuestiones ideológicas y, más bien, apostar por un punto de vista a partir del cual no se hable sólo de una inversión, sino que se plantee cómo comprender esta relación. Estas visiones deben ser problematizadas al abordar críticamente el contenido de estas obras, pues, respecto a lo que se ha dicho sobre Hegel, concordamos con el hecho de que “Even Hegel’s most abstract and metaphysical concepts are saturated with experience” (Marcuse, 1960; vii), pues, si bien es cierto que Hegel plasma lo que ha captado a partir de categorías, estas, en ninguna medida, son categorías desprovistas de realidad. Veremos en el desarrollo del trabajo que Hegel plantea constantemente la necesidad de una “realización de la experiencia” y que,

a pesar de que sus categorías parezcan abstractas, resulta imposible no referirlas al mundo real: “There is no single element or relation in the logic that cannot be ultimately referred back to elements and relations of the actual world, and does not ultimately have to be so referred” (Lukács, 1978, p. 48). La lógica de Hegel no es una abstracción desprovista de mundo; por el contrario, es un proceso de abstracción mediante el cual trata de mostrar la estructura fundamental de la realidad, su *movimiento dialéctico*.

No es necesario aquí ahondar más sobre el contenido del trabajo, pues ya veremos si en el desarrollo de este se logran responder las diversas cuestiones planteadas. Sólo quedaría comentar algo respecto a los puntos a partir de los cuales se pretende captar la relación entre ambos autores. Mencionamos que de lo que se trata aquí no es, en ninguna medida, de hacer un análisis comparativo de las categorías, y es por ello que debemos encontrar un germen a partir del cual comprender esa relación. En la *Ciencia de la lógica*, creemos, ese germen se puede captar en la primera sección de la *Doctrina de la esencia*, en la cual se introduce la esencia —fundamentada en la reflexión— como la estructura misma de la realidad, como ese suelo que le subyace al ser y en el cual se encuentra su verdad. Por otro lado, esa reflexión tiene unas determinaciones, que son las que muestran el contenido mismo de esa estructura, y es por ello que, para este trabajo, el foco estará en el concepto de *reflexión* como estructura de la realidad y en las *esencialidades o determinaciones de la reflexión* como lo que muestra el contenido y las conexiones internas de esa estructura. Respecto a Marx, es bien conocido que él mismo sostiene que es en el capítulo sobre la teoría del valor en el cual se muestra la mayor influencia de Hegel, así como también es dicho capítulo el que contiene el punto en torno al cual gira la comprensión de la economía política. Es por ello que nos centraremos en ese primer capítulo. Esperamos encontrar en estos puntos el germen que nos permita comprender un poco mejor la relación entre Hegel y Marx.

Capítulo I. La dialéctica de la esencia

El concepto de la *Lógica*

Previo a introducirnos en la primera parte de la doctrina de la esencia y tratar de captar su contenido, es relevante aproximarnos un poco al punto de vista de la *Lógica*. De esta manera comprenderemos en alguna medida aquello en lo que consiste el proyecto de Hegel en la *Ciencia de la lógica*. Para abordar esta empresa, podemos empezar por mostrar la contraposición que hay entre la ciencia empírica y el concepto de ciencia en la *Lógica* de Hegel: “En cualquier otra ciencia el objeto de la misma y el método científico se diferencian uno del otro; a la vez que el contenido no constituye un comienzo absoluto, sino que depende de otros conceptos y mantiene conexión a su alrededor con otras materias” (Hegel, 1976, p. 41). Esto ya perfila la lógica por lo menos en relación con el ámbito metodológico, pues aquí se plantea de manera negativa que en ésta no hay distinción entre su objeto y su método, sino que ambos hacen parte del desarrollo mismo, del contenido propio de la *Lógica*. Lo que a partir de este planteamiento ya se muestra es que “La lógica [...] no puede presuponer ninguna de estas formas de la reflexión, o reglas y leyes del pensamiento, pues ellas constituyen una parte de su contenido propio y tienen que ser primeramente fundamentadas en la lógica misma” (Hegel, 1976, p.41), y esto resulta fundamental para entender que lo que pretende Hegel no es tomar unos determinados axiomas o leyes, sino que, si hay unas determinadas leyes del pensamiento, estas deben ser captadas en el movimiento puro de la razón, en su manifestarse.

Con respecto al concepto de ciencia, no se realiza en esta obra una exposición del modo en que debe ser comprendido, pues esta ardua labor ya hizo parte de una obra anterior:

En la *Fenomenología del Espíritu* he presentado un ejemplo de este método aplicado a un objeto más concreto, esto es, a la *conciencia*. Hay aquí formas de la conciencia, cada una de las cuales en su realización, se disuelve de una vez a sí misma, y tiene por resultado su propia negación, pasando de tal modo a una forma superior. La única manera de lograr el *progreso científico* –y cuya sencillísima inteligencia merece nuestra esencial preocupación– es el reconocimiento de la proposición lógica, que afirma que lo negativo es a la vez positivo, o que lo contradictorio no se resuelve en un cero, en una nada abstracta, sino sólo esencialmente en la negación de su contenido *particular*; es decir, que tal negación, no es cualquier

negación, sino la *negación de aquella cosa determinada*, que se resuelve, y por eso es una negación determinada (Hegel, 1976, p.50).

Así, podemos ver en la *Fenomenología del Espíritu* se muestra la conciencia en la inmediación de cada una de sus determinaciones –I) conciencia, II) autoconciencia, III) razón, IV) espíritu, etc.– que se van disolviendo a la luz de su negación y mostrando cómo esta es, de hecho, parte del desarrollo mismo de la razón, de su automovimiento. Así, el *saber absoluto* es la determinación última de la conciencia, en la cual se hallan contenidas cada una de las determinaciones anteriores y que se muestra como ciencia en tanto que da cuenta de la experiencia de la conciencia en su desarrollo, pasando por cada una de sus determinaciones. Esto es relevante por lo menos para aproximarnos a lo que le apunta Hegel en su *Lógica* y teniendo en cuenta que su propósito es elevar la filosofía al ámbito de la ciencia. El ejemplo traído a colación, el de la *Fenomenología*, cobra sentido al plantear que, para Hegel, la ciencia es en cierta medida un pensamiento sistemático que da cuenta del desarrollo propio de la realidad, de sus múltiples determinaciones. Dado esto, aquello de lo que se ocupará en la *Lógica* es de las determinaciones del pensar o, si se quiere ser más específico, del pensamiento que concibe.

El concepto de ciencia no parece, a primera vista, un gran aporte para relacionarnos con la *lógica* de Hegel; sin embargo, este es de suma importancia, puesto que muestra la esencia de su método: la proposición lógica, mediante la cual lo negativo no se reduce, sino que es precisamente esa negación una posibilidad de determinación, es la negación el elemento fundamental para el desarrollo dialéctico de la realidad, para su movimiento. Así como previamente en su obra mostró el desarrollo dialéctico de un objeto como la conciencia, hace lo mismo ahora con la *Lógica*, con el pensar sobre el pensar. Podríamos, tan solo con estos elementos, hacernos a una idea básica sobre el proyecto de la *lógica*, a saber, que no busca de ninguna manera la formalización de la realidad en unas proposiciones, sino que su objetivo real es captar las determinaciones que muestra el pensamiento que concibe.

Dejando a un lado el concepto de *ciencia* —que, como ya vimos, es el que contiene el germen del método de Hegel, y el cual resulta fundamental ya que da cuenta de su proyecto general: el dejar de concebir la filosofía como un “amor por el conocimiento” para pasar a elevarla al ámbito de ciencia— y retomando la cuestión de la *Lógica*, habría que preguntar

por el objeto del que esta se ocupa. Pues bien, “[...] su objeto, el *pensamiento*, o con más determinación, el *pensamiento que concibe*, es tratado esencialmente como parte intrínseca de ella; el concepto de este pensamiento se engendra en el curso de la lógica y no puede por eso proporcionárselo previamente” (Hegel, 1976, p. 41). Este punto –el de enunciar aquello de lo que se ocupa la Lógica– ya se muestra aquí como suficientemente claro; sin embargo, hay una consideración necesaria que debemos hacer para seguir aproximándonos al punto de vista de la *Lógica*.

Cuando se habla no solo del pensamiento, sino del pensamiento que concibe, se está introduciendo allí un elemento externo, esto es, el objeto, que es aquello que concibe el pensamiento. Para adentrarnos al modo en que se concibe en la filosofía de Hegel la relación sujeto-objeto, tengamos en cuenta que

[...] es inapropiado decir que la lógica hace abstracción de cualquier *contenido*, que enseña sólo las reglas del pensar, sin penetrar en lo que ha sido pensado, y sin poder considerar su naturaleza. Puesto que son el pensamiento y las reglas del pensar los que deben constituir su objeto, en éstos tiene la lógica su contenido característico inmediato, y en ellos tiene también aquel segundo elemento del conocimiento, a saber, una materia, de cuya naturaleza debe preocuparse (Hegel, 1976, p.42).

De este modo, se hace explícito que el conocimiento se presenta como compuesto por dos elementos, a saber, el pensamiento y lo que es concebido por éste, es decir, el objeto, que aquí se presenta bajo la forma de materia.

Comprender el conocimiento a la luz de esta división (pensamiento-materia) es de suma importancia para situar la *lógica* de Hegel en contraposición con otras elaboraciones sobre dicha relación:

Hasta ahora el concepto de lógica se fundaba sobre la separación dada de una vez para siempre en la conciencia ordinaria, del *contenido* del conocimiento y de la *forma* de éste, es decir, en la separación de la *verdad* y la *certeza*. Se supone ante todo que la materia del conocimiento existe como un mundo acabado, en sí y por sí, fuera del pensamiento; que el pensamiento por sí es vacío y que se añade como una forma extrínseca a aquella materia, se llena de ella, y solamente entonces adquiere un contenido y se convierte así en conocimiento real (Hegel, 1976, p.42).

En la lógica formal, lo que contiene la verdad es el objeto y se muestra el pensamiento como algo de lo cual se puede prescindir sin implicación alguna; más aún, el pensamiento sólo se convierte en conocimiento al aprehender la materia [el objeto]. Así, esta lógica muestra una separación que deja desprovisto al pensamiento de razón. En oposición a este planteamiento, Hegel destaca el papel de la “antigua metafísica” al plantear con respecto a esta relación que aquello verdadero del objeto solo está en lo que se piensa sobre éste, es decir, se invierte el planteamiento de la lógica tradicional y es ahora el objeto el elemento desprovisto de la razón, razón que solo aporta el pensamiento. En esta otra elaboración vemos cómo se invierte la relación y prima el pensamiento que concibe sobre el objeto concebido. No obstante, esto no es precisamente lo que pretende defender Hegel:

Estas opiniones sobre la relación entre sujeto y objeto expresan las determinaciones que constituyen la naturaleza de nuestra conciencia ordinaria [esto es] de la conciencia fenomenológica. Pero, al ser trasladados a la razón, como si la misma relación existiese en ella, y si esta relación contuviese en sí y por sí la verdad, estos prejuicios se convierten en los errores cuya refutación, practicada por todas las partes del universo espiritual y natural, es la filosofía; o mejor dicho, los errores que, por obstruir el acceso a la filosofía, tienen que ser abandonados en el umbral de la misma (Hegel, 1976, p.43).

Vemos que lo que interesa es, en realidad, romper con esta división para poder dar el paso negativo hacia la elevación de la filosofía al ámbito de la ciencia. El contenido del conocimiento, según lo que plantea, es la unidad entre pensamiento y objeto, las determinaciones de las formas lógicas no deben buscarse en un elemento exterior (la materia), sino que estas formas en sí mismas deben mostrar el modo en que se manifiesta la razón, eliminando esta supuesta oposición entre pensamiento y materia:

El contenido de que carecen las formas lógicas no es más que una base firme y una concreción de aquellas determinaciones abstractas; y esta esencia sustancial suele buscarse para ellas en su exterior. Pero la misma razón lógica es lo sustancial o real, que contiene en sí todas las determinaciones abstractas y constituye su unidad sólida, absolutamente concreta. En consecuencia, no se necesitaba buscar muy lejos lo que se acostumbra a llamar materia. Si la lógica parece carente de contenido, no es culpa de su objeto, sino sólo de la manera como ese objeto está concebido (Hegel, 1976, p.45).

No se trata de un pensamiento en torno al objeto que existe fuera de él, ni de establecer formas lógicas que den cuenta de la verdad, sino que esas formas y las determinaciones propias del pensamiento son el contenido mismo de la verdad, del conocimiento en tanto unidad orgánica de los dos elementos ya considerados:

La ciencia pura presupone en consecuencia la liberación con respecto a la oposición de la conciencia. Ella contiene el *pensamiento, en cuanto éste es también la cosa en sí misma*, o bien contiene la *cosa en sí, en cuanto ésta es también el pensamiento puro*. [...] En consecuencia [la ciencia pura] está tan lejos de ser formal y de estar desprovista de la materia necesaria para un conocimiento real y verdadero, que más bien sólo su contenido es lo verdadero absoluto, o, si uno quiere valerse todavía de la palabra materia, es la verdadera materia; pero una materia cuya forma no es algo exterior, porque dicha materia es más bien el pensamiento puro y por lo tanto la forma absoluta misma (Hegel, 1976, pp. 46-47).

En relación con la lógica formal no hay mucho más que decir, pues se mostró de qué modo la lógica de Hegel se opone directamente a ésta, dando cuenta de su nulidad a la hora de aspirar al conocimiento y, más aún, de concebirlo. Con bastante razón menciona Hegel (1976) que la lógica necesita una completa reelaboración y que el hecho de mostrarse como estática durante más de dos mil años da pie para que una labor del espíritu le proporcione una conciencia más elevada.

Para cerrar este punto es importante llamar la atención sobre lo que podríamos concebir por dialéctica. Respecto a esta, tengamos en cuenta lo siguiente: “[...] este método no es nada distinto de su objeto y contenido, pues es el contenido en sí, *la dialéctica que el contenido encierra en sí mismo*, que lo impulsa hacia adelante” (Hegel, 1976, p. 50), que nos arroja algunos elementos para comprenderla. En primer lugar, Hegel muestra una unidad entre el método y su objeto. Tal y como ya se ha enunciado varias veces en las líneas anteriores, lo que le interesa no es tomar unas determinadas leyes o reglas del pensamiento y aplicarlas a la realidad, sino mostrar las determinaciones reales que se desarrollan, mostrar la unidad ser-pensar como base del conocimiento. Por otro lado, se afirma que este contenido encierra en sí mismo una dialéctica, pero, ¿qué podríamos decir, entonces, sobre lo que es la dialéctica? Efectivamente, creemos, esta [la dialéctica] es el método de Hegel, pero es también la realidad misma, la dialéctica puede ser tomada como el movimiento propio de la realidad y, si el pensar halla estas determinaciones de lo real, entonces el método mediante el cual se

logró esto también pasa a ser dialéctico. Al igual que el conocimiento es concebido en la filosofía de Hegel como unidad pensar-ser (sujeto-objeto), el método pasa a ser unidad con la realidad. Dicho de otra manera, lo dialéctico en sí es el movimiento propio de la realidad, las determinaciones de lo real; si hay un método que logre captar las múltiples determinaciones de la realidad, este tendrá que ser dialéctico.

Esencia y reflexión

En esta parte del trabajo lo fundamental es ver cómo se presenta el concepto de *reflexión* en la doctrina de la esencia y en qué medida las *esencialidades* mostrarían el contenido propio de la esencia fundamentada en la *reflexión*; no obstante, y aunque aquí no se trata la doctrina del ser, tendremos en cuenta algunos elementos para obtener una visión del lugar de la doctrina de la esencia en la *Ciencia de la lógica*.

