

Facundo Nahuel Martín

Sobre el antimaterialismo de la forma valor (y sus teorías). Naturalismo ontológico y límites a la dialéctica del capital

Resumen: *Trataré de articular la teoría antinaturalista de la forma valor con el naturalismo ontológico eco-marxista. Retomaré la dialéctica sistemática de Christopher Arthur. Como es no-total, esta dialéctica remite a algo externo al valor, incluida la naturaleza. La teoría antinaturalista del valor, así, puede situarse en un marxismo ecológico ontológicamente naturalista.*

Palabras clave: *forma valor, eco-marxismo, antinaturalismo, naturaleza, Marx*

Abstract: *I will try to articulate the anti-naturalist theory of the value-form with eco-Marxist ontological naturalism. I will retrace the systematic dialectic of Christopher Arthur. Since it is non-total, this dialectic refers to something external to value, including nature. The anti-naturalistic theory of value, thus, can be situated in an ontologically naturalistic ecological Marxism.*

Keywords: *value-form, eco-marxism, anti-naturalism, Nature, Marx*

Introducción

Las nuevas lecturas de Marx que, en sentido amplio, vienen desarrollándose desde los años

1960s, han situado la discusión marxológica en un nuevo terreno. En términos generales, las nuevas lecturas marxianas hacen una crítica de las concepciones naturalistas o sustancialistas del valor. La teoría del valor, entonces, no se ocupa de correlacionar un *contenido dado* (el trabajo abstracto) con su *forma de manifestación* (en la forma valor), sin antes formular la pregunta: ¿por qué este contenido asume esta forma? (Marx, 2010, p. 98). ¿Bajo qué condiciones, el trabajo humano se presenta objetivado como valor en las mercancías? Solo es posible responder esta pregunta si se consideran las *formas sociales* de la sociedad productora de mercancías, en las que *emerge* el valor. El valor es una objetividad espectral o elusiva, una realidad inmaterial y abstracta que se presenta siempre “en una configuración invertida [*verkeherter Gestalt*], como proporción de valores de uso” (Backhaus 1997, p. 44). La pregunta por la forma de constitución social de las categorías empleadas diferencia, entonces, la *Kritik der Politischen Ökonomie* de Marx de cualquier “teoría económica” [*Wirtschaftslehre*] naturalista o positivista, que pretenda encontrar el valor en la superficie de los fenómenos.

Desde la *Neue Marx-Lektüre* y la *Wertkritik* alemanas hasta la lectura categorial desarrollada por Moishe Postone, el marxismo abierto y la llamada “nueva dialéctica”, las nuevas lecturas marxianas han puesto de relieve el carácter



socialmente constituido de la forma valor y sus categorías concomitantes. El valor no es una propiedad intrínseca o “natural” de las mercancías. De igual manera, el trabajo humano no posee la propiedad general y ahistórica de “crear valor”. Por el contrario, el valor es un atributo *enteramente social* de la mercancía, y el *trabajo creador de valor* tiene una *forma social históricamente determinada que le es constitutiva*. Estas categorías sociales suponen que sujetos formalmente independientes producen para el intercambio en el mercado. Solo bajo el presupuesto de esas condiciones, ellas mismas históricas y contingentes, cobra sentido la densa trama categorial de la crítica marxiana de la economía política.

Por lo general, las nuevas lecturas de Marx han sido, también, agresivamente anti-engel-sianas. Ingo Elbe (2013) precisa tres puntos de ruptura entre la *Neue Marx-Lektüre* en particular y el pensamiento de Engels, que probablemente podrían generalizarse a las nuevas lecturas de Marx en general. Las rupturas conciernen a la ontología, la teoría del valor y la teoría del estado. Voy a mencionar las dos primeras para contextualizar la discusión. En términos de teoría del valor, las críticas a Engels son conocidas. Su interpretación del Capítulo I de *El capital* es “historicista” (Elbe, 2013, p. 5), en cuanto postula un paralelo entre el desarrollo lógico de las categorías de la forma valor y la evolución histórica de las sociedades. Contra este paralelismo, las nuevas lecturas de Marx han producido una importante masa de evidencias en torno al carácter *sincrónico* e *históricamente determinado* de las categorías de la crítica de la economía política. Los escritos maduros de Marx, entonces, no aportan una ciencia económica con pretensiones de validez transhistóricas, ni tampoco una filosofía especulativa de la historia de tipo evolutivo. Se trata, en cambio, de una teoría históricamente determinada sobre las formas de interdependencia social en el capitalismo. La mercancía, el valor y el trabajo son “categorías propias de un tipo determinado de interdependencia social” (Postone, 1993, p. 148). En este trabajo voy a suscribir sin mayores diferencias a este tipo de teoría *históricamente determinada* y por ende *antinaturalista* de la forma valor. Si la

forma social es determinante de la constitución de la objetividad del valor, entonces se impone un giro a la *especificidad histórica* en la crítica de la economía política de conjunto.

En segundo término, Elbe (2013) identifica una “tendencia ontológico determinista” (p. 3), que pone a la teoría marxiana en una continuidad epistemológica con las ciencias naturales. Engels sería un evolucionista y un materialista mecánico, “naturalista” y “cientificista”, que niega el carácter práctico-social de la teoría marxiana.

Engels, agrupando el cientificismo de su época, allana el camino para una concepción mecanicista y fatalista del materialismo histórico al cambiar el acento de una teoría de la praxis social a una doctrina del desarrollo contemplativa basada en la teoría del reflejo. (Elbe, 2013, p. 4)

Por lo general, la hostilidad a Engels de las nuevas lecturas se enmarca en su más general *hostilidad a la naturaleza y las ciencias naturales*, con el consecuente énfasis en el carácter *puramente social* de las categorías de la crítica de la economía política. En este punto, las nuevas lecturas continúan la corriente principal del marxismo occidental, que tendió a ser antipositivista y culturalista, divorciando la teoría marxiana de las ciencias naturales y la naturaleza “objetiva”. Esta forma de leer a Marx, parece, explica las formas de conocimiento y subjetividad en términos histórico-sociales, pero no consideran a la naturaleza como sustrato del que emerge la propia sociedad. El ser natural es entonces reducido a *correlato u objeto* de las formas de la praxis histórica. Al anti-naturalismo de la forma valor se suma un anti-naturalismo *ontológico*: no se trata de explicar las formas de lo social o lo humano en términos de la naturaleza, sino al revés, de explicar a la naturaleza en relación con la práctica humana.

En este punto, las nuevas lecturas de Marx entran en colisión con otra corriente de renovación teórica que, en las antípodas, ha reivindicado el naturalismo de Engels: el eco-marxismo, en especial en la corriente de la ruptura metabólica [*metabolic rift*], inaugurada por John Bellamy Foster. En su monumental *The Return of Nature*,

Bellamy Foster traza una genealogía del naturalismo, especialmente anglosajón, de inspiración marxiana. Recupera entonces a Engels como un materialista *antimecanicista* y *antirreduccionista*, que prefigura el concepto de emergencia, de importancia en las ciencias biológicas, e intenta explicar la actividad humana en el contexto de la naturaleza.

El reconocimiento de procesos complejos y el surgimiento de nuevas formas –la irreversibilidad de desarrollos contingentes y la introducción de nuevas propiedades, que a menudo representan saltos cualitativos– fue crucial para tal comprensión histórica de lo que Marx más tarde llamaría “el metabolismo universal de la naturaleza”, y lo que el mismo Engels denominaría “un metabolismo” que “ocurre en todas partes”, relacionado de diferentes maneras con los cuerpos orgánicos e inorgánicos. (Bellamy Foster, 2020, p. 240)

En esta concepción, la materia se organiza en *umbrales de complejidad* crecientes, capaces de traer a existencia novedades ontológicas reales dentro de la continuidad sustancial del mundo natural. Entre esos niveles integrados aparecen la vida biológica, la conciencia, el lenguaje y la sociabilidad humana compleja, etc. Esta vindicación del naturalismo Engels empalma con una previa crítica eco-marxista del “marxismo occidental”, que podría extenderse a las nuevas lecturas de Marx:

El marxismo occidental, como tradición diferenciada que surgió en los años veinte, se caracterizó por una guerra implacable contra el positivismo en las ciencias sociales, lo que desgraciadamente conllevó un elevado coste, debido a la tendencia a crear una fisura entre la naturaleza y la sociedad. (Bellamy Foster, 2000, p. 244)

Bellamy Foster reinterpreta el legado de Marx en continuidad con una tradición materialista que se remonta a Epicuro y Lucrecio, los materialistas franceses del siglo XVIII, Darwin y el naturalismo anglosajón. El debate sobre la herencia de Engels en el marxismo, podemos

decir, es sintomático de una discusión profunda sobre la relación sociedad/naturaleza. En un caso, encontramos un materialismo *práctico* que piensa la naturaleza como correlato de las formas de existencia sociales. En el otro, un materialismo *naturalista* que piensa las formas de lo social como momentos del ser natural. Se afirma que hay una relación *asimétrica* entre sociedad y naturaleza. Por un lado, la naturaleza es *exterior* a lo social, en cuanto lo preexiste, es gobernado por procesos propios y no es reductible a las formas de mediación de la práctica humana. Por el otro, lo social es un nivel de emergencia dentro de la naturaleza, de la que forma parte y de la que depende unilateralmente. En este trabajo haré propio, también, el naturalismo ontológico de Bellamy Foster, en cuanto permite situar los procesos sociales en el interior de la naturaleza, en un marco menos dualista y antropocéntrico.

Tenemos, pues, una tensión aparente entre *antinaturalismo* en la *teoría del valor* y *naturalismo* en la *ontología de lo social*. De una parte, una serie de relecturas antisustancialistas de la forma valor han puesto de relieve las dimensiones *históricamente determinadas* y *socialmente constituidas* de la crítica de la economía política. De otra parte, una relectura ecológica del marxismo enfatiza la dependencia ontológica unilateral de la sociedad ante el resto de la naturaleza, así como la independencia ontológica de los procesos naturales más básicos (biológicos, físicos) frente a las formas sociales. A continuación, voy a intentar apropiarme de la teoría antinaturalista de la forma valor en el contexto de un materialismo naturalista. La teoría de la forma valor, sostendré, puede desarrollarse analíticamente en el marco del naturalismo filosófico que afirme la dependencia ontológica fundamental y asimétrica de la sociedad con respecto a la naturaleza. Esto llevará a separar la crítica de Elbe a la teoría del valor engelsiana de su crítica a la ontología engelsiana. Sostendré que es posible mantener la primera y deshacerse de la segunda.

En las secciones que siguen voy a remitirme especialmente al libro *The New Dialectic and Marx's Capital* de Christopher Arthur (2004), un pensador ligado a la llamada “nueva dialéctica” o “dialéctica sistemática”, una corriente dentro de las nuevas lecturas de Marx. La dialéctica

de Arthur permite trazar, sostendré, dos grandes articulaciones teóricas entre la teoría de la forma valor y el eco-marxismo. Primero, Arthur aborda cómo el capital *subsume* a la naturaleza y el trabajo vivo, pero no los crea. Luego, su movimiento fetichizado como sujeto automático es parcial y trunco, porque debe siempre relacionarse con una exterioridad ontológica. Segundo, esta teoría sienta las bases para comprender el “antimaterialismo” de forma valor, o cómo la constitución *social* del valor como abstracción objetiva suspende la dimensión de valor de uso de las mercancías. Desarrollaré estos dos puntos poniendo en relación el pensamiento de Arthur, respectivamente, con los desarrollos eco-marxistas de Andreas Malm (centrados en la autonomía de la naturaleza) y Paul Burkett (centrados en la forma valor). Finalmente, en la conclusión, voy a retomar las presuposiciones ontológicas de la discusión planteada.

Especificidad histórica y límites de la dialéctica

Christopher Arthur pertenece a la corriente de la llamada “nueva dialéctica” o “dialéctica sistemática”, enmarcada ampliamente en las nuevas lecturas de Marx. Podemos decir que la nueva dialéctica, al igual que la lectura categorial de Postone o la teoría social de Adorno, realiza una apropiación de Hegel que es *crítica* por oposición a *afirmativa*. Los nuevos dialécticos consideran que la filosofía de Hegel encierra las claves del estudio históricamente determinado del capital. No tratan de reconstruir una teoría dialéctico-materialista de la *historia universal*, porque no asumen que exista un sujeto global y unitario que pueda constituirse en principio estructurante de toda la historia humana. En cambio, circunscriben la aparición de un sujeto global del movimiento histórico a la dinámica históricamente determinada del capital. Hegel se convierte, entonces, en el gran teórico de la dominación social capitalista, a la que absolutiza ideológicamente, pero cuyas claves *lógicas*, interpretadas en términos sincrónicos, explicita hasta cierto punto. “[Hegel] eterniza el movimiento

del capital, transformándolo, desde un sistema históricamente determinado, en el reino intemporal de la lógica” (Arthur, 2004, p. 7). Con y contra Hegel, es preciso construir una “dialéctica acotada” a la situación histórica del capitalismo.