El primer libro de la obra se ocupa de determinaciones “propias” del ser, determinaciones con las que, en principio, se pretende captar la realidad: cualidad, cantidad, medida. El ser es tomado allí como lo verdadero; lo inmediato es lo que se asume como lo real. En este punto se desarrollan determinaciones que se quedan en un simple intento de medir el ser sin mostrar ninguna determinación que vaya más allá de la inmediatez, ninguna concatenación. A diferencia de la doctrina de la esencia, en la del ser no se muestra una mediación, sino un múltiple intento por determinar el ser en su inmediatez. Por ello es que en el primer libro de esta obra las categorías se presentan como *cualidad, cantidad, medida* (determinación, magnitud, etc.). Estas categorías desarrolladas a la altura de la doctrina de la esencia efectivamente muestran las determinaciones del *ser*, pero sólo las que son externas a este, las que corresponden a la inmediatez o al modo en que se presenta un fenómeno. Pero, como se insinuó, allí no hay ninguna concatenación. Así, dichas categorías resultan insuficientes, fallan en su intento por mostrar la verdad del ser. Este es el punto en el que comienza la doctrina de la esencia.

En la doctrina de la esencia, al inicio de la primera sección, se menciona que “La *verdad* del *ser* es la *esencia*. El ser es lo inmediato. Puesto que el saber quiere conocer lo verdadero, lo que el ser es en sí y por sí, no se detiene en lo inmediato y sus determinaciones, sino que penetra a través de aquél, suponiendo que detrás de este ser existe algo más que el ser mismo, y que este fondo constituye la verdad del ser” (Hegel, 1976, p. 339) y es desde allí que ya se

muestra un proyecto de superación respecto a la doctrina anterior. La esencia es, por decirlo de alguna manera, un subsuelo, algo que le subyace al ser, que está más allá de éste y en lo cual debemos adentrarnos para lograr comprenderlo. Dicho de otra manera, la esencia es el pasado del ser, pero es un pasado intemporal, un pasado que no es cronológico, sino lógico. El *ser* en sus múltiples determinaciones se muestra como insuficiente y da paso a la esencia, que es su negación. La última determinación del ser es un *dejar de ser*, es *ser* pero contenido en la esencia, un ser que ya no muestra las determinaciones de lo finito que estaban relacionadas con la percepción, sino que ahora da paso al desarrollo de lo infinito, de su infinito movimiento negativo en la esencia: “[...] la esencia, tal como se ha vuelto aquí, es lo que es, no por medio de una negatividad que le es extraña, sino por la que es suya propia, vale decir, por el infinito movimiento del ser” (Hegel, 1976, p. 340). Así, el ser muestra que su finitud es insuficiente y que, en realidad, tiene un infinito movimiento negativo, un movimiento que lo obliga a salir de sí para ser en otro: la *esencia*.

Esto es lo que se desarrolla a la altura de la *apariencia* y es por ello que debemos detenernos aquí para ver cómo es que se da el paso del ser a la esencia y, por otro lado, de lo existente a lo inexistente y viceversa. En las primeras líneas de este capítulo, Hegel muestra un panorama general de lo que será desarrollado aquí:

La esencia, que se origina del ser, parece hallarse en contra de aquél; este ser inmediato es *en primer lugar lo inesencial*. Pero *en segundo lugar*, es algo más que simplemente inesencial, es ser carente de esencia, es *apariencia* [Schein]. *En tercer lugar*, esta apariencia no es algo extrínseco, o diferente de la esencia, sino que es su propia apariencia. El parecer de la esencia en sí misma es la reflexión (Hegel, 1976, p. 345).

Panorama que nos puede dar elementos para comprender cómo se genera una ruptura a esta altura de la obra y, por otro lado, por qué es fundamental el concepto de *reflexión*. Siguiendo el orden ya citado, se deben tener en cuenta tres puntos importantes: 1) lo esencial e inesencial; 2) en qué medida el ser no es un simple inesencial, sino que es *apariencia* [Schein]; y, por último, 3) cómo lo que era apariencia del ser es, en sí, apariencia de la esencia. Para esto, es necesario comprender en qué sentido la esencia se muestra como *reflexión*: “Hegel here talks of ‘reflection in general’ [Reflexion überhaupt], which is a process of relationality that is *immanent* to all things or individuals, and constitutes them as what they are” (Abazari, 2020, p. 48), es decir, la reflexión no se debe entender en un sentido

subjetivo, como si fuera lo que el sujeto pone allí como reflexión; más bien, las cosas ya tienen, de modo inmanente, una relación con otras, una estructura interna que, al contrario de constituir las en sí y por sí mismas, las constituye conforme a esas relaciones. La reflexión, tomada así, es eso que le subyace al *ser* y que contiene su verdad. Al ver que las determinaciones del *ser* desarrolladas en el primer libro fallan, emerge esa estructura interna que muestra que la verdad de las cosas no está en ellas mismas, sino que hay todo un cúmulo de relaciones lógicas que las determinan.

Respecto a lo esencial y lo inesencial, tengamos en cuenta que ya no nos encontramos en la inmediación del ser, el movimiento de este nos ha llevado a la esencia, a la inmediación que está más allá, y sus determinaciones se mostraron como insuficientes. Por ello, para encontrar su verdad, tenemos que introducirnos en la *esencia*. El ser no es ya lo fundamental aquí, sino que es algo contenido en un *otro*, esto es, en la esencia. Aquí parece establecerse una ruptura tajante entre ser y esencia mostrando lo que pertenece a la esencia como esencial y el ser como lo inesencial, lo que está más allá de esta o, dicho de otra manera, lo que le es anterior. El ser es tomado entonces como un elemento externo. Sin embargo, (2) el movimiento negativo de este [del ser] no lo eliminó, sino que éste se encuentra ahora contenido en la esencia, es *apariencia* o *reflejo*. En el camino mediante el cual se muestran las determinaciones del ser como insuficientes y se da el paso a la esencia, éste no es un elemento depurado, sino que sigue haciendo parte del conjunto y, por ello, está contenido en la siguiente inmediación.

Por ello, el ser ya no se muestra como un elemento externo a la esencia o como algo inesencial, sino que más bien es ahora ser carente de esencia, pero contenido en ella, es *apariencia* [Schein] o reflejo. Aquí, en un segundo momento, la *apariencia* parece ser lo que queda del ser contenido en la esencia, es decir, la *apariencia* no es ya lo inesencial, pues se mostró que este en tanto negación está contenido en la esencia. Y es este precisamente el punto que da la oportunidad de comprender (3) en qué medida la apariencia del ser no es una apariencia externa a la esencia, sino que es su propia apariencia, pues el infinito automovimiento de la esencia ahora lo contiene en sí y por tanto su aparecer es aparecer en la esencia, no es algo externo a esta, sino que es propio de sí el contener esa determinación (inmediación) anterior. Todo esto que ocurre, lo recoge Hegel al mencionar que

En la esfera de la esencia se enfrentan primeramente la esencia y lo inesencial, después la esencia y la apariencia; y lo inesencial y la apariencia como residuos del ser. Pero ambos, así como la diferencia de la esencia respecto de ellos, no consisten en otra cosa sino en que la esencia está considerada en primer lugar como algo *inmediato*, y no como está en sí, es decir, no como la intermediación que es intermediación como pura mediación o como absoluta negatividad (1976, p. 349).

Dicho de otra manera, lo que se muestra allí es un choque entre esos residuos del ser y la nueva intermediación (la esencia), pero de lo que da cuenta el desarrollo mismo es que eso que parece ser contrapuesto a la esencia está contenido en ella. El estar contenido del ser en la esencia es lo que da cuenta de la “absoluta negatividad” de esta. Es en este punto en el que la esencia se manifiesta como *reflexión*: “La esencia es reflexión, el movimiento del devenir y el traspasar, que permanece en sí mismo, donde lo diferente está determinado de manera absoluta sólo como lo negativo en sí, esto es, como apariencia” (Hegel, 1976, p. 349). Aquí se puede ver ya algo de lo que se enunciaba anteriormente, y es que la reflexión, por un lado 1) es constitutiva de la esencia; por el otro, 2) no es reflexión puesta allí por nuestra percepción, sino que se habla de reflexión como algo propio de cada cosa o individuo, como una estructura interna de estos. Esto nos da un suelo un tanto más firme para pensar que la *reflexión* es un elemento fundamental del análisis que se da a la altura de la esencia, pues apunta a algo propio de cada cosa; no obstante, la reflexión hasta ahora se está mostrando y falta ver lo que sucede en el desarrollo posterior.

La reflexión se muestra en tres momentos: en primer lugar, es reflexión que pone; en segundo lugar, es reflexión extrínseca; en tercer lugar, es reflexión determinante. En cuanto al primer momento, “Ella es un *poner*, puesto que es la intermediación como retorno. Efectivamente no está presente otro, ni tampoco algo a partir del cual o hacia el cual ella pueda volver; por consiguiente, ella existe sólo como volver o como lo negativo de sí misma” (Hegel, 1976, p. 351), es decir, aquello que pone la esencia en tanto reflexión no es otra cosa que a ella misma. A esta altura lo que tenemos es sólo la idea de un movimiento de la reflexión, un *poner* de la *esencia* que *presupone* algo más, pero sobre ese “algo” no sabemos nada aún. En este punto vemos la esencia en su primera intermediación: como falta de determinación. Así, se muestra que la esencia es reflexión en tanto que constituye un desdoblarse sobre sí, un captarse a sí misma en su intermediación y, en un primer momento, en

este captar se ve solo a sí misma como su negativo. Sin embargo, no solo es reflexión que pone, sino que también es reflexión extrínseca en tanto que se refiere a sí como superada. En la primera forma bajo la cual se muestra la reflexión, esta se refiere a sí como apariencia, como puesta frente a un ser; pero bajo su segunda forma, esto es, bajo la forma de reflexión extrínseca, ya se muestra como un negativo de sí, es decir, como una reflexión que se refiere a sí como negativa en tanto que está relacionada con otro elemento. En este punto de la reflexión extrínseca o real ya la esencia es lo negativo frente a sí misma, es lo negativo que no solo se-pone, sino que *presupone* un ser, es como “echar un vistazo ‘atrás’” y mirar hacia la doctrina del ser. En la reflexión que *pone* se *presupone* un otro; aquí, en la reflexión extrínseca, ese *otro* es el *ser*. Parece que la esencia tuviera que proyectarse hacia el ser para buscar su determinación.

En un primer momento se mostró la reflexión (*que pone*) como un negativo de la reflexión que presupone solamente la apariencia, es decir, la reflexión es un simple mostrarse de la esencia frente al reflejo de aquello que le es anterior, esto es, de la apariencia [*Schein*]. Ya en la reflexión extrínseca o real se muestra un doble aspecto: está, por un lado, lo presupuesto o inmediato, la reflexión en sí; por otro lado, está el referirse a sí como un negativo. Del mismo modo, aquí la reflexión se *pone* a sí misma como esencia y apariencia (reflejo), pero luego se muestra como negación de esto: la reflexión no se puede quedar en un simple enunciar que hay una esencia y un reflejo, como en un vacío movimiento entre ambos puntos, sino que debe negar esto para poder determinarse. Aquí la reflexión real es simplemente el mostrar que la reflexión que pone es insuficiente y que, por ende, se debe dar el paso a la reflexión determinante.

Esta determinación de la reflexión, la de ser extrínseca, se muestra como insuficiente, pues solo está marcando el hecho de que la reflexión absoluta no es ni una reflexión real ni determinada, sino solo un primer momento de la reflexión. De allí que el siguiente paso sea el de mostrarse como *reflexión determinante*. Esta es unidad de la reflexión que pone y de la reflexión extrínseca puesto que “[...] el ser puesto, como tal, es negación; pero, como presupuesto, es esta negación como reflejada en sí. Así el ser puesto es *determinación reflexiva*” (Hegel, 1976, p.356). Lo fundamental aquí es resaltar que la esencia, en su infinito movimiento negativo, carece, en primer lugar, de subsistencia. Esta existe como algo que

está frente al ser; el ser es existencia, pero la esencia es un movimiento de la nada a la nada, es eso *otro* distinto de la existencia, o al menos de ésta tal y como se determina al tener en cuenta el ser. Este movimiento de la nada a la nada parece un enunciado extraño; sin embargo, “What Hegel means by this seemingly enigmatic formulation is that reflection is a relation that does not presuppose any independent, or ‘given’, things or individuals” (Abazari, 2020, p. 48).

Para entender esto, podríamos ponerlo en contraposición con una de las determinaciones de la esfera anterior: la cualidad. En esta determinación del ser, se muestra cómo traspasa por su relación a otro, esta [la cualidad] se modifica en su relación con otro; por el contrario, la determinación reflexiva recupera en sí misma su ser otro. Empero, si se trata de las determinaciones de la finitud, cada determinación parte de sí para relacionarse con otro: un objeto es grande frente a otro más pequeño, una piedra es rugosa frente a otra lisa, etc.; por el contrario, la determinación reflexiva vuelve sobre sí y encuentra allí su ser otro. La esencia, en su infinita reflexión consigo misma, deriva en unas esencialidades o determinaciones de la reflexión que muestran cómo en su volver a sí la esencia se determina en relación con otro. Es relevante, previo a poner la mirada sobre las esencialidades o determinaciones de la reflexión, tener en cuenta esta constante determinación con un elemento que al objeto le es externo, pues

By grounding the logic of essence on reflection, Hegel develops an ontology which is based on the priority of relations over things and individuals. As Lukács emphasized, this is indeed *the* ‘revolutionary act’ of Hegel’s philosophy. While the history of metaphysics had previously been directed in general by Aristotle’s metaphysics of substance, wherein things and individuals are conceived to have priority over relations, Hegel’s logic derives the structure of things and individuals from relations. For Hegel, it is not the case that first there are some individuals, which then relate to each other; rather the individuals, from the beginning, are constituted in and through the relation that obtains between them (Abazari, 2020, p. 48).

A esta altura del trabajo y con base en lo desarrollado, podemos decir que se ha captado la importancia del concepto de *reflexión* para la doctrina de la esencia, pues este no es sólo una categoría allí desarrollada; más bien, es el modo de entender la esfera de la esencia en tanto un subsuelo del ser, algo que está más allá, una estructura fundamental de la realidad que no

está desligada del ser, sino en constante relación con éste. La reflexión es algo que no pone nuestra subjetividad, sino que se encuentra allí. Luego, lo importante de desarrollar la lógica de la esencia con base en la reflexión es mostrar las múltiples determinaciones que fundamentan la realidad con base en todas las relaciones o, si se quiere, concatenaciones entre las cosas; sin embargo, esto es lo que aquí nos falta. A la altura de la *apariencia* sólo se ha mostrado que hay algo más allá de lo que percibimos, una suerte de estructura fundamental que no ha sido determinada; más aún, la reflexión que pone y la reflexión extrínseca sólo muestran esta primera indeterminación. Lo que queda ahora y lo que se nos plantea con la reflexión determinante es que la negación de la esencia y de lo que se va mostrando debe continuar para ahora sacar a la luz esas determinaciones. La esencia debe, entonces, ser determinada.

Esencialidades o determinaciones de la reflexión

A esta altura ya podremos ver un desarrollo un tanto más completo de la reflexión, pues esta sólo se ha mostrado como intermediación, como otra estructura más allá del ser, pero, tal como se mencionaba, es una estructura indeterminada; tendremos ahora que mostrar cuáles son esas determinaciones propias de la reflexión. Recordemos que lo que le interesa a Hegel no es en ninguna medida tomar axiomas e implantarlos en la realidad, sino captar el movimiento propio de ésta, hallar sus determinaciones o, dicho de otra manera, su estructura interna. De allí que lo elaborado hasta ahora sobre la reflexión sea solo un primer momento de ésta, pues aún no se ha mostrado todo el desarrollo de este concepto. Vimos que la reflexión es lo que permitiría hablar de esencia en cuanto a que aquella es algo que contienen las cosas en sí mismas y no algo que ponemos nosotros; sin embargo, es importante pasar a revisar de qué manera se determina la esencia y, luego de esto, podremos decir que vimos un desarrollo completo de la reflexión, mediante el cual se logra mostrar la estructura interna de la realidad, sus determinaciones. Recordemos que la reflexión solo se ha mostrado 1) en su forma más básica, como reflexión absoluta o reflexión que pone; y 2) como reflexión extrínseca, en la cual se mostró que la reflexión tiene que ser su propio negativo para dejar de ser un elemento indeterminado. Luego de estos dos puntos es que pasamos al posterior desarrollo de la reflexión; ya está enunciada la necesidad de que esta sea determinada, pues de lo contrario el conocimiento se estancaría allí en el punto en que decimos que al ser le

subyace una esencia y que esta se desdobra sobre sí para quedar con la simple determinación de mostrarse frente a un reflejo del ser. Esto no podría ocurrir, o al menos no en la filosofía de Hegel, pues la realidad, según su pensamiento, es un constante desarrollo y esta no se estanca, sino que emerge conforme a sus determinaciones o relaciones.