El capital, al igual que el espíritu hegeliano, tiene una dinámica auto-moviente o auto-mediadora. “Hegel [muestra] cómo una idealidad podría construirse a sí misma, momento a momento, en un todo auto-actualizante. Bajo el movimiento del capital, un sujeto automático constituido históricamente mediatiza la vida social en virtud de razones materiales ligadas a la especificidad histórica del moderno modo de producción. La continuidad conceptual entre la idea dialéctica y el capital tiene, al mismo tiempo, dimensiones normativas. La dialéctica sistemática, circunscripta a la temporalidad históricamente situada del capital, remite a la *crítica de la dominación social*:

Para un verdadero hegeliano, si se pudiera mostrar que el capital encarna la lógica del concepto, el capital sería una cosa espléndida. Pero para mí el hecho de que el capital es homólogo con la Idea es la razón para criticarlo como una realidad invertida donde abstracciones auto-movientes tienen preponderancia sobre los seres humanos. (Arthur, 2004, p. 8)

Arthur está en las antípodas de cierto hegel-marxismo tradicional que asocia la auto-mediación del sujeto con la realización de la libertad. Las categorías dialécticas y su auto-movimiento lógico poco tienen que ver con la realización de la libertad. Por el contrario, explicitan la dinámica ciega y automática del capital, que reduce a las personas a meras portadoras del intercambio de mercancías, sometiéndolas a su ciclo automático.

El pasaje a la especificidad histórica, o a la dialéctica sistemática del capital, tiene además implicancias *lógicas*¹. El capital, valor en movimiento o valor que se valoriza, es un sujeto de la totalidad social *necesariamente* trunco y por lo tanto no-total. La idea hegeliana *se da a sí misma realidad* en un juego de mediaciones autoproducidas. El capital, en cambio, solo tiene la *lógica abstracta* de un sujeto automediador,

pero emerge en condiciones naturales e históricas *dadas*, no *puestas* de manera autónoma por él mismo. Hay, por lo tanto, una *materialidad preexistente e irreductible* al capital, de la que éste surge y que debe subsumir, pero que no pone dialécticamente a partir de sus propias categorías constitutivas. La lógica auto-moviente del capital encuentra un *doble límite* en las leyes naturales y la subjetividad de los trabajadores. “El capital determina la organización de la producción, pero el carácter del trabajo, los recursos naturales y la maquinaria limitan su empeño” (Arthur, 2004, p. 52). Después de todo, la producción material supone siempre algo más que la lógica formal-abstracta de la valorización del valor, porque incluye estructuras tanto sociales como naturales, ligadas a los materiales empleados y la subjetividad proletaria, que no son *creados* por el capital, tienen ontologías preexistentes, y solo pueden ser subsumidos por él. La subsunción jamás es completa, en la medida en que los elementos en juego en el proceso material de producción tienen una realidad propia. *Subordinar es diferente de crear* (Arthur, 2004, p. 74). Ni la naturaleza ni la subjetividad proletaria (Arthur, 2004, pp. 51-52) son entonces solamente momentos del capital.

El capital, en suma, se diferencia de la idea absoluta o el espíritu hegeliano porque no produce su propia materia, sino que únicamente la subordina². Ambos comparten el movimiento de auto-posición, pero el capital tiene una dialéctica “quebrada” por la confrontación con dominios ajenos, independientes de su lógica recursiva, a los que debe empero subordinar. “La forma valor (...) se da a sí misma realidad hundiéndose en la producción (...) Pero, mientras la Idea Absoluta de Hegel origina la realidad informada por sus categorías, el capital se enfrenta a la producción y el consumo como dominios extraños que debe subordinar” (Arthur, 2004, p. 167). El capital no alcanza a completarse como sistema en la realidad. De lo contrario, se erigiría como una totalidad auto-contenida y triunfalmente realizada. En cambio, su dialéctica auto-ponente se *quiebra* en la confrontación con dominios de materialidad extraña que no puede producir especulativamente, sino que debe subsumir de manera activa y exterior.

Malm: subsunción real y exterioridad ontológica

Sorprendentemente, la tesis de la autonomía o exterioridad ontológicas del trabajo humano y la naturaleza frente al capital es defendida de forma independiente por el eco-marxista Andreas Malm (2017) en su libro teórico *The Progress of this Storm*. Malm dibuja un paralelismo entre la autonomía del trabajo proletario y la autonomía de la naturaleza frente al capital, siguiendo la lectura de los *Grundrisse* propuesta por Antonio Negri (1991). Para Negri, la subjetividad obrera no es sin más creada o puesta por el capital. No es fabricada como una mercancía. Por el contrario, el trabajo proletario posee una objetividad y subjetividad propias, indistinguibles de las vidas, cuerpos y formas de existencia de la clase desposeída. De igual forma, la naturaleza no es reductible a un atributo, correlato o momento de la acumulación.

El trabajo y la naturaleza poseen una autonomía indeleble frente al capital. Ambos son ontológicamente anteriores a él, antecedent a su aparición en la tierra, tienen una historia tan larga como la historia humana en el primer caso y la historia geológica en el segundo, operando de acuerdo con sus propias leyes. (Malm, 2017, p. 135)

La autonomía ontológica de la clase trabajadora implica que ésta se enfrenta al capital, cada vez, como una potencia exterior a subsumir. Malm traza un paralelismo con la autonomía de la naturaleza. “En más de un sentido, como corolario de la definición realista, *la naturaleza tiene una autonomía análoga* [a la del trabajo]” (Malm 2017, p. 135, cursivas originales). “Realismo” significa aquí, sencillamente, el reconocimiento de la independencia *ontológica* de los objetos de las ciencias naturales con respecto al proceso *epistémico* de su descubrimiento, y por ende de los mecanismos de la naturaleza con respecto a la sociedad. “Si los científicos nunca hubieran descubierto el calentamiento global, de todos modos estaría ocurriendo” (Malm, 2017, p. 91). La naturaleza preexiste a los seres humanos, se rige a sí misma con prescindencia de que la

conozcamos o alteremos y posee sus propias leyes, mecanismos y formas de existencia. Es ontológicamente autónoma porque se autorregula con prescindencia de nuestro conocimiento de o intervención sobre las formas en que existe. Dado que el capital es un producto de la actividad humana, la naturaleza es también autónoma frente al capital.

El trabajo y la naturaleza son ontológicamente autónomos frente al proceso de acumulación, sin ser idénticos entre sí, sencillamente, porque la naturaleza también es autónoma frente al trabajo humano, no es creada por él y podría subsistir sin él, pero no a la inversa. Naturaleza y trabajo portan dinámicas propias, con potencias y limitaciones intrínsecas que no pueden deducirse de la dinámica de la acumulación o la lógica del capital, o de ninguna otra lógica puramente social.