Al iniciar el segundo capítulo de la doctrina de la esencia, Hegel nos da una breve idea sobre estas esencialidades:

La esencia es, *en primer lugar*, simple referencia a sí misma, pura *identidad*. Ésta es su determinación, según la cual ella es más bien falta de determinación. *En segundo lugar*, la propia determinación es la *diferencia*, y precisamente, por una parte, como diferencia extrínseca o indiferente, representa la *diversidad* en general, por otra parte, en cambio, está como diversidad opuesta, o como *oposición* [contraposición]. *En tercer lugar*, como *contradicción*, la oposición se refleja en sí misma, y vuelve a su principio (1976, p. 359).

Este panorama nos da una idea sobre el modo en que se determina la esencia en su movimiento: a) reconociéndose como falta de determinación; b) mostrando que en su identidad contiene una diferencia; y, por último, c) en un volver sobre sí pero ya no como falta de identidad, sino como elemento determinado. Luego, tendremos que elaborar cada una de estas determinaciones para obtener una visión de lo que ocurre en esta sección de la obra.

1. Identidad

En este punto la esencia aún no ha sido determinada, sólo se ha mostrado una necesidad de llegar a serlo. En primer lugar, la esencia es referencia a sí misma, es pura identidad: “Esta identidad consigo misma, es la *inmediación* de la reflexión. No es aquella igualdad consigo misma que es el *ser*, o también la *nada*, sino la igualdad consigo misma, que, por estar reconstituyéndose en la unidad, no es una reintegración que parta de otro, sino la reconstitución surgida de sí misma y en sí misma, es decir, la identidad *esencial*” (Hegel, 1976, p. 361). Esta identidad debe ser tomada en principio como identidad abstracta, como identidad en sí y por sí que no es nada más allá que la esencia misma, es, todavía, falta de determinación. Tal como aquí se presenta, esto es, como identidad abstracta, podría ser tomada a la luz del *principio de identidad*, cuya expresión se corresponde con que $A = A$. Sin embargo, esta no es nada más que la expresión de una vacua tautología. Este principio

de identidad “expresa sólo una determinación unilateral, y contiene sólo la verdad *formal*, es decir, *una verdad abstracta, incompleta*” (Hegel, 1976, p.364).

Para Hegel este principio de identidad está completamente falto de contenido, allí no se realiza en ninguna medida la experiencia en cuanto a que la proposición $A = A$ (un árbol es un árbol) no tiene demostración alguna, sino que es tan obvia que no dice nada. Con una proposición como esta, dice Hegel, no hay una “experiencia realmente efectuada, sino que existe sólo la *aseveración* de que, si se hiciera la experiencia, se lograría el resultado mencionado del reconocimiento universal” (1976, p. 364). De lo anterior que el principio de identidad, aunque puede contener alguna verdad, no tiene en sí una posibilidad de aplicación, no tiene un suelo concreto sobre el cual realizarse.

El punto al que se quiere llegar es que la identidad, si quiere ser entendida como principio, no debe ser identidad abstracta que se expresa a la luz de una proposición analítica tal como $A=A$; más bien, esta debe ser una proposición sintética, es decir, debe mostrarse la identidad como resultado y, asimismo, dar cuenta de que en la identidad ya está contenida la diferencia. Hegel postula dos ejemplos interesantes para elaborar este punto: por un lado, cuando se pregunta qué es una planta, la respuesta no puede ser “una planta es una planta” [$A=A$], pues esta proposición, aunque claramente verdadera, no muestra ningún desarrollo, ninguna experiencia. Asimismo “Cuando alguien abre la boca y promete revelar qué es Dios, y precisamente dice que Dios es Dios [$A=A$], entonces la expectativa queda defraudada, pues se esperaba una *determinación diferente*” (Hegel, 1976, p.365). Esto lo que muestra es la insuficiencia del *principio de identidad* tomado de esa manera y, a su vez, muestra que en la identidad misma ya debe haber contenida una diferencia: Si se quiere dar paso a una revelación divina, en la proposición “Dios es...” lo que venga después no debe ser una repetición, sino una determinación distinta que dé sentido a la identidad. La identidad, entonces, contiene en sí una diferencia.

Respecto a esto, Hegel trae a colación la otra expresión del principio de identidad, esto es, el *principio de contradicción*, en el cual un elemento no puede ser al mismo tiempo su positivo y su negativo, A no puede ser al mismo tiempo A y $\neg A$. Aquí se ve un poco más claro el hecho de que la diferencia está contenida en la identidad. La diferencia se muestra para dar cuenta de la identidad: $\neg A$ no podría ser tal sin A . En esa medida, “El principio

mismo de identidad [...] contiene, como se destacó en él, el movimiento de la reflexión, esto es, la identidad como desaparecer del ser-otro” (Hegel, 1976, p.366). Lo que vemos aquí es que la proposición lógica se introduce para dar cuenta de las determinaciones de la realidad, pues no se intenta imponer una diferencia a la identidad, sino que se muestra cómo la esencia, en su identidad esencial tiene una negatividad que se muestra como diferencia, “That is, in the very expression of the proposition of identity, the proposition of difference is already implied” (Abazari, 2020, p. 51).

2. Diferencia

Se mostró que la identidad en sí y por sí no puede ser tomada como principio que exponga la verdad y que hay allí contenida una diferencia. Esta diferencia en sí y por sí, debe ser tomada como una diferencia absoluta, pues aún no es diferencia por medio de un elemento externo, sino que es un *existir* de la diferencia o, dicho de otra manera, solo se ha enunciado que hay una diferencia, pero ésta aún no ha determinado la identidad: “Es esencial entender la absoluta diferencia como simple. En la diferencia absoluta de A y $\neg A$, entre ellos, es el *simple no* lo que como tal constituye la diferencia” (Hegel, 1976, p. 366). La determinación que se ha mostrado hasta ahora es que identidad y diferencia son una misma determinación, están en una misma relación y eso es lo que muestra la diferencia simple o, si se quiere, la diferencia absoluta. Pero la realidad no se queda estancada allí en el enunciar que existe una diferencia, sino que continúa con su movimiento y muestra que, si la diferencia tiene dos momentos (identidad y diferencia) que por ahora se captan como indeterminados, debe haber una negación de la diferencia y, por ende, una nueva determinación, hay allí una *diversidad*.

En la diferencia, identidad y diferencia están contenidos de manera indiferente, es decir, estos se muestran solo como momentos y no como componentes de una misma relación; no obstante, en este punto es que se empieza a pensar esa relación entre ambas determinaciones. Están determinados por sí mismos, pero no en relación con otro, no hay allí una exteriorización de sí mediante la cual la identidad esté determinada frente a la diferencia. Ya se mencionó que la diferencia se muestra en primer lugar solo como absoluta y, en esa medida, hay una falta de determinación. La diversidad es negación de la diferencia; si allí identidad y diferencia estaban determinados en sí y por sí, aquí su determinación será externa. De lo anterior que podamos hablar de una identidad extrínseca y, asimismo, de una diferencia

extrínseca, que representan, respectivamente, la *igualdad* y la *desigualdad*. No obstante, a la altura de la diversidad, identidad y diferencia se enfrentan como igualdad y desigualdad en cuanto a que hay un *tercero* que *compara*. En esa medida, igualdad y desigualdad tienen la reflexión existente fuera de sí (en el tercero que compara):

La diversidad, cuyos lados *indiferentes* ven, por medio de la diferencia o de la reflexión existente en sí, a la unidad negativa consigo misma, es decir, a la reflexión, que constituye en sí misma la diferencia entre la igualdad y la desigualdad mismas, o sea el ser puesto vuelto son al mismo tiempo nada más que *momentos de una* única unidad negativa, es la *oposición* [contraposición] (Hegel, 1976, p.370).

El punto es que identidad y diferencia se mostraron como enfrentados por un tercero, por un comparar, pero no por sí mismos, de tal modo que su determinación se mostró como algo externo y no en la oposición que, como identidad y diferencia, les compete. Es así que su nueva determinación es el estar en *contraposición*.

Por lo tanto, a la altura de la oposición [contraposición], identidad y diferencia no se muestran como contrapuestos por un tercero, por un mero *comparar*, sino que esta determinación del ser comparados y, por ello, constituidos como igualdad y desigualdad, debe ser superada. Ya vimos que identidad y diferencia pasan, a la altura de la diversidad, a ser consideradas como igualdad y desigualdad; sin embargo, estas se muestran como tales en relación con un *comparar*, pero en la oposición [contraposición] podemos ver sus determinaciones reales, a saber, las de lo positivo y lo negativo:

Lo positivo y lo negativo constituyen así los lados de la oposición que se han puesto independientes. Son independientes, por cuanto son la reflexión del todo en sí; y pertenecen a la oposición por cuanto es la *determinación*, que, como un todo, está reflejada sobre sí. A causa de su independencia, ellos constituyen la oposición determinada *en sí*. Cada uno es sí mismo y su otro; por tanto, cada uno tiene su *determinación* no en otro, sino *en él mismo*. [...] Cada uno existe sólo porque su *no-ser* existe, y, precisamente en una relación idéntica (Hegel, 1976, pp. 373-374).

Para entender esta cuestión de la “independencia” tengamos en cuenta el desarrollo que ha dado paso a esta determinación (la de la oposición). Si en la determinación anterior, la de la diversidad, igual y desigual se muestran como tales por un comparar y no en sí y por sí, hay

allí una necesidad de que ambos se determinen sin relación a un *tercero* o, si se quiere, a quien compara. Esto es precisamente lo que se elabora en el fragmento anterior, el punto de ruptura en el cual esa negación de ser diversidad debe ser a su vez negada de nuevo, es decir, si son diferentes respecto a un elemento externo, se deben mostrar como diferentes por sí mismos, es así que igual y desigual alcanzan su independencia y, por ello, sus determinaciones reales, mostrándose ya no como igualdad y desigualdad, sino como lo positivo y lo negativo por sí mismos: “[...] lo positivo y lo negativo *existente en sí*, significa esencialmente que el ser puesto no es sólo un momento, y no pertenece tampoco a la comparación, sino que es la *propia* determinación de los términos de la oposición” (Hegel, 1976, p. 375).

Aquí resulta relevante, para comprender esta determinación, tener en cuenta algo de lo que elaboramos al principio en relación con el *concepto de la lógica*, pues allí veíamos que a Hegel no le interesa, en ninguna medida, tomar una categoría e imponerla a la realidad, sino que, por el contrario, su interés es captar esas determinaciones en su desarrollo, en el movimiento mismo de la realidad. Por lo anterior, para él es insuficiente que en la diversidad se muestren los opuestos por medio de la comparación, pues las determinaciones de la realidad no dependen de que alguien compare o no, sino que allí están. Por ello es necesario, a la altura de la *oposición* mostrar que estas determinaciones de lo positivo y lo negativo no se dan por la *comparación*, sino que existen por sí mismas. Teniendo esto en cuenta, podremos pasar a la última determinación de la reflexión.

3. Contradicción

En la oposición, igualdad y desigualdad (identidad y diferencia) tomaron sus determinaciones reales como lo positivo y lo negativo, ya no dependiendo de la comparación o de un elemento externo, sino constituyéndose en sí mismas como positivo y negativo. Estas son las determinaciones reflexivas independientes; sin embargo, su independencia “[...] consiste en contener en sí la otra determinación y en no ser, sólo por esta razón, relación con algo extrínseco; pero consiste también de modo inmediato en ser ella misma, y excluir de sí la determinación que es negativa respecto a ella” (Hegel, 1976, p. 379). El punto es que lo positivo excluye lo negativo, pero al excluirlo se convierte a sí mismo en un negativo. Estas determinaciones existen en sí y por sí mismas, pero conteniendo a su vez a la otra; lo positivo

es lo que excluye lo negativo en la determinación y, no obstante, es también excluido de lo negativo. Pero esto no quiere decir que ambas determinaciones se anulen y, por ello, el resultado sea solo un *ceró*. Claro, el *ceró* se presenta en momento como una “solución” de la contradicción; pero ésta no sería una solución, sino su disolución, sería el eliminarse de esta. Por ello, la contradicción no se queda en el *ceró* como resultado, sino que es precisamente de allí donde nace el fundamento de la realidad. Lo que parece en la contradicción es realmente la independencia de los términos; la negación de su independencia, termina eliminando esa independencia en sí misma y mostrando que ambos conforman una unidad: “La contradicción solucionada es así el fundamento, la esencia como unidad de lo positivo y negativo. En la oposición la determinación se ha desarrollado con independencia; pero el fundamento es esta independencia acabada” (Hegel, 1976, p. 382).

Para entender un poco mejor la contraposición de las determinaciones reflexivas podríamos tener en cuenta un ejemplo:

[...] la *luz* vale en general como lo que es sólo positivo, y al contrario la *oscuridad* como lo que es sólo negativo. Sin embargo, la luz, en su infinita expansión y en la fuerza de su actividad generadora y vivificadora, tiene esencialmente la naturaleza de una absoluta negatividad. Al contrario, la oscuridad, como uniformidad, o como seno de la generación que no se distingue a sí mismo en sí, es lo simple, idéntico consigo mismo, lo positivo. Se la considera como algo que es únicamente negativo, en el sentido de que, como pura ausencia de la luz, no tiene absolutamente existencia para ésta, de modo que ésta, en su referencia a la oscuridad, no se refiere a otro, sino que debe relacionarse sólo a sí misma, y por ende la oscuridad tiene sólo que desaparecer frente a la luz. Pero, como todos saben, la luz queda enturbiada hasta convertirse en gris por la oscuridad; y, además de esta modificación puramente cuantitativa, la luz sufre también una modificación cualitativa al ser, por vía de la referencia a la oscuridad, determinada en color (Hegel, 1976, pp. 383-384).

Aquí se muestran primero las determinaciones con base en la mera oposición. Allí, la luz es positivo frente a su opuesto, la oscuridad, que se presenta como negativo; sin embargo, si la percepción logra llegar más allá de lo que pone como positivo y negativo, se puede ver que la contradicción entre luz y oscuridad (positivo y negativo) es, de hecho, su esencia. En esa contradicción están las determinaciones de cada elemento, de tal manera que oscuridad no es un mero negativo, un opuesto, sino que también determina la luz, así que no es solo

ausencia de esta, sino que la modifica, y no solo tal como se mencionaba, en términos cuantitativos como sombra, sino también en su cualidad, el color. La naturaleza de las determinaciones reflexivas “[...] consiste sólo en su relación mutua, y por consiguiente sólo en el hecho de que cada una, en su concepto mismo, contiene la otra. Sin este conocimiento no es posible, en realidad, dar ningún paso en la filosofía” (Hegel, 1976, p. 384). Recordemos aquí que estas determinaciones son las que dan cuenta de la estructura misma de la realidad y, por ello, cada una no solo niega a la anterior, sino que la contiene, mostrando así el movimiento que constituye la identidad ontológica de cada cosa.