La historia técnica del capitalismo refleja una serie de esfuerzos del valor en movimiento por “liberarse” de la autonomía de ambos o *subsumirlos*. Subsumir es siempre *imponer una regla sobre una separación* (Malm, 2017, p. 139), someter a aquello que en su factura propia tiene una realidad-otra. El capital no produce al trabajo (a la subjetividad humana en sentido amplio), como no produce a la naturaleza. Solo puede, entonces, subordinarlos. Pero, paradójicamente, “las únicas armas que el capital puede usar para reducir al trabajo y la naturaleza son, por supuesto, el trabajo y la naturaleza” (Malm 2017, p. 138). De ahí que la empresa de subsunción de la vida humana y no humana al capital sea, por definición, infinita, incompleta, precaria y sometida a crisis.

La exterioridad y recalcitrancia de la naturaleza y el trabajo ante el capital explican las crisis. Crisis de disciplina social, en el caso del trabajo, las “rupturas metabólicas” o crisis ecológicas, en el caso de la naturaleza (Malm 2017, p. 140). Las crisis son momentos explosivos en los que la subsunción real bajo el capital se desarticula, y los estratos ontológicos subsumidos de la autonomía proletaria o la recalcitrancia de la naturaleza salen a la superficie. Claro que esto no implica dar la bienvenida a la crisis ecológica como una “rebelión de la naturaleza”. Al suprimir sus propias bases de reproducción ambiental,

el capital podría dañar seriamente las condiciones de reproducción de la vida humana como la conocemos. Pero la valoración política no obtura la comprensión ontológica del fenómeno. Las crisis sociales y ecológicas son ambas *crisis de subsunción*. “El autonomismo ecológico, si tal cosa pudiera existir, sería principalmente una teoría de la crisis aguda. Pero es precisamente el estatuto ontológico de la autonomía de la naturaleza, como la del trabajo, el que hace posible tales crisis” (Malm 2017, p. 142).

De momento, mostré que hay una continuidad entre las tesis de Arthur y las de Malm sobre la *exterioridad* ontológica de la naturaleza y el trabajo frente al capital. Para completar una relectura *naturalista ontológica* de la teoría de la forma valor, este movimiento es indispensable pero insuficiente. Es preciso responder una pregunta ulterior: ¿qué clase de objetos son el valor y el capital como abstracciones sociales? Para responder a esta segunda pregunta voy a poner en diálogo los planteos de Arthur con los del economista Paul Burkett.

Objetividad espectral y antimaterialismo del capital

¿Cuáles son las determinaciones ontológicas del valor y el capital? Reconstruiré dos movimientos conceptuales, sin pretensiones de ser exhaustivo con respecto a la objetividad del capital como valor en movimiento. Primero, es preciso dar cuenta de la constitución social del valor como objetividad espectral. Segundo, reconstruir la lógica del capital como el automovimiento del valor, donde esa objetividad espectral adquiere devenir y se apropia de la producción material, subsumiéndola exteriormente.

El valor es una propiedad *emergente y relacional* de las mercancías, que las reviste en el peculiar contexto de la producción para el intercambio en el mercado. Se manifiesta como una propiedad *sustantiva* de las mercancías, que aparece como inherente a su existencia física. Pero no hay nada, en la complejidad física de las mercancías como valores de uso, que constituya el valor. Las dimensiones del valor son

“inconmensurables con el uso” (Arthur, 2004, p. 156). El valor de uso, en el intercambio mercantil, está *suspendido, ausentado* o *distanciado* (Arthur, 2004, p. 156). La mercancía aparece, entonces, en su complexión física como pura “portadora de valor”. La *forma de aparición* del valor como propiedad sustantivada de las mercancías se funda en la suspensión o negación de su dimensión de valor de uso, con sus aspectos materiales y naturales constitutivos. La *abstracción de lo cualitativo* en la constitución del valor entonces *se impone* a las mercancías y el trabajo que las produce como una determinación *externa*, surgida del proceso de intercambio (mejor: de la producción para el intercambio). Por este motivo es imposible derivar la mercancía y el valor del trabajo humano como tal. El trabajo humano en general no tiene ninguna propiedad inherente de crear de valor. Antes bien, el trabajo es creador de valor cuando es *informado por la producción de mercancías*.

Como bien dijo Marx en sus *Grundrisse*, es imposible partir del trabajo y mostrar que la mercancía es una forma que éste adopta. Como esta forma es una *imposición* ajena al trabajo, hay que partir de la circulación en su forma desarrollada, dice. Es *a través* del intercambio que la abstracción se imparte al trabajo, haciéndolo trabajo humano abstracto, porque es la forma del intercambio que establece la síntesis social necesaria. (Arthur, 2004, p. 157, cursivas originales)

La objetividad del valor se constituye en cuanto las personas producen en forma independiente para el intercambio (Iñigo Carrera, 2013: 11). Es una realidad socialmente constituida porque emerge de las formas relacionales de lo social. Esta objetividad espectral necesita aparecer, en última instancia, objetivada en la forma de dinero.

Si tratamos al valor como la esencia espiritual de la economía capitalista, su rango de encarnaciones se centra en un solo origen, el dinero, la Eucaristía transubstanciada del valor, “el espectro”, en su armadura vacía, a la vez metal mudo y poseedor del poder mágico para hacer que los extremos se abracen.

El espectro se hace metal y nos asedia. El espectro interpela a todas las mercancías como sus avatares. (Arthur, 2004, p. 167)

Que la forma de valor se constituye relacionamente no significa que se la pueda estudiar de manera concreta, en su operatoria efectiva en la realidad, haciendo abstracción de la materialidad del valor de uso. Y con eso vamos al segundo movimiento conceptual: el valor, cuando deviene capital, necesita *apropiarse* de la producción material, de la que hace abstracción en su constitución. La abstracción surgida del intercambio cala en la producción material y da forma, con violencia exterior, al trabajo y la naturaleza. El valor crea entonces una dialéctica “infernal” o invertida, en la cual una *propiedad formal surgida del intercambio*, un vacío socialmente producido, se *adueña* de la producción material y tiene efectos sobre ella, subsumiéndola bajo su dinámica de abstracción voraz y semoviente. Hay un “vacío en el corazón del capitalismo”, que se expresa en toda una serie de inversiones ontológicas por las que una abstracción social cobra realidad objetiva, y a la postre subsume a las cosas materiales. La teoría del valor elucida el *antimaterialismo* del capital como “vampiro ontológico”. Una abstracción real, surgida del proceso de intercambio, se apropia de la producción material, la subordina y hace a los objetos materiales comportarse como seres *poseídos por algo abstracto*. “El capitalismo está marcado por la sujeción del proceso de producción y circulación a la objetividad fantasmal del valor” (Arthur, 2004, p. 153).