A esta altura podemos ver un elemento fundamental en la filosofía de Hegel y es que la realidad emerge, se desarrolla, está en constante movimiento y por ende en una constante actividad que la determina. Ya más arriba se enunciaba que el acto revolucionario de la filosofía de Hegel era mostrar que la identidad ontológica de las cosas no está en lo que pensamos sobre ellas, sino que cada cosa o individuo tiene una reflexión, un desdoblamiento de la realidad, mediante el cual ésta se determina y emerge conforme a sus determinaciones. Asimismo, se mencionó que esa identidad ontológica se centraba en las relaciones entre cosas o individuos y no en los individuos mismos. Esta parte que se trató sobre el principio de la doctrina de la esencia es lo que permite mostrar esa búsqueda de una estructura fundamental de la realidad, unas vértebras conforme a las cuales la realidad está en constante movimiento y se determina, en sus relaciones, por ese movimiento mismo. Lo elemental es comprender que es en esta parte de la *Ciencia de la lógica* en la que Hegel va más allá del objeto y penetra en él para mostrar su estructura. Con base en esto, podemos afirmar que la dialéctica es el captar del movimiento mismo de la realidad; no es esta una imposición del pensamiento hacia lo real, sino el poder aprehender sus determinaciones, su contradicción interna que produce tal movimiento:

[...] es una de las ideas preconcebidas fundamentales de la lógica aceptada hasta ahora y de la representación habitual, el creer que la contradicción no es una determinación tan esencial e inmanente como la identidad; más bien, cuando se tuviera que hablar de un orden jerárquico, y cuando ambas determinaciones tuvieran que ser mantenidas separadas, entonces la contradicción tendría que ser considerada como lo más profundo y lo más esencial. En efecto, frente a ella, la identidad es sólo la determinación de lo simple inmediato, del ser muerto; en cambio, la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad; pues sólo al

contener una contradicción en sí, una cosa se mueve, tiene impulso y actividad (Hegel, 1976, p. 386).

El punto es que una determinación como la identidad no dice nada, no muestra nada, se queda en una mera descripción de lo que el entendimiento ve como inmediato. Hegel destaca a los antiguos dialécticos (como Heráclito) las contradicciones que señalan del movimiento, y “[...] el movimiento es la contradicción misma en su *existencia*” (p.387), es decir que, a partir de la contradicción es que surge la existencia, el fundamento de lo real. Es así que se puede hablar de un *principio de contradicción*, en el sentido que comprendemos que la realidad misma está en constante contradicción, pero es esto precisamente lo que posibilita su movimiento, su desarrollo. La contradicción solucionada es, entonces, el fundamento de su realidad, es la unidad de las determinaciones o, si se quiere, es la cosa reflejada en sí, pero *determinada*. No obstante, y ya que se menciona la filosofía de Heráclito, debemos ser cuidadosos al establecer parangón alguno, en la medida en que Hegel rescata el que haya mostrado contradicciones que enuncian el movimiento, pero “This, however, does not mean that Hegel is a Heraclitean philosopher; that is to say, Hegel is not one who regards everything to be in a state of constant flux such that no ontological identity could possibly obtain” (Abazari, 2020, p.49); más bien, para Hegel hay individuos cuya identidad ontológica está constituida a partir de sus relaciones.

Es precisamente ésta la tarea que se lleva a cabo en las esencialidades o determinaciones de la reflexión, es decir, la de “capture the structure of individuals through relations” (Abazari, 2020, p.49). En ese sentido, el comprender, por un lado, qué es lo que se está planteando por reflexión y, por el otro, cómo se desarrolla esa reflexión, nos da una ganancia que es precisamente el mostrar la estructura fundamental de las cosas. Ya la negación no es algo que pueda ser rechazado, sino que se ha mostrado que está contenida en la estructura misma, del mismo modo que las “leyes del pensamiento” se han mostrado como son en realidad, contrario al modo en que eran concebidas.

In the *Encyclopedia Logic*, Hegel describes the general method of dialectical progression in his logic as “nothing other than merely the positing of what is already contained in a concept” (EL §88). It is only through adherence to the principle of making explicit what is already implicit in a category, Hegel thinks, that the “necessary progression” of categories can be established (Abazari, 2020, p. 51).

Esto es lo que vimos en las esencialidades o determinaciones de la reflexión, la progresión dialéctica que va mostrando lo que ya está contenido en su concepto dando cuenta de las distintas relaciones internas o, si se quiere, concatenaciones entre las cosas, de la estructura de la realidad. Como ya se señaló más arriba y tal como lo enuncia Lukács, “el acto revolucionario de la filosofía de Hegel”, el no dar prioridad a las cosas en sí y por sí, sino al hecho de que estas emergen con una multiplicidad de determinaciones que las constituyen, esto es, dar prioridad a la comprensión de esas determinaciones y, por ende, a sus relaciones. En ese sentido, lo que se gana con el recorrido que hemos realizado anteriormente, el mostrar que el paso a la esencia, enunciado aquí desde la apariencia y las esencialidades o determinaciones de la reflexión, es un desocultar de la estructura de la realidad a partir de la reflexión que tienen los objetos en sí mismos, de su esencia. Esa esencia que en el *Ser* parece oculta sale a flote bajo la forma de reflexión, mostrándose como estructura que le subyace al objeto, y son precisamente las esencialidades o determinaciones de la reflexión las que nos permiten comprender esa esencia. En un primer momento, la reflexión se muestra como mediación indeterminada; en un segundo momento, las esencialidades nos permiten ver el contenido de esa estructura interna y todas sus relaciones.

A partir del recorrido que hemos hecho se puede ver la importancia de esta sección de la obra de Hegel. Estos capítulos, contrario a tener poca importancia al interior de la obra o, más aún, a ser puramente metodológicos, muestran por sí mismos la relevancia que tienen al interior de la *Ciencia de la lógica*. Asimismo, estos capítulos hacen parte fundamental de su proyecto de elevar la filosofía al ámbito de ciencia y lograr que esta muestre la estructura interna de lo real y sus determinaciones, pues son las esencialidades las que se ocupan de mostrar, precisamente, esas relaciones. En ese sentido, y dada la importancia de esta sección, es que se plantea aquí que si se quiere establecer un vínculo con *El capital* de Marx es en estos capítulos que se encuentra el germen para dicha labor. Allí donde Marx y Hegel no se quedan en la mera inmediatez y tratan, por el contrario, de adentrarse en la esencia de cada cosa para mostrar sus determinaciones, su estructura interna y todas sus relaciones, es donde podemos entablar un diálogo real.

Lo que hemos elaborado hasta acá de esa primera parte de la doctrina de la esencia, sostenemos, es el núcleo del movimiento dialéctico reconstruido en la *Ciencia de la lógica*,

es el punto en el que más claramente se nota ese movimiento. Tengamos en cuenta que “Systematic dialectic is a method of exhibiting the inner articulation of a given whole. Science, in treating such a totality, must elucidate a set of categories, capturing the forms and relations constitutive of the totality, in a ordered presentation” (Arthur, 2014, p.269) y, en ese sentido, es que pueden ser la reflexión y sus esencialidades tomadas como el punto en que más claramente se muestra el desarrollo de la dialéctica. Aquí no sólo vemos que el *ser* no muestra su verdad y emerge la *esencia* como esa mediación que está más allá, como ese elemento que contiene algo más profundo, una *reflexión*; y luego vemos que esa esencia fundamentada en la reflexión es, de hecho, determinada, mostrando así una estructura interna.

Ahora lo que debemos observar es cómo la *reflexión* y sus determinaciones son el punto a partir del cual podemos establecer una relación con *El capital*. Habrá que revisar allí si en esto consiste la influencia de Hegel sobre Marx y, asimismo, si es el punto al que debemos apostarle para comprender en cierta medida la relación entre ambos autores. Claro, hay que afirmar, antes de seguir con el desarrollo de este trabajo, que no hacemos referencia a que en Marx se encuentre explícito el concepto de *reflexión*, y menos aún que sean tratadas una por una cada esencialidad o determinación de esta. Lo que aquí sostenemos es que la *reflexión* y sus esencialidades son el germen de la dialéctica, esto es, las que muestran más claramente que la dialéctica consiste en la penetración del objeto para mostrar eso que está más allá y que lo determina, es decir, para dar cuenta de su estructura interna y las conexiones que se establecen allí. Dicho esto, debemos procurar acercarnos a *El capital* mostrando en qué medida este se ocupa de dar cuenta de las conexiones internas de los fenómenos.

Capítulo II. La dialéctica en la teoría del valor

Objeto de *El capital*

Así como vimos que en Hegel no puede darse una exposición del contenido de la obra ni de su método a modo de introducción, sino que estos hacen parte del desarrollo mismo de su obra, podríamos decir lo mismo sobre *El capital*. No podríamos hacer un comentario general que recogiera los elementos más importantes de este a modo de introducción; más bien, lo que podemos hacer es aproximarnos al objeto de la obra para comprender algo de lo que allí fue desarrollado. *Grosso modo*, y para entender el objetivo de esta obra, podemos usar las palabras del propio Marx cuando anuncia: “Lo que he de investigar en esta obra es el *modo de producción capitalista y las relaciones de producción e intercambio* a él correspondientes” (2008, p.6). A partir de esto podemos ver una gran diferencia con la obra que abordamos sobre Hegel, pues su objeto de estudio es el pensamiento que concibe, mientras que el de Marx es el modo de producción capitalista. Esto podría ser, en primera instancia, una gran dificultad, pues lo que se quiere es mostrar la relación entre ambos pensadores y la tarea se vuelve más compleja cuando lo hacemos desde cuestiones distintas; no obstante, y como ya se ha anunciado, nuestro objetivo acá es hallar el germen común a ambas obras para poder elaborar este diálogo, y, siendo así, tanto más da que hayan escrito sobre una cosa u otra, además, “the dialectic of capital is less general than Hegel’s in scope, but within its own terms equally *absolute*, in so far as it is founded on all-round abstraction to leave quasi-logical forms of being of commodities” (Arthur, 2014, p.270). De lo que se trata aquí es de un modo de pensar, de una manera de concebir la realidad, de la dialéctica bien sea en el desarrollo del pensamiento de uno u otro autor. No hacemos referencia aquí a si se concibe la dialéctica desde el materialismo o desde el idealismo, pues ni siquiera tenemos certeza de si la riqueza del pensamiento de estos dos autores pueda ser encapsulada bajo esos términos; más aún, no sabemos si en Hegel hay algo que podamos tomar como completamente idealista. Más bien, de lo que se trata es de la dialéctica en sí misma, del modo en que cada uno de estos pensadores apuesta por captar las vértebras de la realidad, sus determinaciones y concatenaciones.

Cuando se habla de una “manera de concebir el mundo” nos referimos a lo que ya se elaboraba en el capítulo anterior como elemento fundamental de la filosofía de Hegel, de su

dialéctica. Esto es, concebir el mundo no como un cúmulo de cosas separadas cada una de las cuales tiene una identidad que está por completo distanciada de las demás, sino como lo contrario, un cúmulo de cosas que están determinadas y relacionadas entre sí; más aún, cuya identidad se deriva de estas relaciones y determinaciones. Si equiparamos aquí, sin más, el pensamiento de estos autores, es por el momento sólo en la medida en que ninguno de los dos concibe la realidad dejando a un lado sus concatenaciones, su desarrollo, su movimiento; ninguno de ellos se queda en la inmediatez, sino que se introducen en su objeto de estudio para mostrar toda la riqueza contenida allí. Nos enfrentamos a dos grandes pensadores y un solo concepto de ciencia, a saber, el de establecer un pensamiento sistemático que dé cuenta de las vértebras últimas de lo real, de sus determinaciones y relaciones lógicas.

Más adelante tendrá lugar el momento en que intentemos, a partir de lo elaborado, desarrollar la relación entre ambos autores; sin embargo, podríamos decir de una vez que tienen algo en común: la crítica como comprensión. En la *Lógica* Hegel se enfrenta con su sistema a toda filosofía anterior, rescatando lo bueno y contraponiéndose a lo malo, a lo que estanca la filosofía. Su pensamiento es, en ese sentido, una crítica, pero una crítica que lo es sólo en cuanto a que muestra una comprensión más concreta de la realidad. En Marx, de igual modo, podemos ver en su crítica de la economía política un desarrollo del pensamiento mucho más completo, él no se contrapone a los economistas anteriores, llámense Smith, Ricardo, etc., en términos ideológicos, sino que lo hace formulando una comprensión científica de la realidad, de las relaciones económicas, su crítica es la comprensión misma de las relaciones y determinaciones que se desarrollan en la sociedad capitalista.

A Marx le interesa contraponerse a la visión burguesa del capitalismo, la visión que lo percibe como una realidad absoluta, libre de cualquier desarrollo o transformación histórica. Por ello su objetivo es mostrar las leyes que determinan su desarrollo y dilucidar así su estructura para entenderlo sólo como una fase de todo el desarrollo histórico de la producción material. Valdría la pena destacar que *El capital* es crítico en cuanto a que no se ocupa solo de mostrar las contradicciones propias de este modo de producción, sino que el objetivo principal es sacar a la luz sus leyes fundamentales, su estructura interna; y no es, en ninguna medida, una receta de cocina para el porvenir.

Previo a recurrir a algunos apartados de *El capital* para ir uniendo lazos con lo ganado en la *Ciencia de la lógica*, es relevante tener en cuenta la visión de Marx respecto a su modo de investigar, y tomando esto como presupuesto, podremos pasar al contenido concreto de su obra. Nos dice él mismo que “La investigación debe apropiarse pormenorizadamente de su objeto, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su nexo interno. Tan sólo después de consumada esa labor, puede exponerse adecuadamente el movimiento real” (Marx, 2008, p. 19). Aquí, en primera instancia, podríamos plantear varias similitudes con la *Ciencia de la lógica*; sin embargo, por ahora sólo hemos de enunciarlas para tener en cuenta que su interés es: hallar las “formas de desarrollo”, las concatenaciones entre distintos elementos y el movimiento de la realidad. Para entrar en materia, es necesario mencionar que nos centraremos principalmente en el primer capítulo de *El capital*, pues el mismo Marx menciona allí, en el análisis sobre la mercancía, que “[...] este punto es el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política” (2008, p.51), lo que da una relevancia sustancial a este capítulo. Por otro lado, en el epílogo a la segunda edición de *El capital*, dice refiriéndose a Hegel: “Me declaré abiertamente, pues, discípulo de aquel gran pensador, y llegué incluso a coquetear aquí y allá, en el capítulo acerca de la teoría del valor, con el modo de expresión que le es peculiar” (2008, p.20). Estos dos aspectos en conjunto nos dan motivos suficientes para centrar este estudio en el primer capítulo de su obra.

El punto de partida de *El capital*

Al comienzo de *El capital* Marx se centra en la mercancía, pues plantea que la riqueza en las sociedades regidas por el modo de producción capitalista se presenta bajo la forma de un “enorme cúmulo de mercancías” (p. 43) y, puesto que es la base de la riqueza, a partir de esta es que comienza su investigación. Sin embargo, antes de avanzar, y con el fin de mencionar al menos algo muy breve sobre su método, podremos ahondar un poco en esta decisión de apropiarse de lo más simple y, a partir de allí, mostrar el despliegue de todas sus determinaciones. En la introducción a los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, un texto conocido por ser una suerte de “Discurso del método de Marx”, él afirma que, en un primer momento, “Parece justo comenzar por lo real y lo concreto, por el supuesto efectivo; así, por ej, en la economía política, por la población que es la base y el sujeto de la población del acto social de la producción en su conjunto”

(Marx, 2007, p. 21). Sin embargo, esta decisión falla al instante, pues la población es sólo una abstracción si se dejan de lado las clases de las que se compone; y allí podría parecer que entonces se debería empezar por las clases, pero nada sería de estas sin los elementos constitutivos como el trabajo asalariado, el capital, etc. Más aún, si empezáramos por uno de estos habría otras cosas como la forma del valor, el dinero, etc. (p. 21). Por lo anterior, si se comienza desde elementos muy generales, se llegaría a otros cada vez más simples y la visión de conjunto sería caótica. Es por ello que, tras haber llegado al elemento más simple, la mercancía, “[...] habría que emprender el viaje de retorno, hasta dar de nuevo con la población, pero esta vez no tendría una representación caótica de un conjunto, sino una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones” (Marx, 2007, p. 21).

Es este el motivo por el que la crítica de la economía política debe partir de lo más simple y recorrer todo el camino hasta llegar a lo más complejo, desde lo concreto representado hasta lo concreto como unidad de una multiplicidad de determinaciones. Lo concreto como síntesis de determinaciones debe aparecer como resultado y, en ninguna medida, como punto de partida. Para sintetizar lo anterior, “En el primer camino, la representación plena es volatilizada en una representación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento” (2007, p.21). En esto valdría la pena detenernos un momento para comprender que habría dos maneras de entender *lo concreto*. En tanto concreto representado, sería sólo una abstracción de la realidad que no muestra ninguna determinación ni relación; al contrario, *lo concreto* en sí mismo debe ser entendido como síntesis de determinaciones, mostrando todas las relaciones. He allí el porqué del método de Marx, pues si se empieza desde lo más simple, lo más abstracto, el resultado será la síntesis de todo lo hallado durante el recorrido, las concatenaciones que se encuentran más allá de la mera apariencia, es decir, de lo concreto representado.

En relación con esto, podríamos traer a colación lo que representan lo abstracto y lo concreto en la filosofía de Hegel. Siempre que mencionamos el término “abstracto” solemos pensar en algo por completo desligado de la realidad, en algo que sólo está en nuestra mente, en un habitante del mundo de las ideas de Platón; sin embargo, en esto difiere Hegel, pues para él lo abstracto es lo material, lo que percibimos en nuestra vida cotidiana tomado de manera simple. Lo concreto sería, en contraposición con esto, el captar las múltiples

determinaciones y concatenaciones que dotan a cualquier objeto de su identidad. Esto, en el pensamiento de Marx, sería el equivalente a lo concreto como síntesis de determinaciones. En ambos casos podemos percibir acá una similitud con distintos términos, pues abstracto y concreto en Hegel no difieren de lo concreto representado y como síntesis de determinaciones en Marx. El punto es que en ambos la riqueza del comprender se relaciona con el captar las múltiples determinaciones de la realidad, con concebir el objeto no como algo abstracto, sino como algo en lo que se debe incursionarse para mostrar su estructura lógica, estructura que contiene unas determinadas relaciones con otras cosas, que son las que constituyen al objeto. Claro, aquí no queda solucionado ya el problema, ni a lo que se le apuesta es a desarrollarlo a la luz del método, pues el diálogo entre estos autores es mucho más amplio. Más aún, aunque estuviésemos convencidos de que el problema se resuelve a partir del método, habría que realizar un desarrollo completo de este en cada una de las obras para hallar las particularidades de ambos métodos y en qué sentido podrían relacionarse y distanciarse. Por otro lado, el plantear que es una cuestión de método resultaría problemático y tal vez hasta contradictorio, pues ya vimos que en la introducción a la *Ciencia de la lógica* Hegel hace énfasis una y otra vez en que en dicha obra no se puede hablar del método tal como en otras ciencias, sino que el método mismo hace parte del contenido. Centrémonos, entonces, en el contenido.

La mercancía

La mercancía como forma elemental de la riqueza se nos presenta, en primer lugar, como “[...] una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas” (2008, p.43), esto es, como un objeto para el uso, para el consumo. Tomada de esta manera, la mercancía es un elemento abstracto sin relación social alguna y mucho menos determinación, es, en principio, mero valor de uso y valor de cambio. Valor de uso por el hecho de ser objeto para el uso, por tener utilidad alguna; es valor de cambio, por otro lado, en cuanto a que como objeto de interés de los consumidores puede ser cambiada por otra mercancía en razón de su proporción. Allá es medida respecto a su cualidad y aquí respecto a su cantidad: contiene la cualidad de servirnos y la intercambiamos en determinada cantidad por otra cantidad determinada de cualquiera de los diversos objetos para el uso. De ello se deriva que la mercancía, en tanto valor de uso, es también portadora de valor de cambio (pp.44-45).

Esta visión de la mercancía, sin embargo, no nos dice nada más allá de lo que en principio uno podría representarse. A Marx le llama la atención que las mercancías puedan ser intercambiadas por otras en determinadas proporciones teniendo en cuenta que “El valor de cambio, pues, parece ser algo contingente y puramente relativo, y un valor de cambio inmanente, intrínseco a la mercancía, pues, sería una *contradictio in adiecto* [una contradicción entre un término y su atributo] (Marx, 2008, p.45). De lo anterior que deba haber un tercer elemento que permita tomarlas como equivalentes:

[...] por ejemplo: 1 *quarter* de trigo = *a* quintales de hierro. ¿Qué denota esta ecuación? Que existe algo común, de la misma magnitud, en dos cosas distintas, tanto en 1 *quarter* de trigo como en *a* quintales de hierro. Ambas, por consiguiente, son iguales a una tercera, que en sí y para sí no es ni la una ni la otra. Cada una de ellas, pues, en tanto es valor de cambio, tiene que ser reducible a esa tercera (Marx, 2008, pp. 45-46).

Este tercer elemento del que se habla no es una propiedad natural, pues estas propiedades sólo se consideran en cuanto a que hacen útiles las mercancías. De allí que, cuando hace abstracción de estas propiedades (p.46) correspondientes al valor de uso, a estas sólo les queda una propiedad: ser productos del trabajo. “Ese algo común que se manifiesta en la relación de intercambio o en el valor de cambio de las mercancías es, pues, su valor” (Marx, 2008, p. 47). Partimos de la mercancía como objeto, pero el análisis sólo se limita a sus propiedades más sencillas: *cantidad* y *cualidad*, lo que resulta insuficiente y por ello se debe ir un poco más allá de lo que se percibe en un principio. Aquí se percibe que *cantidad* y *cualidad* son categorías propias de la doctrina del ser y, tal como en la *Ciencia de la lógica*, se están mostrando como insuficientes. Lo que Marx hace es ir más allá de la mera representación, del modo en que se manifiesta la mercancía, él no puede decir respecto a la mercancía —cuyos elementos que saltan a la vista son cantidad y cualidad— que, precisamente, la mercancía es cantidad y cualidad, que es valor de cambio y valor de uso; tiene que ir a la *esencia*. Si se quedara en la mercancía como valor de uso y valor de cambio, se quedaría asimismo en el principio de identidad como tautología en tanto que, como lo vimos con Hegel, esto no marca ninguna realización de la experiencia y, por ello, cuando queremos decir algo sobre cierta cosa, lo que se espera es que ese algo sea distinto: ya veíamos el ejemplo de “un árbol es un árbol” ($A=A$) o “Dios es Dios” ($A=A$). Estas

descripciones resultarían tautológicas y carentes de sentido. La *identidad* contiene en sí la *diferencia*.

Luego, hay una cierta ruptura *ser-esencia* a partir de la descripción de la mercancía, puesto que Marx inmediatamente se empieza a adentrar en lo percibido para hallar sus determinaciones y concatenaciones. Hay que tener presente que aquí, aunque podríamos encontrar ciertas similitudes en categorías, el vínculo entre estos autores no debe realizarse a la luz de estas; lo fundamental no es una reconstrucción una por una de las categorías que elabora Hegel, sino lo que allí sucede. Respecto a esto, coincidimos con la tesis de Castiglioni en la que nos plantea que “La relación de la Lógica de Hegel con El capital de Marx no consiste en una mera aplicación de categorías abstractas a una materia exterior, ni se limita tampoco a una simple correspondencia entre el orden expositivo de ambas obras” (2016, p. 294). En el capítulo anterior, cuando nos introducíamos al concepto de *lógica* de Hegel, notamos el planteamiento de que su *lógica* no consistía en una aplicación de categorías a la realidad, sino que esas categorías se convertían en fundamentales porque eran derivadas de la realidad misma. De igual modo, a Marx no le interesa tomar ciertas categorías y plasmarlas en la realidad, sino adentrarse en su objeto y derivar las conexiones internas o, si se quiere, “trasponer lo real a la mente humana”¹. Por ejemplo, el *plusvalor* no es algo que haya existido en su cerebro desde antes y al que mediante su análisis le encontró un pequeño lugar dentro de una teoría; más bien esa categoría toma relevancia dentro de la teoría porque es derivada del análisis de las formas y relaciones económicas. Para resaltar el punto, no dejemos a un lado la idea de que, aunque podemos encontrar ciertas similitudes en ambos autores en cuanto a un número limitado de categorías, la relación no se establece desde allí. Por ello, resulta inadecuado procurar rastrear en *El capital* todas las categorías de Hegel, pues esta tarea resultaría estéril y es por ello que aquí no se le dará relevancia alguna al análisis a partir de categorías. También es relevante tener en cuenta la cuestión del orden expositivo, pues bastante problemático sería pretender que, para que *El capital* sea una obra con contenido dialéctico, deba recorrer el mismo camino que la *Ciencia de la lógica* de Hegel. En *El capital* no encontraremos dos lógicas, una objetiva y otra subjetiva, así como tampoco veremos una

¹ De este modo es que lo enuncia en el ya mencionado epílogo a la segunda edición de *El capital*.

división en tres libros: *ser, esencia y concepto*; y esto no quiere decir que allí no haya una elaboración dialéctica.

Volviendo al punto, ya Marx encontró el tercer elemento respecto al cual pueden las mercancías ser intercambiadas: el hecho de que son productos del trabajo. Pero, ¿qué es lo que determina la *magnitud* de valor de cada mercancía? Sobre esta parte viene un análisis desarrollado, pero aquí nos limitaremos a decir que, ya que las mercancías tienen entre sí la cualidad de ser intercambiadas en cuanto a que ellas se presentan como trabajo humano solidificado, es la cantidad de ese trabajo contenido en ellas lo que determina su magnitud de valor, o, en palabras de Marx: “Es sólo la cantidad de trabajo socialmente necesario, pues, o el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de un valor de uso, lo que determina su magnitud de valor [...] En cuanto valores, todas las mercancías son, únicamente, determinada medida de *tiempo de trabajo solidificado*” (2008, pp. 48-49).

Luego, ¿el hecho de que toda mercancía sea producto del trabajo la constituye como mercancía? El trabajo se ha mostrado como un elemento abstracto, y la mercancía como producto de ese trabajo abstractamente humano; sin embargo, esta formulación da resultados sólo en la medida en que sirve para hallar ese elemento común entre las mercancías que permite intercambiarlas, pero no es suficiente para que la mercancía sea comprendida como tal, pues

Una cosa puede ser útil, y además producto del trabajo humano, y no ser *mercancía*. Quien, con su producto, satisface su propia necesidad, indudablemente crea un *valor de uso*, pero no una *mercancía*. Para producir una mercancía, no sólo debe producir valor de uso, sino valores de uso para otros, valores de uso sociales. [F.E — Y no sólo, en rigor, para otros. El campesino medieval producía para el señor feudal el trigo y el tributo, y para el cura el del diezmo. Pero ni el trigo del tributo ni el diezmo se convertían en mercancías por el hecho de ser productos para otros. Para transformarse en mercancía, el producto ha de transferirse a través del intercambio a quien se sirve de él como valor de uso] (Marx, 2008, pp.50-51).

Vemos así que la mercancía contiene en sí otra novedad, y es que no sólo está constituida por valor de uso y valor de cambio, tal como se veía al principio, y, asimismo, tampoco es sólo trabajo solidificado, sino que es algo más, algo que esconde en sí una relación social:

En una sociedad cuyos productos adoptan *en general* la forma de *mercancía*, esto es, en una sociedad de productores de mercancías, esa diferencia cualitativa entre los trabajos útiles —los cuales se ejercen independientemente unos de otros, como ocupaciones privadas de productores autónomos— se desenvuelve hasta constituir un sistema multimembre, una división social del trabajo (Marx, 2008, p.52).

En este punto, Marx mostró que de la producción de mercancías se desarrolla una división social del trabajo, es decir, que la *mercancía* implica una determinada relación social entre los productores de mercancías, pero esto se da en la medida en que es producto de aquel elemento con una naturaleza bifacética: el trabajo, que no sólo crea valores de uso en tanto que se centra en una actividad productiva determinada y autónoma, sino que, en tanto gasto general de fuerza de trabajo, crea *valor*: “El trabajo sastreril y el textil son elementos constitutivos de los *valores de uso* chaqueta y lienzo merced precisamente a sus cualidades *diferentes*; son *sustancia del valor* chaqueta y del *valor* lienzo sólo en cuanto se hace *abstracción* de su cualidad específica” (Marx, 2008, p.55). Salta a la vista esa naturaleza bifacética del trabajo que está contenido en la mercancía, pues crea valor de uso y, a la vez, imprime una *magnitud de valor*. A esta altura, Marx elabora de manera detallada este punto de la utilidad del trabajo y su comprensión como trabajo abstractamente humano, esto es, como elemento que imprime un determinado valor. Asimismo, elabora una distinción entre ambos con relación a una posible variación en la fuerza productiva y muestra que el valor de uso permanece inalterado por razón de esta variación, pero cambia la cantidad de trabajo empleado para producir la mercancía. No nos detendremos en esto, aunque no por ello negamos su relevancia, pero por ahora lo que nos ocupa es avanzar y seguir mostrando las múltiples determinaciones y relaciones que se desprenden del objeto que Marx tomó como punto de inicio de la investigación. Para cerrar esta parte y continuar con lo que nos ocupa, recurramos a un último pasaje con el fin de dejar en claro esta doble naturaleza del trabajo:

Todo trabajo es, por un lado, gasto de fuerza de trabajo en un sentido fisiológico, y es en esta condición de trabajo humano igual, o de trabajo abstractamente humano, como constituye el valor de la mercancía. Todo trabajo, por otra parte, es gasto de fuerza humana de trabajo en una forma particular y orientada a un fin, y en esta condición de trabajo útil concreto produce valores de uso (Marx, 2008, p.57).

Es precisamente esta dualidad del trabajo lo que hace que una mercancía sea tal, pues esta se presenta como objeto y, a la vez, como portadora de valor. La dualidad del trabajo está contenida bajo esa misma forma en la mercancía, Marx se ha introducido en lo que se presentaba como mercancía y ahora muestra algo que le subyace, una esencia que muestra determinaciones más allá de las que se presentaban en un principio: “En contradicción con la objetividad sensorialmente grosera del cuerpo de las mercancías, ni un solo átomo de sustancia natural forma parte de su objetividad en cuanto valores” (2008, p. 58). Respecto a esto último, debemos detenernos un momento y pensar en lo que ha ocurrido.

Esencialidades de la mercancía

Marx empieza su análisis con un objeto abstracto²: la mercancía. Esta en primer lugar muestra una serie de determinaciones propias de la Doctrina del ser: su *cualidad* es la de ser valor de uso en tanto satisface una necesidad; su *cantidad* en relación con otras mercancías es la proporción en la que puede intercambiarse; esta es la “objetividad sensorialmente grosera del cuerpo de las mercancías”. Pero no se detiene allí en el análisis de esas determinaciones inmediatas, sino que emprende el camino para mostrar lo que se esconde tras ese elemento abstracto, se introduce en su *esencia*. De nada le serviría decir que la mercancía es únicamente valor de uso y valor de cambio, eso sería ignorar todo el contenido propio de ella y quedarse en lo que se percibe a simple vista, en algo equivalente a decir que una mercancía es igual a una mercancía [A=A]. Tiene que haber algo más allí, pues (A=A) no nos dice nada y no marca ninguna realización de la experiencia; pero en esa *identidad* sensorialmente grosera de la mercancía, se encuentra su *diferencia*. La mercancía no es ya un objeto completamente abstracto, hay *otro* elemento. Pareciera ser que, al pensar en esta relación con otro elemento, lo primero que nos viene a la mente es otra mercancía, y efectivamente ambas, por más que tengan particularidades, entrar en una relación de intercambiabilidad directa, pero ¿en qué proporciones se da esta relación? En un intercambio fortuito dicha relación no estaría determinada sino por los poseedores de esas mercancías, ellos serían *el tercero que compara* y, de esta manera, las mercancías no tendrían en esencia

² En cuanto a este término, es importante tener en cuenta la distinción que ya se hizo entre abstracto y concreto en Hegel. Pensamos que la relación de ese planteamiento con lo *concreto representado* y lo *concreto síntesis de determinaciones* no tiene diferencia sustancial; por ello, se usa aquí el término para denotar que la mercancía, en un principio, no muestra una conexión interna con otros elementos externos a ella.

un elemento común a ellas que realmente sea constitutivo de cada una; están en una relación de *diversidad*.