El capital se rige bajo la lógica de una abstracción real que se da auto-movimiento. Como sujeto no posee, sin embargo, sustancia propia, ya que se trata solo de una *propiedad espectral* surgida del intercambio. El valor está en primer lugar enraizado en la vida material, porque emerge de las relaciones materiales entre individuos que producen para el intercambio. Pero, por su forma de existencia abstracta, *suspende* esa realidad material en la que hunde sus raíces ontológicas (primer movimiento, abstracción real del valor). A la vez, el capital como valor en movimiento solo puede realizarse *apropiándose* de sustancias materiales, del trabajo y la naturaleza,

de los que se abstraigo y que le son externos (segundo movimiento, posesión espectral de la materia por la abstracción real).

Con este desarrollo podemos volver a las consideraciones del apartado anterior. La *contradicción entre valor de uso y valor* (también, entre *riqueza material* y valor), entre el metabolismo sacionatural propio de toda sociedad y la forma valor semoviente superimpuesta, produce choques o interferencias entre mecanismos generativos *realmente diferentes*, que operan relacionados en la sociedad capitalista³. El valor es una propiedad relacional surgida de la dinámica social en la sociedad productora de mercancías. Esta propiedad relacional conduce a la suspensión de las consideraciones material-cualitativas del valor de uso y la mediatización de la naturaleza y los cuerpos por una medida homogénea, uniforme, abstracta y que se mueve a sí misma, la acumulación. Ahora es posible pasar a la segunda articulación eco-marxista del pensamiento de Arthur.

La forma valor y la abstracción de la naturaleza

Paul Burkett, un eco-marxista de la corriente de la ruptura metabólica, ha desarrollado las implicancias ecológicas de la teoría de la forma valor en un sentido afín al del pensamiento de Arthur. “La forma valor se abstrae cuantitativa y cualitativamente del hecho de que la riqueza implica un metabolismo... gente-naturaleza”, por lo que “la habitual queja de que la teoría del valor de Marx excluye o degrada el rol productivo de la naturaleza, debería redirigirse al capitalismo como tal” (Burkett, 1996, p. 333). En el proceso de intercambio capitalista, las mercancías son reducidas a portadoras de valor, en un proceso que objetivamente desconoce las variadas, situadas y materialmente condicionadas formas de la riqueza material. El valor de las mercancías remite a su *validación social de cara al intercambio mercantil*, no a su valor intrínseco (Burkett, 1996, p. 337). Bajo la forma de validación social propia del intercambio de mercancías, los entramados específicos, situados y cualitativamente

diversos en los que se articulan naturaleza y necesidades sociales en la producción de riqueza material quedan en segundo plano. La subsunción de la naturaleza y el trabajo bajo la forma valor, por lo tanto, no carece de consecuencias materiales. Por el contrario:

La contradicción entre el valor de cambio y el valor de uso intrínseca a la mercancía es también una contradicción entre la forma específicamente capitalista de la riqueza y su base y sustancia natural. La naturaleza contribuye a la producción de valores de uso; sin embargo, el capitalismo representa la riqueza mediante una abstracción socio-formal puramente cuantitativa: el tiempo de trabajo. (Burkett, 1999, p. 82)

La contradicción entre valor de uso y valor conduce entonces a la *oposición entre naturaleza y valor*. Burkett, con Rachel Carson, deriva de esa contradicción el “enfoque de escopeta” [*shotgun approach*] con que la modernidad capitalista se enfrenta a la naturaleza. Esta sociedad se funda en “la apropiación de condiciones naturales particulares como medios de producción y deshecho, con poca preocupación por su variedad e interconexión” (Burkett, 1999, p. 84). El capital somete a la naturaleza, con sus formas de existencia contextuales, variadas e interdependientes, a la dinámica de la valorización, abstracta y limitada.

John Bellamy Foster y Brett Clark (2020) lo expresan suscitadamente: Marx es “el mayor crítico de la forma valor capitalista” (p. 183, cursivas originales). Este planteo lleva a diferenciar la “forma natural” de producción, presente en toda sociedad y orientada a crear valores de uso, de la “forma valor”, definida estrechamente por el gasto de fuerza de trabajo y específica de la sociedad capitalista⁴. Las crisis ecológicas se derivan de la subsunción vampírica de la primera forma bajo la segunda. Al adueñarse de la producción material, el valor como espectro semoviente tiende a poner en crisis las formas, biológicamente situadas, de reproducción de la vida humana y extrahumana. La teoría del valor, comprendida como una crítica de las formas fetichistas que asume la producción de mercancías,

es también una teoría crítica de la tendencia del capital a desconocer las formas situadas e interconectadas de reproducción de la sociedad en la naturaleza.

Sociedad y naturaleza

Arriba intenté poner en diálogo la corriente eco-marxista de la ruptura metabólica con la teoría de la forma valor como aparece en la dialéctica sistemática de Arthur. Ahora voy a tratar de explicitar las presuposiciones *ontológicas* de esta puesta en diálogo, a sabiendas de que su reposición y justificación completas exigiría un trabajo independiente. La forma valor, por estar constituida por dinámicas sociales autonomizadas, es “antimaterialista”. La dimensión de valor de uso de las mercancías queda suspendida o ausentada en cuanto éstas aparecen como portadoras de valor. El capital como valor que se valoriza subsume al trabajo y la naturaleza, imponiéndoles el movimiento de la acumulación en desmedro de sus ontologías autónomas. Esto explica el carácter trunco, siempre contradictorio e incompleto de la dialéctica del capital, que no totaliza sus momentos y permanece abierta, negativa. Esa dialéctica trunca explica, también, las crisis de subsunción del trabajo y la naturaleza que enfrenta el capital. Estas crisis se dan por la relación exterior o antagonica entre la forma-valor (y el capital como valor en movimiento), de un lado, y las articulaciones situadas de trabajo y naturaleza que el capital subsume, del otro.

Lo anterior conduce a la pregunta: ¿cómo es posible hablar de una propiedad *puramente social* de las mercancías (el valor) en el contexto de una posición materialista naturalista, que afirma la continuidad básica de lo social y lo natural? ¿Cómo es posible sostener que no hay un ápice de materia en la sustancia del valor, y a la vez que todo lo que existe concierne fundamentalmente a la naturaleza material, sus propiedades y sus relaciones? ¿Cómo es que la naturaleza es externa al capital, pero el capital *no* es, de modo simétrico, externo a la naturaleza?

Más arriba sostuve que, en el debate implícito sobre la recepción contemporánea de Engels, se encierra una discusión profunda sobre la

relación sociedad-naturaleza en la tradición marxiana. En un caso (Elbe, *Neue Marx-Lektüre*), tenemos un materialismo *social*, que remite a una teoría situada en la *primacía de la práctica*. En el rechazo de la “ontología” engelsiana por parte de Elbe (2013) y la *Neue Marx-Lektüre* está implícita la idea de que todas las categorías que aparecen en la crítica de la economía política, *incluida la categoría de naturaleza*, deben remitirse a la “práctica humana” o a las formas de existencia sociales como su fundamento o principio (p. 4). En el otro caso (los eco-marxistas), se toma una dirección inversa, que acerca el marxismo al legado de Darwin y el naturalismo científico. Aquí el materialismo remite a la *primacía ontológica de la naturaleza* sobre las formas de existencia humanas. Luego, no se parte de la *praxis* sino del *ser natural*, del que la práctica humana es una forma o aspecto peculiar. Como adelanté en la Introducción, voy a sostener que es posible asumir un punto de partida ontológico *naturalista*, y recuperar en ese marco la teoría antinaturalista del valor desarrollada por las nuevas lecturas de Marx. Esto lleva a separar la crítica de Elbe a la *ontología* engelsiana, de su crítica a la *teoría del valor* de Engels. Efectivamente, no hay una correlación histórica entre los momentos lógicos del despliegue de la forma valor y la evolución de las sociedades. Con todo, es posible situar la *emergencia del valor* en una concepción ontológica *naturalista* de la sociedad. Para justificar esta operación es necesario afirmar que la sociedad es realmente emergente en el seno de la naturaleza.

Siguiendo a Roy Bhaskar, un filósofo influente sobre el propio Arthur (2004, p. 156), Bellamy Foster (2000) defiende un materialismo *naturalista*, “que afirma la dependencia unilateral del ser social con respecto al ser biológico (y más generalmente físico) y la emergencia del primero a partir del segundo (Bhaskar citado en la p. 2). Esto significa que *la sociedad humana emerge como una forma específica de la organización de la naturaleza*. Este materialismo filosófico, de estructura asimétrica, es casi una “inversión del marxismo occidental”, y también del materialismo práctico-histórico defendido por Elbe y la *Neue Marx-Lektüre*. Después de todo, en el origen de la tradición marxista

occidental, Lukács (1985) declaró que “la naturaleza es una categoría social” (p. 156). Bellamy Foster, en cambio, sostiene, por así decirlo, que *la sociedad es una categoría de la naturaleza*. Esto significa que los procesos sociales componen un *estrato de emergencia* específico en la unidad ontológica del ser natural. La categoría de emergencia permite explicar que, en cierto sentido, la naturaleza permanece exterior a lo social, y en cierto sentido, lo social es interior a la naturaleza, o que la relación entre ambos es de asimetría y exceso.

El eco-marxismo, en esta versión, se identifica con un *naturalismo* emergentista o no reduccionista. El materialismo no reduccionista afirma a la vez que *la naturaleza es todo lo que existe*, y que se organiza en estratos de emergencia agregativos, de los que surgen *propiedades y poderes nuevos* producto de la interrelación dinámica de elementos. Luego, hay *niveles integrados* o estratos de emergencia nuevos dentro de la continuidad del ser natural. El monismo sustancial se suplementa entonces con un *pluralismo estratificado* de las estructuras o mecanismos generativos, en el que los niveles químicos, biológicos, psíquicos y sociales surgen por *agregaciones de complejidad creciente*. Cada nivel alberga estructuras generativas nuevas que producen fenómenos. En cada estrato de agregación, la materia adquiere propiedades nuevas que surgen de la relacionalidad y la complejidad. Entonces, los sistemas sociales pueden situarse en la continuidad de la naturaleza, sin negar su especificidad:

Los sistemas histórico-sociales no podían ser vistos solo como formas diferentes de los sistemas histórico-naturales, ya que implicaban el surgimiento de modos y relaciones de producción, clase, estado, etc., que mediaban entre los seres humanos y la naturaleza y generaban nuevos niveles integradores y leyes. (Bellamy Foster, refiriéndose a Engels, 2020, p. 286)

En esta tradición, la noción de *emergencia* permite situar las continuidades y discontinuidades entre estratos de la realidad, lo que ilumina a la vez la *unidad de la naturaleza* (incluidos

los humanos) y la *aparición de lo novedoso* dentro de esa unidad. Como dice la enciclopedia Stanford:

Considere, por ejemplo, un tornado. En cualquier momento, la existencia de un tornado depende del polvo y los escombros y, en última instancia, de las microentidades que lo componen; y sus propiedades y comportamientos dependen igualmente, de una forma u otra, de las propiedades y comportamientos interactivos de sus componentes fundamentales. Sin embargo, la identidad del tornado no depende de ninguna microentidad o configuración específica que lo componga, y sus características y comportamientos parecen diferir de los de sus constituyentes más básicos, como se refleja en el hecho de que uno puede tener una comprensión bastante buena de cómo funcionan los tornados siendo completamente ignorante de la física de partículas. El punto se generaliza a entidades más complejas y de vida más prolongada, que incluyen plantas y animales, economías y ecologías, y una mirada de otros individuos y sistemas estudiados en las ciencias especiales: tales entidades parecen depender en varios aspectos importantes de sus componentes, mientras que sin embargo exhiben propiedades y comportamientos autónomos, como se refleja en las leyes científicas especiales que los gobiernan. ...

La noción general de emergencia pretende unir estas características gemelas de dependencia y autonomía. Media entre formas extremas de dualismo, que rechazan la microdependencia de algunas entidades, y el reduccionismo, que rechaza la macroautonomía. (O'Connor, 2021, p. 2)

La estratificación ontológica explica el surgimiento diacrónico de algunos mecanismos a partir de otros, así como sus relaciones sincrónicas de emergencia (novedad real) y enraizamiento (dependencia unilateral de los mecanismos emergentes sobre los más básicos). Por ejemplo, la materia en general precede a la existencia de organismos vivos. Los organismos, por su parte, solo pueden existir en el mundo material,

al que pertenecen enteramente. Hay entonces una dependencia ontológica unilateral de la vida biológica con respecto a la materia en general. Luego, la física es una ciencia más básica que la biología, y tiene en algún sentido primacía explicativa sobre ella. Sin embargo, esto no niega la necesidad de ciencias específicas de los estratos superiores. Por el contrario, la razón sustantiva de la estratificación de las ciencias está en la existencia de una estratificación *real* de los mecanismos objetivos correlativos.

Razonando por analogía, podríamos decir que la sociedad es realmente emergente con respecto a la vida biológica. Los procesos sociales se enmarcan en los biológicos, de los que dependen unilateralmente. Sin embargo, la sociedad tiene algunas peculiaridades ontológicas que justifican su estudio por teorías independientes. Esto significa, también, que se puede decir que hay propiedades específicamente sociales de las cosas, sin negar su continuidad con el ser natural. Andreas Malm (2018), a quien recuperaré más arriba, propone reinterpretar el marxismo como un *materialismo emergentista* o un *monismo de la sustancia con dualismo de las propiedades* (p. 41). La sociedad pertenece a la naturaleza, que es la *única sustancia* de esta ontología. El ser social se compone fundamentalmente de organismos y sus ambientes. Pero tiene *peculiaridades formales* y propiedades emergentes que son específicas. La *forma de organización* de esos organismos crea propiedades nuevas, que surgen de la relacionalidad y no de las propiedades físicas básicas de los cuerpos.

Resulta que somos exactamente de la misma sustancia que la naturaleza, habitamos el mismo planeta y nos tocamos constantemente por todas partes. En términos de la filosofía de la mente, se trata de un compromiso con el *monismo de la sustancia* (...) Luego está la opinión de que la sociedad se compone de la misma sustancia que la naturaleza, pero tiene algunas propiedades muy distintivas, lo que en la filosofía de la mente se conoce como monismo de la sustancia con *dualismo de las propiedades*. (Malm, 2018, p. 42, cursivas originales)

El valor como propiedad emergente

Con este desarrollo mínimo es posible explicar mejor la importancia de la dialéctica sistemática de Arthur. Al afirmar que el valor abstracto emerge de las formas de interacción sociales, Arthur permite construir una articulación conceptual entre el materialismo *naturalista* y la teoría de la forma valor. La forma valor puede entonces *situarse* en la continuidad integrada del materialismo estratificado o antirreduccionista. En efecto, las sociedades tienen *propiedades emergentes* que surgen de la interacción humana mediada simbólicamente. Existen, en otras palabras, estructuras *sociales* específicas, que no componen un reino ontológico separado de la naturaleza sino un estrato de emergencia dentro de ella. Entre esas estructuras sociales emergentes está la *forma natural de producción*, el metabolismo socio-natural o la creación de riqueza material, condición de existencia de cualquier sociedad histórica. Cualquier sociedad, después de todo, debe producir valores de uso o modificar a la naturaleza, de la que forma parte, para sostener las vidas de las personas. En cierto sentido, la forma natural de producción es más básica que la forma valor, porque la preexiste, puede sucederla, y la condiciona unilateralmente.

La forma valor implica un nivel de agregación ulterior con respecto a la forma natural de producción. Surge de una peculiar organización de la forma natural, a saber: de la producción de mercancías para el intercambio en el mercado. Se trata de una propiedad social emergente, que depende de la manera como se relacionan las personas cuando su producción material se organiza con miras al intercambio de mercancías. Con esto nos acercamos poderosamente a la “teoría monetaria del valor” defendida por la Neue Marx-Lektüre, pero en un marco ontológico naturalista. En efecto, no hay un ápice de materia en la constitución social del valor. Esto se debe a que el valor no es una propiedad sustancial de la mercancía. Se trata de una propiedad que las mercancías adquieren en virtud del contexto social. La vida social está llena de propiedades relacionales investidas sobre cosas y personas. Estas propiedades solo existen porque

nos comportamos frente a los objetos que las portan de ciertas maneras. Todos los roles sociales (como ser profesor, rey o director de orquesta) tienen este carácter. La peculiaridad del valor es que, tratándose de una propiedad social de las cosas, se manifiesta en la práctica del intercambio de mercancías como si fuera natural. El valor que se expresa en las mercancías es “una relación social de validez que existe solo en el cambio” (Heinrich, 2008, p. 69), pero que aparece sustantivada como una propiedad inherente a la existencia física de la mercancía. Luego, las mercancías tienen valor en virtud de su inserción en una forma de las relaciones sociales, aunque, fetichismo de la mercancía mediante, el valor aparece de modo invertido como una propiedad sustancial, natural e intrínseca de su existencia material.

Una vez constituidas, las propiedades emergentes de las relaciones sociales tienen eficacia real y efectos materiales en el mundo físico. Así, una persona es rey o profesor solo porque ocupa un lugar en un entramado social relacional, pero eso tiene grandes consecuencias materiales para su vida y las de otros. De igual manera, el valor es una relación social de validez entre personas, asumida de manera fetichista como una propiedad intrínseca de la mercancía. A la vez, la relación de valor, en el proceso de acumulación, tiene poder causal descendente sobre la producción material, a la que subsume pero no crea, y de la que sigue dependiendo ontológicamente. Con el pasaje al concepto de capital, la forma valor se apropia de la producción. Una propiedad emergente surgida de las relaciones sociales (el valor) se impone causalmente sobre su estrato base (la forma natural), a la que entonces modifica y afecta.

Luego, es posible situar la teoría antinaturalista del valor en términos de un naturalismo ontológico, desagregando las dos críticas de Elbe a Engels. El valor emerge de la peculiar organización de las relaciones sociales en la sociedad capitalista, y tiene efectos causales descendentes sobre su sustrato base, del que es unilateralmente dependiente. Nada hay en la forma natural de producción, en el metabolismo siconatural, que exija la emergencia del valor. Su surgimiento es un producto histórico contingente. Pero, una vez

constituida, la forma valor es una estructura real, pletórica de efectos. Esta estructura emergente tiene poder causal efectivo, pero no es la única estructura realmente operante en lo social (el trabajo y la naturaleza implican un complejo de estructuras ontológicas autónomas ante la forma valor). Las abstracciones sociales surgidas del intercambio, en síntesis, pueden situarse en una ontología naturalista compuesta de niveles integrados, como un estrato de emergencia específico, surgido de la relacionalidad social en el peculiar contexto histórico del capitalismo. Este estrato de emergencia específico tiene poder causal, desplegando efectos descendentes sobre los mecanismos más básicos en los que está enraizado. Así, la forma valor subsume a la forma natural de producción, que se le enfrenta como autónoma, pero de la que depende unilateralmente.

Para cerrar este artículo, podemos decir que hoy nos enfrentamos a un urgente giro materialista en las teorías críticas en sentido amplio. La crisis ecológica, el extractivismo, las transformaciones tecnológicas del capitalismo avanzado, no pueden explicarse adecuadamente en términos de una teoría puramente formal, del valor en movimiento como sistema cerrado. El eco-marxismo es, en ese contexto, una corriente de renovación de la tradición importante y poderosa. A la vez, la teoría de la forma valor permanece como uno de los aportes intelectuales más importantes del marxismo de las últimas décadas. Sería indeseable abandonar esta teoría en el marco del buscado giro materialista. En este trabajo sostuve que es posible, siguiendo la dialéctica sistemática de Arthur, poner en diálogo el eco-marxismo y la teoría de la forma valor. Las categorías de emergencia y subsunción, que articulan un momento de continuidad y un momento de exterioridad ontológica entre sociedad y naturaleza, se han probado fundamentales para esta puesta en diálogo. Finalmente, de la exterioridad naturaleza se sigue, como queda implícito en este trabajo, la exterioridad ontológica al menos parcial del trabajo ante el capital. Como es evidente, esta tesis tiene grandes implicancias para la teoría marxiana de la subjetividad revolucionaria, que será necesario desarrollar en trabajos posteriores.

Notas

1. En este punto, Arthur puede estar siguiendo a Enrique Dussel en *Hacia un Marx desconocido* (1988), con su énfasis en la exterioridad del trabajo vivo. Por su parte, la idea de una totalidad trunca, en la que la dialéctica se enfrenta a una exterioridad, puede remitirse a Adorno, *Dialéctica negativa* (2008).
2. Rodrigo Steimberg (2020) ha intentado discutir con esta posición, defendiendo que el carácter idealista de la dialéctica hegeliana radica en que “hace del pensamiento el sujeto de su propio despliegue” (p. 638), y no en que afirme que el sujeto de la totalidad se auto-media completamente. Contra Arthur (y Ricardo Bellofiore), Steimberg sostiene que “el capital es sujeto pleno de la vida social” (p. 639). Esta tesis remite, en última instancia, a una posición ontológica monista: “el conocimiento dialéctico, como crítica práctica, rechaza plantearse que ciertas condiciones materiales lo limitan o potencian exteriormente” (idem). Siguiendo la reconstrucción de Arthur, y como creo que quedará claro más abajo, creo que ese “conocimiento dialéctico” es incompatible con un materialismo filosófico consecuente. En un contexto materialista, la práctica social humana tiene *siempre* determinaciones exteriores, no puestas por ella misma, que la limitan o potencian, que se le enfrentan como dadas y frente a las cuales es *pasiva*. Negar esto implica afirmar que el trabajo humano (invertido en forma fetichista como capital) pone la naturaleza como uno de sus momentos, lo que es visiblemente idealista.
3. Esto permite una retomar las críticas de Albritton (2005) a Arthur. Siguiendo la corriente de interpretación marxiana de Kozo Uno y Tom Sekine, Albritton sostiene que el capital es sujeto pleno de la acumulación, pero solo en un plano de abstracción formal de tipo modélico. “En la historia podemos buscar resistir o alterar la máquina, de modo que el capital solo puede conceptualizarse como un sujeto automático en un nivel de abstracción donde teorizamos la mercantilización y la reificación como completas” (p. 170). Albritton está en lo correcto al decir que la idea de una “mercantilización completa”, donde el capital es sujeto pleno de la sociedad, es una abstracción que no puede existir en la realidad. Podemos agregar, además, que considerar los choques externos con el trabajo y la naturaleza es indispensable para comprender la dinámica

real del capitalismo, que entonces no se enfrenta solo a contradicciones lógico-inmanentes, sino también a “oposiciones reales” o conflictos de subsunción con un material extrínseco. Esas oposiciones son constitutivas de la sociedad capitalista, y marcan una parte de sus “contradicciones” *fundamentales*, por más que no pertenezcan a la *lógica interna* del capital. Se trata de oposiciones fundamentales porque explican las dificultades que el capital enfrenta para *efectivizarse* como sujeto en la vida material. Lo que en cierto plano de análisis aparece como el simple pasaje de un modelo abstracto a la carnadura histórica, en una conceptualización precisa se revela como el espacio de las oposiciones reales, no meras contradicciones lógico-inmanentes, que son constitutivas del capitalismo.

4. Esta tesis podría ampliarse a partir de *El discurso crítico de Marx* de Bolívar Echeverría (1986).

Referencias

- Adorno, T. W. (2008) *Dialéctica Negativa*, Akal.
- Albritton, R. (2005) “How Dialectics Runs Aground: The Antinomies of Arthur’s Dialectic of Capital” en *Historical Materialism*, volumen 13:2, pp. 167–188,
- Arthur, C. (2004): *The New Dialectic and Marx’s Capital*, Brill.
- Backhaus, H. G. (1997) *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*, Ca Ira.
- Bellamy Foster, J. (2000) *Marx’s Ecology. Materialism and Nature*, Monthly Review Press.
- Bellamy Foster, J., & Brett, C. (2020) *The Robbery of Nature. Capitalism and the Ecological Rift*, Monthly Review Press.
- Bellamy Foster, J. (2021) *The Return of Nature: Socialism and Ecology*, Monthly Review Press.
- Burkett, P. (1996) “Value, Capital and Nature: Some Ecological Implications of Marx’s Critique of Political Economy”. *Science & Society*, 60(3): 332–59.
- Burkett, P. (1999) *Marx and Nature: a red and green perspective*, St. Martin’s Press.
- Dussel, E. (1988) *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63, Siglo XXI*.
- Echeverría, B. (1986) *El discurso crítico de Marx*, Era.
- Elbe, I. (2013) “Between Marx, Marxism, and Marxisms – Ways of Reading Marx’s Theory”

- en *Viewpoint Magazine*, online: <https://viewpointmag.com/2013/10/21/between-marxism-and-marxisms-ways-of-reading-marxs-theory/>
- Heinrich, M. (2008) *Crítica de la economía política. Introducción a El Capital de Marx*. Escolar y Mayo Editores.
- Iñigo Carrera, J. (2013) *El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*, Imago Mundi.
- Lukács, G. (1985) *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo.
- Malm, A. (2017) *The Progress of this Storm: Nature and Society in a Warming World*, Verso.
- Marx, K. (2010) *El Capital*, Tomo I, Vol I. Siglo XXI.
- O'Connor, T. (2021), "Emergent Properties", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edición Invierno 2021), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/properties-emergent/>>.
- Ramas San Miguel, C. (2018) *Fetichismo y Mistificación capitalistas. La crítica de la economía política de Marx. Siglo XXI*.
- Steimberg, R. (2019) "El capital como sujeto y el carácter idealista de la dialéctica hegeliana" en *Izquierdas*, 49, pp. 625-641.

Facundo Nahuel Martín (facunahuel@gmail.com). Universidad de Buenos Aires – UNIFE – CONICET (Argentina).

Recibido: 5 de julio, 2022.
Aprobado: 12 de julio, 2022.