La *esencia* de ambas mercancías se encuentra relacionada allí sólo por un *comparar* y la siguiente determinación consiste en mostrar que ellas tienen en sí mismas una conexión interna. Al hacer abstracción de sus cualidades físicas, Marx encuentra el elemento que permite esa comparación: ambas son producto del trabajo y la *magnitud* de trabajo contenida en cada una de ellas es la que determina la proporción en que se realiza el intercambio; no es la conciencia de cada productor de mercancías lo que determina esa proporción, tal como pareciera ser en un intercambio fortuito. Pero aquí la relación parece detenerse, pues, aunque las mercancías están *contrapuestas* como productos del trabajo humano, el análisis parece no ir más allá, o al menos no lo hace respecto a la mercancía. El pensamiento se debe dirigir, entonces, hacia ese elemento común a ambas para mostrar la *contradicción*.

El trabajo se presenta de dos maneras: como trabajo privado en cuanto a que crea valores de uso y como trabajo abstractamente humano al crear *sustancia de valor*. Esta naturaleza bifacética del trabajo es la que contiene la *contradicción*; allí chocan dos extremos que determinan un mismo elemento, pero no se destruyen, sino que convergen para determinarlo. Valor de uso y *valor* parecían términos independientes, pero en la contradicción lo que realmente parece es la independencia de estos términos. Ambos, aunque distintos, ahora son dependientes el uno del otro; su contradicción es el *fundamento* y, así como 1km recorrido hacia el sur y otro hacia el norte no elimina el recorrido disolviéndolo en un *cero*, asimismo vemos que valor de uso y *valor* o *sustancia de valor* no chocan para eliminar la naturaleza del trabajo; más bien la determinan. Es en esta naturaleza bifacética del trabajo, en eso que Marx llamó el punto en torno al cual gira la comprensión de la crítica de la economía política, que hallamos la *contradicción* como fundamento. Marx no planteó ese punto como eje para la crítica de la economía política porque le pareció importante sin más, sino que comprendió que allí era donde emergía el *fundamento* que luego se mostraría como *condición* para que la realidad fuera emergiendo conforme a un despliegue de determinaciones.

Aunque ya hemos dicho que aquí no se trata de las categorías por sí mismas, es innegable la relación que hay entre el análisis de Marx en cuanto a la mercancía y las *esencialidades o determinaciones de la reflexión*. Si tomamos lo elaborado de la *Ciencia de la lógica* y lo

ponemos al lado de lo que hemos visto de *El capital*, se puede ver la ruptura entre *Ser* y *Esencia*, la *reflexión* como algo que le subyace a la realidad, como una estructura interna y, por último, también se puede ver que esa *reflexión* tiene unas *esencialidades*, que son las que permiten captar la riqueza escondida allí bajo el manto de la inmediatez.

Volviendo al punto en que nos quedamos del análisis de Marx, en el mundo de las mercancías todas se muestran como intercambiables entre sí respecto a un elemento que sirve como equivalente general: el *dinero*. Debemos seguirlo en su proyecto por exponer de manera crítica la génesis de esta *forma dineraria*.

La forma simple o singular de valor

X mercancía A = y mercancía B, o bien:

X mercancía A vale y mercancía B

En la forma simple de valor nos encontramos con dos mercancías contrapuestas que juegan papeles distintos. Siguiendo el mismo ejemplo plasmado en *El capital*, tomemos las mercancías lienzo y chaqueta, cuya relación, plasmada a la luz de la ecuación anterior, sería 20 varas de lienzo = 1 chaqueta. En esta ecuación simple, ambas mercancías tienen “[...] dos papeles diferentes. El lienzo *expresa su valor* en la chaqueta; la chaqueta *hace las veces de material para dicha expresión de valor*” (Marx, 2008, p.60). En este caso el lienzo juega el papel de valor relativo, el que expresa su valor; la chaqueta, el papel de valor equivalente, es decir, es el elemento en el que está siendo expresado el valor. A esta altura hay un punto que nos remite directamente a la primera esencialidad o determinación de la reflexión que ya elaborábamos en el capítulo anterior, a saber, la *identidad*.

La forma relativa de valor y la forma de equivalente son aspectos interconectados e inseparables, que se condicionan de manera recíproca, pero constituyen a la vez *extremos excluyentes* o *contrapuestos*, esto es, *polos de la misma expresión de valor*; se reparten siempre entre las distintas mercancías que la expresión de valor pone en interrelación. No me es posible, por ejemplo, expresar en lienzo el valor del lienzo. 20 varas de lienzo = 20 varas de lienzo no constituye expresión alguna de valor (Marx, 2008, p.60).

Aunque la relación salte a la vista, recordemos que, tal como se elaboró en el primer capítulo, el principio de identidad como ley del pensamiento que excluye de sí la *diferencia*,

niega toda realización posible de la experiencia al quedarse en el mero acto de enunciar el elemento que se pretende describir como descripción de ese mismo elemento. Ya recordábamos unas líneas más arriba el ejemplo de Hegel mediante el cual se planteaba que, si alguien pretende decir qué es Dios, no puede quedarse en la mera proposición “Dios es Dios” ($A=A$), pues esta resulta insuficiente y carente de contenido, o, si se quiere, de experiencia. Asimismo, veíamos que el principio de *identidad* que plantea Hegel es un principio que contiene en sí la *diferencia* y, por ello, al describir algún elemento, lo que se espera es que venga algo distinto al elemento mismo. Eso es lo que vemos aquí en la forma simple del valor, Marx entiende que hay una imposibilidad de expresar el valor de una mercancía en la misma mercancía, pues esto no expresaría en ninguna medida un valor —más aun teniendo en cuenta que la mercancía por sí misma implica una relación social— y es por ello que el elemento contrapuesto en la ecuación debe ser distinto para que pueda haber expresión alguna de valor: “El *valor* del lienzo, como vemos, sólo se puede expresar *relativamente*, es decir, *en otra mercancía*. La *forma relativa de valor* del lienzo supone, pues, que *otra mercancía cualquiera* se le contraponga *bajo la forma de equivalente*” (Marx, 2008, p.60).

Mencionamos que la mercancía no es el objeto abstracto del que se hablaba al principio, sino que hay allí una *reflexión* y unas *determinaciones* de esta; ahora volvemos a la mercancía ya como elemento determinado y vemos que el movimiento o despliegue de esas determinaciones no se detiene, pues en su relación de intercambio este movimiento continúa. También mencionamos que nuestro proyecto no es encontrar una reproducción de las categorías de la *Ciencia de la lógica*, pero es importante resaltar esos puntos que nos permiten alimentar el diálogo entre ambos autores, esta vez, a la luz de la *identidad*. Esta categoría en específico contiene un elemento fundamental: introduce la idea de que en la comprensión de cualquier elemento es necesario captar la negación determinada, esto es, que el elemento por sí mismo no se define, sino que es a partir de otros elementos que se constituye su *identidad*. Aquí hay una gran similitud y es que la identidad ontológica de cualquier elemento en el que pretendamos adentrarnos se constituye a partir de sus concatenaciones, de todas esas relaciones con otros elementos que lo determinan; tal vez no se puede aquí hablar de *identidad-diferencia*, *diversidad*, *oposición*, etc., pero se puede captar en ambos autores el proyecto por mostrar cada elemento a partir de sus conexiones internas. La identidad

ontológica es, en realidad, *unidad* ontológica en la medida que contiene toda una serie de determinaciones, contiene un *movimiento*.

Volviendo a las formas simple y equivalente, Marx analiza cada una de estas por separado, es por ello que consideramos pertinente seguir este orden con el fin de lograr captar el contenido allí expuesto. Se mencionaba anteriormente que estas se intercambiaban con base en una cantidad determinada de cada una de ellas; no obstante, Marx en este punto prescinde de la proporción en la que entra cada mercancía en la ecuación de la forma simple de valor, pues reconoce que “[...] *las magnitudes de cosas diferentes* no llegan a ser *comparables cuantitativamente* sino *después de su reducción a una misma unidad.*” (2008, p.61), y lo que le interesa aquí es captar, en esa forma singular del valor, el modo en que ambas mercancías se vuelven conmensurables. Como ya se elaboró unas líneas más arriba, es el trabajo contenido en la mercancía lo que le otorga una determinada magnitud de valor y, asimismo, en la ecuación planteada, ambas mercancías se equiparan en cuanto a que representan trabajo humano solidificado; sin embargo,

Si decimos que las mercancías, en cuanto valores, no son más que mera gelatina de trabajo humano, nuestro análisis las reduce a la abstracción del valor, pero no les confiere forma alguna de valor que difiera de sus formas naturales. Otra cosa ocurre en la relación de valor entre una mercancía y otra. Lo que pone de relieve su carácter de valor es su propia relación con la otra mercancía (Marx, 2008, p. 62).

Es, entonces, la relación misma entre dos mercancías la que las muestra a ambas como cosa que es valor. Pero en esta relación (20 varas de lienzo = 1 chaqueta), la chaqueta no cuenta como un valor en sí y por sí, sino como elemento en el que se manifiesta el valor del lienzo, es por ello que dentro de la relación el equivalente se manifiesta como valor de uso en el que se expresa el valor de su contrapuesto, del elemento en la ecuación que manifiesta su valor. Por medio de esta relación entre ambas mercancías, la chaqueta, bajo la forma de equivalente, expresa en su forma natural como valor de uso el valor de la mercancía que juega el papel de forma relativa del valor: “El valor de la mercancía A [lienzo], expresado así en el valor de *uso* de la mercancía B [chaqueta], adopta la forma de valor relativo” (Marx, 2008, p.65). Dentro de esta relación, en la que la chaqueta sólo expresa el valor del lienzo, esta no podría expresar su propio valor, sino que se muestra como una determinada cantidad de una cosa. Luego de este punto viene en el análisis un fragmento dedicado al “carácter

determinado cuantitativo de la forma relativa de valor” en el que se muestran las distintas variaciones que pueden tener lugar en la relación de valor entre las mercancías A y B, entre la forma relativa y la equivalente; sin embargo, en esto no nos detendremos, sino que daremos un salto a la forma de equivalente, pues nos interesa comprender esta parte para captar las determinaciones que se dan entre estos polos de la ecuación.

Hay que decir, en primer lugar, que al entrar en la ecuación la forma de equivalente —en este caso la chaqueta— la proporción en la que se intercambia por la otra mercancía, el lienzo, no está determinada: “Como está dada la magnitud de valor del lienzo, esa proporción dependerá de la magnitud de la chaqueta” (Marx, 2008, pp.68-69). Claro, ambas mercancías están allí por razón de que son intercambiables, pero al analizar esta forma singular del valor Marx encuentra, como ya se mencionó, que la forma de equivalente no expresa su propio valor, sino el valor de otra mercancía, por lo que está allí en tanto sus cualidades y su valor está determinado por el tiempo de trabajo necesario para su producción. El punto es que, al revestir la forma de equivalente, la chaqueta no es *cantidad*, sino *cualidad*. Es decir, está allí conforme a su forma natural, sin que por esto esté allí en una proporción determinada; es cantidad, pero de una determinada *cosa*. Y hay que insistir en esto, pues de allí se deriva la primera peculiaridad de la forma de equivalente: “[...] que el *valor de uso se convierte en la forma en que se manifiesta su contrario, el valor*” (Marx, 2008, p.69).

En este punto hay un ejemplo de Marx que valdría la pena revisar. Por un lado (p.70), tenemos un pan de azúcar que tiene un determinado peso, pero no nos es posible ver o tocar su peso y, por ello, debemos tomar algunos trozos de hierro cuyo peso ya estaba determinado. Ambos elementos tienen una *pesantez*, pero su forma corpórea no es lo que muestra esa cualidad, y para hallar el *peso* del pan de azúcar es necesario ponerlo en relación con el hierro, el cual, como cuerpo, se convierte en la forma de *manifestación de la pesantez*. El hierro no se encuentra en esta relación como elemento que expresa su propio peso, sino que, al ponerse allí como cuerpo que en sí tiene un *peso*, lo que hace es servir para que el otro elemento exprese su *pesantez* o, para que exprese aquella *cualidad* común a ambos: Por un lado, tengamos en cuenta que, si estas cosas no tuvieran un *peso* no podrían entrar en dicha relación; y, por otro lado, en la ecuación en la que se enfrentan, una expresa su *pesantez* y la otra sólo sirve como elemento usado para dicha expresión.

De esto emana una particularidad, y es que en el ejemplo ambos elementos están allí siendo relacionados conforme a una *cualidad natural* que les es común, su *pesantez*. Ambos, en tanto cuerpos atraídos a la tierra por una fuerza gravitacional tienen, por naturaleza, un determinado peso, pero en la forma simple de valor en la que se enfrentan dos mercancías ese elemento común no es natural a ellos, sino supra natural, denota una relación puramente social. Es en esa relación en la que se activan las propiedades de ambas cosas, es la relación misma por la que ambas son determinadas.

Veíamos que la *contradicción* emerge a partir de la naturaleza bifacética del trabajo; ahora esa contradicción es el *fundamento* de la relación que se establece en la forma simple de valor:

El cuerpo de la mercancía que presta servicios de equivalente, cuenta siempre como encarnación de trabajo abstractamente humano y en todos los casos es el producto de un trabajo determinado útil, concreto. Este trabajo concreto, pues, se convierte en expresión de trabajo abstractamente humano (2008, p.71).

De allí se deriva la segunda peculiaridad de esta forma de equivalente: en el trabajo concreto se manifiesta el trabajo abstractamente humano; aquí el trabajo del sastre se vuelve trabajo humano en general, trabajo indiferenciado. Para que haya producción de mercancías es necesario que exista una serie de productores autónomos de mercancías, es decir, que exista el trabajo privado. Aquí lo que representa el trabajo privado es la chaqueta, pero al entrar en la relación bajo la forma de equivalente, ese trabajo privado, entra en relación con otro, y de allí se desprende la tercera peculiaridad de la forma de equivalente: que el trabajo privado adopta una forma puramente *social*.

El contenido dialéctico de la forma simple de valor

Estas peculiaridades, en conjunto, dan cuenta de la estructura que se deriva de la forma simple o singular del valor. Cuando se plantea la ecuación, uno se puede remitir directamente a un mero valor de cambio, pero Marx ha hecho mucho más, deriva toda la estructura a de esa relación simple entre dos mercancías y mostrando, a partir de una simple ecuación 1) que en la forma de equivalente, el *valor de uso* se convierte en la sustancia en la que el *valor* expresa su magnitud, con lo cual da cuenta de cómo se enfrentan estos dos elementos como

contrapuestos para entablar una relación; 2) que el trabajo concreto se manifiesta como trabajo abstractamente humano mostrando así cómo se manifiesta en la forma simple de valor la naturaleza bifacética del trabajo; y, por último, 3) que el trabajo privado, al entrar en una relación de intercambio, implica trabajo en una forma meramente *social*. Todo eso se ha derivado del mero hecho de que 20 varas de lienzo valgan 1 chaqueta y es precisamente allí que podemos ver el carácter dialéctico que constituye el análisis de Marx. Claro, lo que aquí se plantea él es mostrar la génesis de la forma dineraria, pero podemos ver cómo, en el camino por llegar a esa forma, va mostrando toda una estructura que la compone. Antes de seguir el camino que recorre Marx en su análisis hasta la forma dineraria, detengámonos un momento a pensar este punto en relación con lo abordado sobre la *Ciencia de la lógica*.

Dos cuestiones fundamentales que se ganaron al centrar la vista en los dos primeros capítulos de la Doctrina de la esencia: en primer lugar, que la reflexión debe ser pensada no desde un punto de vista subjetivo, sino como reflexión en general, como “[...] process of relationality that is *immanent* to all things or individuals, and constitutes them as what they are” (Abazari, 2020, p. 48); en segundo lugar, que las esencialidades o determinaciones de la reflexión son las que muestran la estructura interna de las cosas, su conexión. La reflexión es, entonces, una estructura que le subyace al *Ser* y que muestra un permanente devenir entre éste y su *esencia*; sus determinaciones son el *mostrar* esa estructura. Tal como se mencionaba en el capítulo anterior, esto es el acto revolucionario de la filosofía de Hegel y lo que planteamos aquí es que este es el germen de la dialéctica de Hegel. El hecho de adentrarse en esa estructura para sacarla a la luz y mostrar así todas las relaciones y determinaciones que esta contiene, es lo que constituye la base de la dialéctica.

Tendríamos entonces que preguntarnos por el carácter dialéctico de estas formas que va mostrando Marx al dilucidar la génesis de la forma dineraria. Fernández diría que “[...] en Marx, la dialéctica no puede ser entendida ni como ‘una ley general del acontecer histórico’, ni como un ‘método de investigación científica’ y ni siquiera como un ‘método de exposición’ (sí, en cambio, como dice el propio Marx, como un ‘coqueteo retórico’) (2014, pp. 442-443). Esto podría ser un poco problemático y por ello tendremos que analizar en qué medida estas afirmaciones pueden o no resultar acertadas si de lo que se trata aquí, en esencia, es de la *dialéctica*.

La primera afirmación podría ser descartada en cuanto a que, en principio, Marx no trata de captar ninguna ‘ley general del acontecer histórico’, sino de investigar “el *modo de producción capitalista y las relaciones de producción e intercambio* a él correspondientes” (2008, p.6). No hay una ley que abarque todo el desarrollo de la historia y ni siquiera el mismo *Capital* es entendido por Marx como un libro que muestra todas las leyes de la producción capitalista, sino, más bien, como un producto inacabado al que hay que seguir aportando para llegar a la comprensión de las relaciones que allí se desarrollan.

La segunda afirmación, aquella de que en Marx la dialéctica no puede ser entendida como un ‘método de investigación científica’, puede responderse comprendiendo lo que se tiene por “método de investigación”:

Los clásicos del marxismo-leninismo han indicado muchas veces que el objeto de toda investigación científica es reflejar la realidad objetiva, los fenómenos exteriores en sus conexiones internas y necesarias. La dialéctica materialista se opone fundamentalmente a toda teoría que considere la realidad como un caos, como una acumulación de acontecimientos y de fenómenos fortuitos, de la cual estuviera ausente toda lógica objetiva. Considera los fenómenos como vinculados entre sí, como condicionados recíprocamente, e incita, en cada caso particular, a seguir esa correlación, porque sólo es posible conocerlos y explicarlos con esa condición (Rosental, 1961, p.23).

Aquí se caracteriza bastante bien lo que se tiene por investigación científica, esto es, el mostrar la estructura misma de la realidad, comprenderla a partir de las distintas relaciones y conexiones lógicas; sin esto, no pueden ser entendidos los fenómenos. Luego, si lo que pretende afirmar Fernández es que en Hegel hay dialéctica y en Marx no, tendríamos acá una gran contradicción, pues ya vimos que el fundamento de la dialéctica en la filosofía de Hegel es atravesar la estructura interna de la realidad y mostrar desde allí sus relaciones y sus múltiples determinaciones, cosa que claramente también podemos captar en el pensamiento de Marx. Para concretar tengamos en cuenta, tal y como señala Castiglioni, (2016) que a Marx no le interesa la materia de la cual se extraen las formas económicas, sino su conexión, su *movimiento interno*. Esto, en lugar de separar el pensamiento de ambos autores, nos lleva a reforzar el vínculo existente para seguir aproximándonos a comprenderlo.

La tercera afirmación nos dice que la dialéctica en Marx no puede ser entendida “ni siquiera como un método de exposición”, y, siendo sensatos, esto nos alegra, pues es descabellado pensar que la dialéctica tiene algo que ver con el modo de exposición. Lo fundamental del método dialéctico no es el modo en que se exponga, sino el acto mismo de hallar ese subsuelo que nos permite mostrar las conexiones internas de la realidad. Luego, si tenemos en cuenta que Marx procura plasmar su análisis de la forma más sencilla posible, puesto que es un análisis científico destinado a la clase obrera, resulta problemático el ‘criticarlo’ a partir del modo de exposición. Lo realmente importante, como ya señalábamos, es el llegar a los fenómenos para mostrar toda esa riqueza que se esconde al interior; de allí que, como ya se mencionó antes apoyándonos en Castiglioni, no sólo no se trata de categorías, sino que tampoco se trata de un orden expositivo.

La última afirmación, cuyo carácter es distinto a las anteriores en la medida en que ‘muestra’ lo que sí es la dialéctica en Marx, nos dice que es un “coqueteo retórico”, y lo dice remitiéndose al epílogo de la segunda edición de *El capital*. Allí, efectivamente, Marx nos dice respecto a Hegel: “Me declaré abiertamente, pues, discípulo de aquel gran pensador, y llegué incluso a coquetear aquí y allá, en el capítulo acerca de la teoría del valor, con el modo de expresión que le es peculiar” (2008, p.20); sin embargo, esto no es razón suficiente para decir que la dialéctica en la obra de Marx se reduce a un coqueteo retórico, pues lo único que afirma allí es que en ese capítulo específico adoptó cierta similitud respecto al modo de expresión que le es peculiar a Hegel. Esta afirmación que puede resultar un tanto difusa y desdibujar lo dicho por Marx en el muy citado epílogo a la segunda edición de *El capital*, nos da pie para plantearnos una cuestión: ¿puede establecerse una relación entre Hegel y Marx a partir del lenguaje?

En una de las tesis de Castiglioni, se plantea que “La influencia de Hegel en *El capital* no se limita a los pasajes en que explícitamente Marx se refiere a Hegel, sino que se encuentra en el lenguaje mismo” (2016, p. 308). Ya varias veces hemos recurrido al contenido de sus planteamientos por ser bastante asertivos; sin embargo, esta vez lo hacemos en una forma distinta, pues la relación entre estos dos autores no debe plantearse a la luz del lenguaje y, por ello, así como hemos mostrado en qué estamos de acuerdo, lo mencionamos aquí para mostrar en qué punto debemos tomar distancia. Lo fundamental de este trabajo, y en eso ya

hemos insistido bastante, es mostrar que el germen de la dialéctica se encuentra en lo que ocurre a la altura de la primera sección de la Doctrina de la esencia, esto es, el mostrar que hay una *reflexión* o desdoblamiento de la realidad y el adentrarse en ella es lo que permite captar las conexiones internas entre los fenómenos. A partir de esto hemos intentado mostrar que la tarea de Marx consiste, precisamente, en señalar esas conexiones internas para comprender el contenido de las formas económicas; es por ello que debemos oponernos a la tesis de que la influencia de Hegel sobre El capital de Marx se encuentra en el lenguaje.

Claro, es imposible recorrer la obra sin encontrar similitudes en el lenguaje, pues hay términos como *cantidad*, *cualidad*, *diferencia*, etc. Podríamos dedicarnos a rastrear conceptos en ambas obras y realizar todo un trabajo sobre las similitudes entre ambos autores a partir de estos; no obstante, ¿qué tanto nos podrían decir esos conceptos sobre el contenido mismo de las obras? Ambas obras son análisis dialécticos sobre cosas totalmente diferentes, una se ocupa del pensamiento que concibe y la otra del modo de producción capitalista, es por ello que, en principio, deberíamos descartar el establecer allí un vínculo a partir del lenguaje empleado. De hecho, teniendo en cuenta la gran diferencia entre los objetos que son tomados como punto de investigación en estas obras, es que nos planteamos que debe encontrarse el *germen dialéctico* a partir del cual poder comprender dicha relación.

Este gran paréntesis en el que, en un primer momento, se recordó lo ganado en el primer capítulo de este trabajo respecto al contenido propio de la dialéctica y, por otro lado, se respondió a las afirmaciones un tanto problemáticas de Fernández, nos ha servido para expresar cómo es que puede ser entendido el contenido dialéctico que se mostró tan sólo en el análisis de la forma simple de valor. El volver sobre cada una de las determinaciones y relaciones que allí fueron saliendo a la luz sería un despropósito, pues más bien lo que importaba era desarrollar en qué medida todos esos movimientos son dialécticos o, más aún, cómo es que esas determinaciones que fue mostrando Marx encierran en sí un *movimiento*. Dicho esto, podemos continuar con el análisis de Marx y saltar ahora a la forma desplegada del valor.

Forma total o desplegada de valor

La forma que se describió en primera instancia es la forma más simple en la que se manifiesta el valor y, por ende, es la forma a partir de la cual se desarrolla toda la génesis

hasta la forma dineraria. Al tratar esta primera forma, se advierte una insuficiencia y esta “[...] tiene que padecer una serie de metamorfosis antes de llegar a su madurez en la forma de precio” (Marx, 2008, p. 76). A pesar de que la relación entre dos mercancías muestra por sí misma una relación social, lo hace de una forma limitada, pues ambas mercancías adoptan la forma de intercambiabilidad directa; esta es precisamente la insuficiencia. La ecuación de la forma singular del valor contiene en sí misma la necesidad de seguirse desarrollando; esta contiene la forma desplegada de valor. Cuando una mercancía (p.76) entra en el marco de una relación con esta o aquella otra mercancía, surgen diversas expresiones simples de valor y la extensión de estas expresiones queda determinada únicamente por la cantidad de mercancías existentes.

Aquí conviene tener en cuenta un elemento relevante que sigue aportando al diálogo entre estos grandes pensadores. Vemos en este punto que la forma más simple de valor, por decirlo de alguna manera, falla, muestra una deficiencia y debe seguirse desarrollando. Sin embargo, ella misma contiene eso que la lleva a su desarrollo, el propio germen de su negación. Ya observábamos que en Hegel la negación es negación determinada, pues una categoría no es eliminada, sino negada para seguir mostrando su desarrollo y sus ulteriores determinaciones. Asimismo, aquí Marx encuentra que esa forma simple o singular del valor contiene en sí misma la negación que la lleva a desarrollarse y a tomar otra forma. Más aún, ya veremos que la forma singular no queda eliminada, sino que pasa a representar parte del contenido de la forma desplegada. Esto, aunque para algunos pudiera parecer un detalle irrisorio, resulta un elemento de gran importancia para seguir comprendiendo la relación entre Hegel y Marx.

La manera en la que se expresa la forma total o desplegada de valor es

Z mercancía A = u mercancía B, $o = v$ mercancía C, $o = w$ mercancía D, $o =$ etcétera.

{20 varas de lienzo = 1 chaqueta, $o = 10$ libras de té, $o = 40$ libras de café, $o =$ etcétera

En esta ecuación de la forma de valor desplegada podemos observar que “Por primera vez, este mismo valor *se manifiesta auténticamente como una gelatina de trabajo humano indiferenciado*. El trabajo que lo constituye, en efecto se ve presentado ahora *expresamente* como trabajo *equivalente a cualquier otro trabajo humano*” (Marx, 2008, p.77). La primera ecuación ha superado su limitación al desplegarse, el lienzo ya no está en una situación en la

que podía ser intercambiado por una sola mercancía, sino que ahora entra en relación con todas las mercancías existentes y por ello es que, tal como lo menciona Marx, ahora el trabajo contenido en el lienzo entra en relación con el trabajo humano en general.

En la primera forma en la que se manifestó el valor, no se hizo énfasis en las proporciones en las que cada una de las mercancías entraba a su respectivo polo de la ecuación, pues al ser solo dos mercancías enfrentadas, estas proporciones podrían representar sólo un hecho fortuito, como si la relación de intercambio fuera lo que determinara dicha proporción; sin embargo, esta forma de valor desplegada tiene su propia peculiaridad, y es que

Caduca la relación fortuita entre dos poseedores individuales de mercancías. Se vuelve obvio que no es el intercambio el que regula la magnitud de valor de la mercancía, sino a la inversa la magnitud de valor de la mercancía la que rige sus relaciones de intercambio. (Marx, 2008, p.78)

En esta forma desplegada de valor podemos ver la superación de la *diversidad*, pues se elimina el elemento fortuito de la relación y las mercancías que están dentro de la ecuación no son *comparadas* por un *tercero*, sino que están *contrapuestas* esencialmente. Pero la forma desplegada del valor no trae sólo cosas positivas, no es sólo el mostrar una relación más amplia eliminando cualquier hecho fortuito al relacionar el valor de la mercancía con el trabajo humano general. Parece, a partir de lo anterior, que los relaciona; sin embargo, es precisamente esta su limitación, pues ahora cada clase singular de mercancía entra en la relación como forma de equivalente particular que excluye a las demás. Aquí el trabajo concreto que produce cada una de las mercancías que sirve como equivalente es sólo una forma particular, carece de una forma *unitaria de manifestación* (p.79). Esta forma desplegada se compone, como ya lo dijimos, de una serie definida de ecuaciones de la primera forma, pero estas, a la vez, implican la relación contraria, esto es, 20 varas de lienzo = 1 chaqueta, o = 40 libras de café o =, etcétera, a su vez podría expresarse como 1 chaqueta o 10 libras de té o 40 libras de café = 20 varas de lienzo. De lo anterior que, al igual que en el primer caso, esta forma de valor contenga en sí su propia negación:

[...] cuando un hombre cambia su lienzo por otras muchas mercancías, y por ende *expresa el valor de aquél* en una serie de otras mercancías, necesariamente los otros muchos poseedores

de mercancías también intercambian éstas por lienzo y, con ello, *expresan los valores* de sus diversas mercancías en la *misma tercera mercancía*, en lienzo (Marx, 2008, pp. 79-80).

Forma general de valor

La forma desplegada de valor ya contiene en sí la forma general de valor; el que una mercancía se exprese en muchas implica que todas esas diversas mercancías, a su vez, expresan su valor en esta al invertir la ecuación. La forma general de valor se expresa de la siguiente manera:

$$\begin{array}{l}
 1 \text{ chaqueta} \\
 10 \text{ libras de té} \\
 40 \text{ libras de café} \\
 1 \text{ quarter de trigo} \\
 2 \text{ onzas de oro} \\
 \frac{1}{2} \text{ tonelada de hierro} \\
 x \text{ mercancía A} \\
 \text{etc. mercancía}
 \end{array}
 \begin{array}{l}
 = \\
 = \\
 = \\
 = \\
 = \\
 = \\
 = \\
 =
 \end{array}
 \left. \vphantom{\begin{array}{l} 1 \text{ chaqueta} \\ 10 \text{ libras de té} \\ 40 \text{ libras de café} \\ 1 \text{ quarter de trigo} \\ 2 \text{ onzas de oro} \\ \frac{1}{2} \text{ tonelada de hierro} \\ x \text{ mercancía A} \\ \text{etc. mercancía} \end{array}} \right\} 20 \text{ varas de lienzo}$$

En esta ecuación ya todas las mercancías representan su valor de forma simple y unitaria en cuanto a que este se manifiesta bajo una y la misma mercancía; la forma de valor del lienzo les es común a todas las mercancías y, por ello, es la forma general, “[...] sólo esta forma, pues, relaciona efectivamente las mercancías entre sí en cuanto valores, o hace que aparezcan recíprocamente como valores de cambio” (Marx, 2008, p.81). La limitación que veíamos en la forma desplegada de valor, esto es, que el trabajo se mostraba como abstracto o, si se quiere, como trabajo general, pero lo hacía con una sucesión de ecuaciones particulares, queda superada en este punto al invertir la ecuación. A esta altura del desarrollo de la forma de valor ya lo que vemos no es una mercancía estableciendo muchas relaciones individuales con otras mercancías diversas, sino que son todas esas mercancías expresando su valor en un equivalente general y, “Como aquéllas ven reflejadas sus magnitudes de valor en un único material, en lienzo, dichas magnitudes de valor se reflejan recíprocamente unas a otras” (Marx, 2008, p.82). Bajo esta forma, entonces, ya no se comprende la relación entre mercancías como una suma de todas las relaciones particulares, sino que el valor se ve reflejado en todas las mercancías que entran en esta gran ecuación.

Mencionábamos al abordar la forma desplegada de valor que allí el trabajo se manifestaba por primera vez como trabajo abstractamente humano, pero lo hacía a partir de una

determinada cantidad de relaciones simples, no había, en el trabajo contenido en cada mercancía, una relación interna real, sino un cúmulo de relaciones simples que no abarcaban bajo una sola forma la totalidad de mercancías. Ahora, al llegar a este punto del análisis de Marx, vemos que el trabajo contenido en el lienzo, al ser equivalente general de todas las mercancías, es la manifestación de todos los trabajos contenidos en las demás mercancías, sin importar las particularidades de cada uno de ellos. No obstante, el trabajo contenido en el lienzo no es sólo aquel en el cual se hace abstracción de todos los trabajos concretos, sino que “Él es la reducción de todos los trabajos reales al carácter, que les es común, de trabajo humano; al gasto de fuerza humana de trabajo” (Marx, 2008, p.82).

En la forma general del valor, hay otro elemento que salta a la vista. Vimos que en cada una de las formas hay una relación entre la mercancía que adopta la forma relativa y la que adopta la forma de equivalente. Estas, tal como lo dice Marx (2008, p.83) contienen en sí una antítesis que no se ve desarrollada sino hasta que logramos captar la forma general del valor. Al principio esta antítesis no se muestra para nada definida, pues hay dos polos de la ecuación, pero estos pueden variar dependiendo de la dirección en que esta forma sea leída: ya veíamos que 20 varas de lienzo = 1 chaqueta podía mostrarse también en su forma inversa. En la forma desplegada de valor, en la que una mercancía expresaba su valor en otras tantas de distintas clases, veíamos que era sólo la forma relativa la que desplegaba su valor, pues todas las demás funcionaban sólo como equivalente.

En esta forma ya no se pueden invertir los términos de la ecuación sin que esta sea expresada como la forma general del valor; aquí la antítesis se halla más desarrollada. La forma general de valor es la única que ofrece una “forma relativa social-general” porque todas las mercancías, con excepción de la que juega el papel de equivalente general, son excluidas de esa forma general de equivalente (pp. 83-84). En esta ecuación “Una mercancía, el lienzo, reviste pues la forma de intercambiabilidad directa por todas las demás mercancías, o la forma directamente social, porque, y en cuanto, todas las demás no revisten dicha forma” (Marx, 2008, p.84). A la altura de la forma general del valor ambos polos se excluyen, pues el lienzo, al ser equivalente general, no puede ser a la vez una forma relativa de valor. Si esta, siendo el equivalente general, pasara al otro lado de la ecuación como forma relativa general, tendríamos 20 varas de lienzo = 20 varas de lienzo. Bajo esta forma, pues, la antítesis se halla

desarrollada por completo y, si quisiéramos expresar el valor del equivalente general, tendríamos que invertir la ecuación, pero éste sería sólo el equivalente general expresando su valor en diversas formas relativas (p.84).

Lo que se muestra aquí como desarrollo de la antítesis que se planteó desde la forma simple de valor, no es otra cosa que el desarrollo de la *contradicción* que veíamos en el trabajo, de su naturaleza bifacética que emerge del crear objetos para el *uso* y crear *valor*. Recordemos la antítesis entre forma relativa de valor y forma de equivalente, pensemos en que la primera representa *valor* y la segunda es equivalente en tanto objeto para el *uso*, en tanto cosa en la que puede expresarse el valor de otra. Así, podremos notar que la llamada antítesis es en realidad la *contradicción* misma, pues ambos polos de la ecuación están representando, asimismo, cada uno de los polos que constituyen la naturaleza del trabajo³. El desarrollo de la antítesis es el *movimiento* de la *contradicción*, que se va desplegando conforme se desarrollan las relaciones de intercambio.

En la ecuación en la que se expresa la forma general del valor, vemos que el lienzo es el que ocupa el papel de equivalente general; no obstante, este papel podría ocuparlo cualquier otra mercancía que haya sido separada de las demás en calidad de equivalente, por aquella que, mediante el desarrollo de la antítesis entre la forma relativa y la de equivalente, haya sido expulsada, convirtiéndose en equivalente general. Tengamos en cuenta que “La clase *específica* de mercancías con cuya *forma natural se fusiona socialmente la forma de equivalente*, deviene *mercancía dineraria* o funciona *como dinero*” (Marx, 2008, p.85) Y, tal como lo menciona Marx, históricamente ese papel lo ocupó el *oro*, por lo que, si se reemplaza en la ecuación anterior el lienzo por oro, tendremos la ecuación que expresa la forma de *dinero*:

³ Cuando se habla de “trabajo” nos referimos únicamente a la naturaleza que éste adopta bajo el modo de producción capitalista. Sabemos que el trabajo puede producir un objeto para el *uso* y no *valor*, pero aquí se habla de trabajo estrictamente como elemento que produce mercancías. Del mismo modo, tampoco nos interesa aquí la compra y venta de fuerza de trabajo, pues eso no constituye el objeto de la investigación.

$$\begin{array}{lcl}
20 \text{ varas de lienzo} & = & \\
1 \text{ chaqueta} & = & \\
10 \text{ libras de té} & = & \\
40 \text{ libras de café} & = & \\
1 \text{ quarter de trigo} & = & \\
\frac{1}{2} \text{ tonelada de hierro} & = & \\
x \text{ mercancía A} & = &
\end{array}
\left. \vphantom{\begin{array}{l} \\ \\ \\ \\ \\ \\ \\ \end{array}} \right\} 2 \text{ onzas de oro}$$

Forma dineraria

En la *forma de dinero* ya no se desarrolla ninguna variación esencial del contenido, pues esta no es más que la misma forma general de valor, sino que otra mercancía vino a reemplazar el papel del lienzo, una mercancía que históricamente fue tomando el papel de equivalente general. La diferencia entre la forma dineraria y la forma general de valor sólo consiste en que “[...] ahora, la *forma de intercambiabilidad general directa*, o la forma de *equivalente general*, se ha *soldado* de modo definitivo, por la costumbre social, con la *específica forma natural* de la mercancía *oro*” (Marx, 2008, p.86). Por lo anterior, su diferencia con la forma general no es esencial, sino social. El *oro* adopta el papel de ser equivalente a todas las demás mercancías por una costumbre y, a partir de este proceso, es que adopta, asimismo, la *forma de dinero*. Bajo esta forma desarrollada de valor es que la expresión simple de una mercancía adquiere la forma de *precio*, pues esta puede ser intercambiada por cualquier denominación monetaria que represente el *oro* en tanto forma dineraria:

La dificultad que presenta el concepto de forma de dinero se reduce a comprender la forma de equivalente general, o sea la forma general de valor, la forma III. Ésta se resuelve a su vez en la II, la forma desplegada de valor, y su *elemento constitutivo* es la forma I: 20 *varas de lienzo* = 1 *chaqueta*, o x *mercancía A* = y *mercancía B*. La forma simple de la mercancía es, por consiguiente, el germen de la forma de dinero (Marx, 2008, p.86).

Recorriendo todo el camino que Marx nos ha mostrado, y en el que explica el desarrollo de cada una de las formas de valor, hemos visto cómo llega a la forma de dinero captando todo el *movimiento* que se da allí. Esa forma tan enigmática mediante la cual una mercancía hace las veces de equivalente general ya se encuentra desprovista de su carácter enigmático, pues Marx mostró su génesis y todo el despliegue que es necesario para que una mercancía se convierta en mercancía dineraria. Ha mostrado, tal y como se lo propuso, la génesis de esa

enigmática forma, y lo ha mostrado captando cada una de las determinaciones que se desarrollan a partir de la forma más simple de intercambio, en la que se enfrentan las mercancías de manera fortuita. Para concluir, no creemos necesario mencionar de nuevo cada una de las determinaciones o relaciones que ha captado Marx al dilucidar la forma dineraria. Más bien, lo que sí consideramos pertinente es observar hacia atrás y mostrar una visión panorámica sobre lo que aquí hemos elaborado.

Conclusiones

Aproximándonos a la Doctrina de la esencia, vimos que Hegel desarrolla esta esfera a partir de la *reflexión*, el subsuelo que está más allá del *ser* y en el cual se encuentra su verdad. Pero también vimos que la reflexión no es sólo otra esfera, sino que muestra el movimiento propio de la esencia, “el devenir y el traspasar” entre el *ser* y aquello que está más allá de él. La reflexión nos mostró sólo ese movimiento carente de contenido, sin determinación. Allí vimos que hay unas *esencialidades o determinaciones de la reflexión* que son las que determinan el contenido de la estructura que al principio parecía vacía. En las *esencialidades* logramos captar ese movimiento de la esencia a la luz de las ‘leyes del pensamiento’ y, asimismo, cómo se va determinando un objeto que al principio se percibe de manera muy abstracta. Vimos que la *identidad* contiene la *diferencia*, que en la *diversidad* las cosas están como opuestas, pero por un *tercero* que compara y que allí hay una necesidad de encontrar una relación propia excluyendo ese acto de *comparar*, etc. El punto es que allí vimos que Hegel captó el contenido de esa estructura interna de las cosas, mostrando que no estaban determinadas en sí y por sí, sino por medio de sus relaciones: la *luz* y la *oscuridad* parecían ser cosas distintas, pero ambas se manifiestan ya determinadas por esas relaciones. Lo que se ganó en esa sección de la *Lógica* fue precisamente el germen de la *dialéctica*, el procurar mostrar esa estructura interna de las cosas, sus conexiones lógicas.

En cuanto a *El capital*, nos centramos en el análisis sobre la mercancía y la teoría del valor para procurar mostrar allí cómo se manifestaban la *reflexión* y sus *determinaciones*, y eso fue precisamente lo que encontramos. En el análisis de Marx captamos desde un primer momento una ruptura entre *ser* y *esencia*, entre lo que se percibe y la necesidad de captar sus conexiones internas para comprenderlo. Aunque en el epílogo ya muy citado en este texto Marx planteaba que el capítulo I de su obra mostraba cierto ‘coqueteo retórico’ con Hegel, ya vimos que las

similitudes van mucho más allá: *identidad, diferencia, diversidad, contraposición, contradicción*, todos esos elementos que dan cuenta del *movimiento* de la *esencia* están allí presentes determinando la mercancía y el elemento que la produce, el trabajo. Lo que encontramos en Hegel como germen de la dialéctica está allí en el análisis de Marx, y es precisamente desde ese punto que podemos dar un paso para comprender la relación entre ambos pensadores sin necesidad de creer que debe haber un ganador o poniéndonos unos lentes marxistas para reducir toda la riqueza de ese diálogo a una supuesta inversión. Marx dice que para Hegel el pensamiento es el demiurgo de lo real, como si fuera algo que se va desplegando y constituyendo la realidad, pero con ello

Desconoce en primera instancia la identidad entre ser y pensar, que es el principio básico de todo planteamiento hegeliano. En efecto, Marx habla como si el pensar se desplegara en un plano externo respecto a la realidad del ser, con lo que ignora que todo el esfuerzo de Hegel se dirige a superar esta escisión, al mostrar que la verdad del *ser* de lo real reside en las mismas determinaciones racionales que estructuran el pensar (Gama, 2018, p.47).

Y aquello es lo que veíamos precisamente al principio en la introducción de la *Ciencia de la lógica*. Allí se plantea que, respecto a la relación sujeto-objeto había dos posturas distintas: 1) creer que el sujeto era el que ponía lo verdadero del objeto y que, por el contrario, 2) el sujeto era algo que se llenaba de contenido con el objeto. Sin embargo, Hegel se opone a ambas y plantea que hay una unidad entre ser y pensar, por ello la *Lógica* es sobre el pensamiento que concibe, no sobre el pensamiento por un lado y el objeto por otro.

Al principio planteábamos algunas cuestiones a las que ya podemos responder. Por un lado, en cuanto a si es posible establecer una división tajante entre el método dialéctico de ambos autores, tendremos que decir que esto parece posible sólo en principio, pues si nos referimos al objeto de cada una de las obras y a las distintas categorías que se derivan de cada una de ellas, hay allí una división que salta a la vista. Sin embargo, y como el objeto de nuestro estudio era encontrar un germen común a ambas obras para mostrar la relación entre ellas, tendremos que decir que no hay división tajante entre ambas. Claro, ambas tienen objetos distintos, pero ya mostramos que la dialéctica está en el mostrar las conexiones lógicas entre los elementos y cómo estas van determinando la realidad. Respecto a esto, se dio cuenta aquí de que cada autor, a pesar de enfocarse en cuestiones distintas, realiza un proceso de abstracción mediante el cual da cuenta de esas conexiones. Por ello, no hay una

división; por el contrario, debemos decir que, al menos en ese sentido, no hay una gran diferencia entre un método y otro.

En segundo lugar, vimos que Hegel no impone categorías a la realidad, sino que con ellas da cuenta de un movimiento que le es propio. Claro, sus conceptos parecen muy abstractos y en la obra no vemos una sucesión de ejemplos para captar todo el proceso que lleva a cabo el pensamiento; no obstante, cada uno de los conceptos o categorías tienen en últimas que ser referidos a la realidad para ser comprendidos. Él mismo hace énfasis repetidamente en el hecho de que lo que le importa no es imponer categorías a la realidad, sino mostrar su movimiento. Vimos, en ese sentido, que la *reflexión* no fue su reflexión, sino la conceptualización mediante la cual dio cuenta de que al *ser* le subyace una estructura y, más aún, mostró las múltiples *esencialidades* que hay en esa estructura y que la determinan. *Identidad, diferencia, diversidad*, etc., todas estas categorías, bajo la visión de la lógica anterior, parecían desprovistas de contenido; pero Hegel se encargó de mostrar que la negación es un elemento constitutivo de la realidad.

Respecto a la tercera cuestión que planteábamos al principio, es problemático decir que Marx invierte el método de Hegel para desarrollar una dialéctica racional, pues ya vimos que ambos tienen una preocupación común: mostrar la estructura de la realidad y no concebir las cosas como dadas sino, por el contrario, captar sus conexiones internas. Este trabajo no es una apología de Hegel ni de Marx y, por ello, tenemos que decir que la tal inversión no existe, que ambos proyectos tienen en sí un núcleo racional y que ese núcleo es precisamente el lograr relaciones lógicas que no se pueden concebir en la inmediatez. Para terminar, debemos decir que el método dialéctico de Marx y Hegel se relacionan precisamente en ese elemento que acabamos de enunciar. Al adentrarnos en las respectivas obras de cada uno de estos autores, vemos que hay una clara influencia de Hegel sobre Marx y que, por el contrario, no hay inversión alguna, pues ambos desarrollan el método dialéctico en tanto que captan todas esas *relaciones lógicas*. Recordemos, por último, que lo dialéctico es en sí el desarrollo mismo de la realidad, su *movimiento*, y que, en esa medida, un método sólo es dialéctico en cuanto logra captar ese movimiento. De lo anterior que, hablando del tan famoso manto místico, hemos encontrado que ambos autores están desprovistos de él y que en cada uno de sus métodos, por más que se ocupen de objetos diferentes, hay un desarrollo dialéctico.

Referencias

Abazari, A. *HEGEL'S ONTOLOGY OF POWER. The Structure of Social Domination in Capitalism* (2020). Cambridge, University Press.

Arthur, C. *Marx, Hegel and the Value-form*. (2014). En *Marx's Capital and Hegel's Logic: a reexamination*. Edited by Fred Moseley and Tony Smith. Historical Materialism book series, ISSN 1570-1522; volume 64

Castiglioni, G. *Marx sin reservas. Seis tesis para interpretar el capital a partir de la lógica de Hegel*. (2016) En *Ideas y Valores*, 65, n° 161, 287-313

Engels, F. *Dialéctica de la naturaleza*. (1961). Editorial Grijalbo. México. Traducción de Welceslao Roces.

Fernández, C. *La cuestión de la dialéctica en Marx*. (2014) En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Vol. 1. Núm. 2: 441-459.

Gama, L. *Marx y Hegel: de la inversión al diálogo*. (2018). En *Diálogos con Marx*. L.E. Gama, A.F. Parra, D. Paredes (eds.) Universidad Nacional de Colombia. (26-54)

Hegel, G. *Ciencia de la lógica*. (1976). Ediciones Solar S.A y Librería Hachette S.A. Augusta y Mondolfo trads.

Lukács, G. *The Ontology of Social Being. I Hegel*. (1978). Merlin Press. London.

Marcuse, H. *Reason and Revolution: Hegel and the rise of Social Theory*. Boston: Beacon Press. 1960.

Marx, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Volumen I. (2007). Siglo xxi editores

Marx, K. *El capital. Crítica de la Economía Política*. Volumen I. Tomo I. (2008). Siglo xxi editores.

Rosental, M. *Los problemas de la dialéctica en El capital de Marx*. (1961). Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo