

LA RELACIÓN HUMANO-ANIMAL EN LE TEORÍA DEL VALOR-TRABAJO DE MARX

A RELAÇÃO HUMANO-ANIMAL NA TEORIA DO VALOR-TRABALHO DE MARX

THE HUMAN-ANIMAL RELATIONSHIP IN MARX'S LABOR-VALUE THEORY

Enviado: 30.06.22

Aceptado: 9.09.22

Rocío Stefanazzi Kondolf
Filosofía, UBA.
Email: rociosk3@gmail.com

Florencia Bonelli
Doctoranda del Doctorado en Ciencias Sociales, UBA. Lic. en Economía, UBA.
Email: mflorbonelli@gmail.com

La relación humano-animal en le teoría del valor-trabajo Rocío Stefanazzi Kondolf y Florencia Bonelli



Proponemos una reflexión epistemológica sobre la distinción humano-animal en la teoría del valor-trabajo producida por los economistas clásicos, especialmente Karl Marx. Consideramos que dicha teoría jerarquiza a los humanos respecto a los otros animales en la organización de la estructura productiva al concebir: 1) al trabajo como un proceso del hombre con la naturaleza; 2) al trabajo humano abstracto como realizado por un “tipo humano”; 3) que dicho “tipo humano” posee una fuerza de trabajo que permite la producción de valor; 4) que la capacidad representativa distingue a los humanos de los otros animales, y que por ello es la fuerza de trabajo por excelencia; 5) y que, por tanto, los animales no son poseedores de fuerza de trabajo. Reflexionamos sobre el concepto científico de valor desde la *teoría de la excepción humana*, las ideas de *cultura de la no cultura*, *natura-cultura* y la categoría de *objetividad fuerte*.

Palabras clave: valor, trabajo humano abstracto, representación, relación humano-no humano.

Propomos uma reflexão epistemológica sobre a distinção humano-animal na teoria do valor-trabalho produzida pelos economistas clássicos, especialmente Karl Marx. Consideramos que essa teoria hierarquiza o homem em relação aos outros animais na organização da estrutura produtiva ao conceber: 1) o trabalho como um processo do homem com a natureza; 2) o trabalho humano abstrato como realizado por um "tipo humano"; 3) que esse "tipo humano" possui uma força de trabalho que permite a produção de valor; 4) que a capacidade representativa distingue os humanos dos demais animais e que, por isso, é a força de trabalho por excelência; 5) e que, portanto, os animais não são possuidores de força de trabalho. Refletimos sobre o conceito científico de “valor” a partir da *teoria da exceção humana*, das ideias de *cultura da não-cultura*, *natureza-cultura* e da categoria de *objetividade forte*.

Palavras-chave: valor, trabalho humano abstrato, representação, relação humano/não-humano.

We propose an epistemological thought about the human-animal distinction in the labor theory of value produced by classical economists, particularly Karl Marx. We consider that this theory hierarchizes humans concerning other animals in the organization of the productive structure, by considering: 1) work as human process regarding nature; 2) the abstract human work as made by a "human-type"; 3) this "human-type" as someone who possess workforce that allows the production of value; 4) the representative capacity differentiates humans from other animals, and for this reason, it is the workforce par excellence; 5) and, therefore, animals don't possess labor power. We thought about the scientific concept of value from the point of view of the *theory of human exception*, the ideas of *culture and non-culture*, *nature-culture*, and the category of *strong objectivity*.

Keywords: value, abstract human work, representation, human/non-human relationship.

1. Introducción

En este trabajo hacemos una reflexión epistemológica acerca de la distinción humano-animal en la constitución de la teoría del valor-trabajo producida por los economistas clásicos, Adam Smith, David Ricardo y Karl Marx. En primer lugar, exponemos una breve genealogía de la noción de valor-trabajo de Smith y Ricardo para luego centrarnos en algunos capítulos de *El Capital* de Marx. En particular nos detenemos en la teorización que realiza éste último acerca del trabajo humano como productor de valor. En dicha teoría se establecen una serie de conceptos que abogan a la distinción animales humanos-animales no humanos, la cual implica, a su vez, una jerarquía de unos respecto de otros en la organización de la estructura productiva. La operación teórica consiste en: 1) definir al trabajo como un proceso del hombre con la naturaleza; 2) establecer una idea de trabajo humano abstracto que es realizado por un “tipo humano”; 3) considerar que dicho “tipo humano” posee una fuerza de trabajo que es la que permite la producción de valor en el proceso de trabajo; 4) considerar a la capacidad representativa, en tanto fuerza de trabajo, como aquello que nos distingue de los animales y en ese sentido la fuerza de trabajo por excelencia; 5) finalmente, ubicar a los animales en la estructura productiva sin considerarlos poseedores de una fuerza de trabajo. En la lectura de Marx vemos asociada dicha noción de representación como idea-mental con otra intrínseca a la noción valor misma: el valor como representación en tanto expresión de un "tipo" de trabajo humano abstracto. Reflexionamos sobre esta producción del concepto científico de valor desde la *teoría de la excepcionalidad humana* de Jean-Marie Schaeffer, las ideas de Donna Haraway de *cultura de la no cultura, natura-cultura* que recupera de Karen Barad, y la categoría de *objetividad fuerte* que recupera de Sandra Harding.

Nuestra reflexión no tiene como objetivo cuestionar acusatoriamente la teoría del valor-trabajo a los fines de descartarla sino más bien lo contrario. Se trata de insertarse en ella para pensar allí los bordes de la distinción humano-animal. Consideramos que estas teorizaciones han sido de gran relevancia teórica para imaginar y dar coherencia al sistema de dominación y opresión capitalista. Y creemos que son el puntapié para imaginar la forma que adquiere en el ámbito productivo la explotación animal. Somos conscientes de sus aportes, pero es parte del trabajo epistemológico, crítico y

propositivo, señalar las condiciones de producción del concepto de valor asociado al trabajo; a los fines de aportar a la construcción de una objetividad fuerte o una nueva síntesis teórica que permita imaginar otra relación económica humano-animal.

2. Breve genealogía de la noción de valor-trabajo

El concepto de valor como categoría fundamental de la Economía Política, entendida como disciplina científica, recorre su principal trayecto en lo que se conoce como la tradición de economistas clásicos (Smith, Ricardo y Marx). Siguiendo la reconstrucción teórica que realiza Levín (2010) acerca de la historia de la teoría económica y sus conceptos fundamentales, vamos a presentar aquí recortes del trayecto del concepto de valor. De acuerdo a la época histórica en la que escriben y según el contexto intelectual en el que se inscriben sus pensamientos, estos autores tienen una concepción diferente entre sí acerca de cuál es la pregunta filosófica que debe hacerse la Economía Política, pero los tres apuntan a desarrollar el concepto de valor como eje sobre el cual explicar teóricamente el funcionamiento del sistema capitalista, acorde a una ley general.

Adam Smith (1958 [1776]) allana el camino del concepto de valor al comenzar su trayecto por una noción de la vida común al respecto de cuál es el criterio para justificar que dos mercancías se intercambian de manera equitativa, cómo se determinan los precios para explicar así cómo se organiza la producción social: ¿cómo el trabajo se traduce en los precios? Le interesa a Smith explicar los términos del intercambio mercantil, entonces el valor es siempre valor de cambio. La noción de valor en Smith está condicionada por el conocimiento de las cantidades de trabajo que lleva producir algo y refiere a que: “iguales cantidades de trabajo, en todos tiempos y lugares, tienen, según se dice, el mismo valor para el trabajador. Presuponiendo un grado de destreza normal de salud, de fuerza y de temperamento, de aptitud y destreza, ha de sacrificar siempre la misma proporción de comodidad, libertad y felicidad”. (Smith, 1958 [1776], p. 33)

Para Smith, el valor de las mercancías está determinado tanto por las proporciones regidas por “*las penas y fatigas*” incurridas en la elaboración de las mercancías y, a su vez, por “la cantidad de trabajo que puede economizar a su poseedor mediante el

cambio” (Olivera, 1957,p.10). Este principio de valor en relación al trabajo economizado tenía para Smith validez en cualquier sociedad, tanto para formas sociales más “rudimentarias” como para organizaciones de intercambio modernas, especialmente la incipiente sociedad capitalista en la que vivía Smith. Tal como expone Olivera (1957), el valor de cambio de una mercancía es idéntico a la cantidad de trabajo que se economiza a través del cambio.

A la vez, para explicar el valor como la cantidad de tiempo economizado de acuerdo a la cantidad de tiempo que insume realizar una mercancía, Smith se vale de una sociedad histórica *anterior al capital*, hipotética, en la que se intercambian ciervos y castores, afirmando lo siguiente:

si el matar un castor cuesta de ordinario en una nación de cazadores dos veces el trabajo de matar un ciervo, lo natural es que se cambie un castor por dos ciervos, o que valga dos ciervos. Es natural que lo que de ordinario cuesta producir dos días o dos horas de trabajo, valga el doble de lo que es de ordinario producto de un día o de una hora de trabajo. (citado en Olivera, 1957, p.13)

Esta relación entre valor y trabajo insumido en la mercancía es una relación de equilibrio, no de identidad, y conducirá a Smith a problemas teóricos que se conocerán luego como “el problema de Smith” (Levín, 2010) y que ha sido objeto de cuantiosos debates, los cuales no los tomamos como centrales para el presente trabajo. Lo que proponemos con esta cita es recuperar la noción de valor en Smith que supone que, en la medida en que se conocen todas las técnicas de esa sociedad, los productos del trabajo tenderán a ser intercambiados de acuerdo a sus valores, es decir, a los tiempos de trabajo requeridos para cazar los ciervos y los castores. También nos parece pertinente señalar aquí que, en esta clásica cita de Smith, la caza de animales aparece como modelo de operatividad del valor. Se trata de una sociedad hipotética no capitalista porque, en sus términos, no estaría operando el elemento capital y el intercambio se realiza de productor a productor. En otras palabras, nos interesa rescatar de Smith que, pensando en una ley general de intercambio mercantil, las mercancías tenderán a intercambiarse de acuerdo a sus valores. Y estos valores

refieren al tiempo de trabajo que lleva su producción y que implica una economicidad de ese trabajo.

Siguiendo con el trayecto que realiza el concepto de valor-trabajo en los autores clásicos, David Ricardo, por su parte, especifica de dónde provienen las fuentes del valor de cambio: del mercado o la escasez y del momento de transformación material, pero deja explícitamente claro que valor sólo tienen las mercancías reproducibles, es decir aquellas que se producen con una técnica ya existente:

Poseyendo utilidad, los productos derivan su valor de cambio de dos fuentes: de su escasez y de la cantidad de trabajo requerida para obtenerlos. Hay algunos productos cuyo valor está determinado solamente por su escasez. Algunas estatuas y cuadros notables, monedas y libros raros, vinos de calidad especial son productos de este tipo. Su valor es por completo independiente de la cantidad de trabajo originariamente necesaria para producirlos y varía con la diferente riqueza e inclinaciones de aquellos que desean poseerlos. Estos productos forman una parte muy pequeña de la masa de mercancías cambiadas diariamente en el mercado. (Ricardo, 1993 [1817], p. 9)

Es decir, no tienen valor los productos irreproducibles (aunque sí valor de cambio, que sería la porción de valor que reconoce el mercado por medio de las leyes de escasez que allí operan), como las obras de arte y las innovaciones en general, al considerarlos productos excepcionales en su época histórica. Aquí diremos que el aporte de Ricardo es delimitar que el contexto teórico en el cual tiene vigencia el valor a la hora de pensar o imaginar la organización de la producción social, es el de reproducción social¹.

En este sentido con Ricardo se delimita teóricamente que el valor se forma por la cantidad de trabajo total que lleva producir la mercancía y esto incluye tanto el trabajo del obrero como el trabajo contenido en las máquinas y en todos los medios que se

¹ Aquí nos valemos de la distinción analítica que realiza Levín (2010) acerca de las delimitaciones teóricas para comprender la producción social: “una primera distinción es que es la unión de dos momentos, el social o de intercambio, y el momento técnico material. Una segunda distinción implica la caracterización de dos procesos: la reproducción (económica) y la poiésis. En cada uno de ellos están los dos momentos (el material y el social) indicados por la distinción anterior. La reproducción económica no es exclusiva de la sociedad humana. La poiésis, hasta donde lo sabemos, sí lo es” (Levín, 2010, p.270).

usan en la reproducción de una mercancía. En relación a Smith, lo que distingue Ricardo es que, más allá de cuestionar si el producto del trabajo le pertenece íntegramente o no al trabajador o a quien la realizó, el valor es independiente de si se conocen o no los tiempos de trabajo que llevó realizar cada mercancía en el intercambio y el valor no se determina por el salario², sino por el tiempo de trabajo total que implica producir una mercancía que es reproducible, que se puede volver a realizar.

Y en relación a la noción de representación con respecto al valor que procuramos presentar, Smith nos da una noción del valor que podríamos decir empírica o propia de la experiencia individual en tanto pone como condición que se conozcan las cantidades de trabajo para determinar el valor y con ello los términos del intercambio. A su vez, ofrece una idea de representación vinculada a la capacidad para sopesar el tiempo de trabajo en relación a un fin, vinculada a la potencia de la división social del trabajo de la sociedad moderna. Podemos decir que el trabajo que vinculamos al valor, al tiempo de vida que lleva producir una mercancía reproducible, es un tipo de trabajo que se determina por un fin y que no resulta una actividad placentera en sí, sino que resulta un medio para alcanzar tal fin; es un trabajo que economizamos, para el cual buscamos hacer el menor esfuerzo posible para obtener el mejor resultado en el intercambio.

En este sentido, Marx da un paso más y concibe al valor como experiencia directamente social que es representado por su “forma concreta”, por lo que percibimos, que es el precio. Lo que vemos es el precio, pero su fundamento último es una sustancia, el trabajo humano abstracto y socialmente necesario para producir una mercancía (Marx, 1962 [1867]). Aquí la noción de valor “avanza” en el sentido de incorporar la dimensión de la experiencia social aunque se torna abstracta y metafísica puesto que el intercambio de mercancías se da gracias a que todas comparten algo en común, una sustancia que las iguala y no es inmediatamente perceptible, no se puede “ver”: “¿Cuál es el residuo de los productos así considerados? Es la misma materialidad espectral, un simple coágulo de trabajo humano indistinto, es decir, de

² Es decir, valor en relación a la fuerza de trabajo humana empleada en un producto.

empleo de fuerza humana de trabajo, sin atender para nada a la forma en que esta fuerza se emplee”. (Marx, 1962 [1867], p. 6)

Esa cantidad de trabajo se mide en fracciones de tiempo como horas, días, etc. y refiere a un tiempo de trabajo socialmente necesario para producir una mercancía. Una manera de sintetizar los aportes de los autores clásicos la podemos encontrar en Levín, (2010) entendiéndolo como la “propiedad de los bienes reproducibles, por la que éstos, y sólo éstos, considerados en calidad y cantidad determinadas, representan una cantidad determinada de trabajo social general: la necesaria para reproducirlos” (Levín, 2010, p. 271).

Como parte de la historia de la cultura humana, y como resultado de un rol particular asignado al trabajo en relación a la transformación del entorno, la humanidad desarrolla técnicas reproductivas con el fin de economizar esfuerzo, de ahorrar trabajo. Resulta relevante esta delimitación del valor en un contexto teórico de reproducción social puesto que el trabajo que se puede representar como valor refiere a un tipo de trabajo reproductivo, en el cual ya están dadas las técnicas de producción y el trabajo resulta un medio para obtener un fin; no importa si ese gasto de energía implica una experiencia de placer, por el contrario, es un trabajo que, en tanto reproductivo, economiza la energía y busca un ahorro de tiempo. Esta noción de valor se asocia al principio praxiológico de valor (Levín, 2010) e implica que distintos productos en calidad y cantidad puedan representar el mismo tiempo de trabajo social vinculado a una capacidad de trabajo general y no en relación a un tipo de trabajo específico o particular, lo que Marx llamaría trabajo concreto.

3. Nociones nodales de la teoría del valor - trabajo de Marx

En este apartado resumimos y exponemos algunas nociones centrales de *El Capital* para la comprensión de la particularidad de la teoría del valor-trabajo de Marx: Nos enfocamos en aquellas nociones que implican a la producción de valor como una actividad humana.

3.1 El trabajo humano -abstracto- crea valor

El modo de producción capitalista se presenta en un principio como la producción de “un inmenso arsenal de mercancías (Marx, 1962 [1867], p. 3). Las mercancías son productos del trabajo humano que poseen un valor de uso y un valor de cambio. El primero remite a la cualidad, a la utilidad y la materialidad y constituye el soporte del valor de cambio. Mientras que este último se refiere a “la relación cuantitativa, la proporción en la que se cambian los valores de uso” (Marx, 1962 [1867], p. 4), para lo cual se hace necesario reducirlos a un tercer término y hacer abstracción de estos. En esta prescindencia de los valores de uso, “las mercancías éstas sólo conservan una cualidad: la de ser productos del trabajo.” (Marx, 1962 [1867], p. 5). Con la abstracción de los valores de uso, se prescinde, a su vez, de la particularidad de los trabajos concretos que se reducen a trabajo humano abstracto (Marx, 1962 [1867], p. 6).

Un valor de uso encierra un valor –de cambio- en tanto es encarnación del trabajo humano abstracto. La magnitud del valor no se mide a partir del trabajo individual sino de trabajo socialmente necesario que es “el grado medio de destreza e intensidad de trabajo” para producir un valor de uso cualquiera en las “condiciones normales de producción” (Marx, 1962 [1867], p. 7). Por ende, el tiempo a partir del cual se mide la magnitud no es el tiempo de un trabajo particular sino el tiempo de trabajo socialmente necesario.

La magnitud del valor cambia en la medida que cambia la capacidad productiva, lo cual depende de varios factores. Y nuevamente, si prescindimos del carácter concreto de la actividad productiva, lo que queda es un gasto de fuerza humana de trabajo. ¿Qué es entonces ese trabajo humano? Lo común a los diferentes trabajos, “ser un gasto productivo de cerebro humano, de músculos, de nervios, de brazo, etc.” (Marx, 1962 [1867], pp. 11-12). Es en la noción de trabajo humano abstracto en donde residirá en última instancia la noción de valor, que se medirá por el tiempo de trabajo socialmente necesario. Si bien desde una mirada antiesencialista y antihumanista de Marx se podría enfatizar que es este carácter temporal y relacional del trabajo el que lo constituye como tal -lo que en última instancia constituye su “sustancia”-; hay que decir que Marx apela a una idea de “tipo de trabajo humano” (1962 [1867], p. 41). Es decir, si bien la producción de mercancías es un entramado social de muchos

trabajadores, tiene como efecto un “tipo humano”, o como Marx ironiza respecto a los clásicos: se trataría de "modalidades del mismo Robinson" (Marx, 1962 [1867], p. 44).

3. 2. El concepto de fuerza de trabajo

Según ha señalado Althusser (2012), “los descubrimientos fundamentales de Marx son: los conceptos de *valor* y de *valor de uso*; de *trabajo abstracto* y *trabajo concreto*; de *plusvalía*” (p. 88). El concepto de plusvalía permitiría explicar no sólo la diferencia entre lo que el capitalista obtiene y el salario que recibe el obrero, sino también distinguir a este último como persona de su capacidad de productor de mercancías. El trabajador vende su fuerza de trabajo, que es lo único que posee, y no su persona.

Si bien el concepto de fuerza de trabajo ya aparece en el capítulo I de *El Capital*, es recién en el IV que se va a definir y desarrollar. En un principio Marx nos dice que el trabajo es la sustancia de los valores y que consiste en la inversión de la fuerza humana de trabajo (Marx, 1962 [1867], p. 6). Luego nos indica que “todo trabajo es, de una parte, gasto de fuerza de trabajo humana en un sentido fisiológico” (Marx, 1962 [1867], p.14). Y más adelante dirá que “la fuerza humana de trabajo en su estado fluido, o sea el trabajo humano, crea valor pero no es de por sí valor”, sino que se convierte en éste “al plasmarse, al cobrar forma corpórea” (Marx, 1962 [1867], p. 19). En el capítulo IV distingue claramente entre trabajo y fuerza de trabajo: “Entendemos por capacidad o fuerza de trabajo el conjunto de las condiciones físicas y espirituales que se dan en la corporeidad, en la personalidad viviente de un hombre y que éste pone en acción al producir valores de uso de cualquier clase”. (Marx, 1962 [1867], p. 129)

Y finalmente agrega que: “quien dice capacidad de trabajo no dice trabajo, del mismo modo que no es lo mismo capacidad para digerir que digestión.” (Marx, 1962 [1867], p. 135). Esta diferencia entre fuerza de trabajo y trabajo explica la producción de plusvalía. Si el salario tiene un valor que no se corresponde con la ganancia que el capitalista obtiene es porque hay un resto que el capitalista se apropia: la plusvalía que corresponde a un “extra” de valor que produce la fuerza de trabajo.

La fuerza de trabajo en tanto es mercancía posee un valor que es determinado, como con toda mercancía, por el tiempo de trabajo socialmente necesario. El tiempo de trabajo para producir la fuerza de trabajo consiste en el tiempo que se necesita para su conservación y reproducción, es decir los medios de vida, en la que se incluye también lo necesario para la reproducción de los hijos - para que la fuerza de trabajo pueda perpetuarse -. Su valor de uso corresponde al proceso de consumo de la fuerza de trabajo.

4. Lo humano y lo animal en Marx

Con el concepto de fuerza de trabajo pareciera anudarse la relación de los humanos con los animales en el esquema económico de Marx. Por los lugares que explícitamente se les atribuyen en la estructura económica, parecería que los animales no poseen fuerza de trabajo y que, por tanto, no son productores de valor. Estos lugares en la estructura económica del proceso de trabajo que ocupan los animales son, en resumen, cuatro:

- 1) Como medio de trabajo en tanto instrumento.
- 2) Como medio de producción.
- 3) Como materia que brinda la naturaleza de alguna actividad extractiva.
- 4) Como materia prima en un proceso de trabajo

Respecto al punto 1) dado que los animales no producen valor, cuando se implican en el proceso de trabajo, les resta el lugar de medios de trabajo en tanto instrumentos de trabajo. A este proceso en el que los animales se convierten en instrumentos de trabajo, y que implica una transformación o adaptación de los animales por parte de los humanos, lo llama domesticación. Respecto al 2) el ejemplo que da es la ganadería. El ganado en tanto materia prima que se produce es, a su vez, un medio de producción de abono. ¿Cuál es la diferencia entre instrumento de trabajo y medio de producción que aquí aparece? Si tenemos en cuenta algunas definiciones³

³ Algunas de ellas son: “El medio de trabajo es aquel objeto o conjunto de objetos que el obrero interpone entre él y el objeto que trabaja y que le sirve para encauzar su actividad sobre este objeto” (Marx, 1962 [1867], p. 140); “...los medios de trabajo y el objeto sobre que éste recae, son los medios de producción...” (Marx, 1962 [1867], p.

que aparecen en *El Capital* parecería que mientras que el instrumento asiste, el medio de producción produce algo nuevo.

Respecto al punto 3), Marx establece una diferencia entre materia que brinda la naturaleza y materia prima. La primera no implica ningún proceso de trabajo humano más que el extractivo, por ejemplo la pesca y la caza. Mientras que la materia prima –y ya estamos en el punto 4) - implica un proceso de trabajo; en la ganadería se produce al ganado como una materia prima que luego se utilizará en otras ramas de la producción.

Es así que los animales ocupan un lugar en la estructura económica de mercancías en sí mismos, no sucede como en los humanos de quienes Marx no diría que son fuerza de trabajo, sino que la poseen.

¿Por qué los animales no pueden ser considerados parte del proceso de trabajo como poseedores de una fuerza de trabajo y, en ese sentido, productores de valor? En el capítulo V, en un contexto más general de la relación con la naturaleza, establecerá de manera explícita la demarcación de los humanos con los animales no humanos. Allí, Marx define al trabajo como una relación del hombre con la naturaleza, una actividad en la que el primero transforma la materia que la segunda le brinda, con el objetivo de beneficiarse de ella: “El trabajo es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que éste realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias con la naturaleza” (Marx, 1962 [1867], p. 139).

Los sentidos a los que remite la naturaleza son varios: a la tierra, los minerales, las plantas y los animales. Dado que los animales son parte de una naturaleza, de la cual el hombre puede apropiarse, no ocupan en la estructura económica el lugar de productores de valor. Por tanto los lugares que les quedan en el esquema de Marx son, o los de medios de producción o los de materia prima.

143); “Para engendrar un valor de uso como producto, el proceso de trabajo absorbe, en concepto de medios de producción, otros valores de uso, producto a su vez de procesos de trabajo anteriores.”(Marx, 1962 [1867], p. 143); “...al entrar como medio de producción en un nuevo proceso de trabajo, el producto pierde su carácter de tal.” (Marx, 1962 [1867], p. 144).

Marx profundiza la demarcación de los animales humanos y los no humanos cuando hace explícito que el trabajo del que se ocupa es “el que le pertenece exclusivamente al hombre –en tanto humano–” y por tanto no interesan las primeras formas de trabajo “instintivas y de tipo animal” (pp.139-140). Esto lo lleva a preguntarse por la diferencia entre humanos y animales a la hora de realizar un trabajo. Es aquí cuando introduce como criterio de demarcación la capacidad representativa de los primeros:

Una araña ejecuta operaciones que semejan a las manipulaciones del tejedor, y la construcción de los pañales de las abejas podría avergonzar por su perfección, a más de un maestro de obras. Pero, hay algo en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro. Al final del proceso de trabajo brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya en la mente del obrero; es decir, un resultado que tenía ya existencia ideal. (Marx, 1962 [1867], p.140)

Debido a esta falta de capacidad representativa del trabajo en los animales parecería que no es posible considerar que posean una fuerza de trabajo. De este modo, no se los considera como productores de valor y su ser se confunde con la mercancía misma: los animales como tal -y no su fuerza de trabajo- pueden ser vendidos. Recordemos que a Marx el concepto de fuerza de trabajo le permitía distinguir entre la persona del obrero y su capacidad de trabajo, pudiendo explicar de este modo la explotación y la posibilidad de terminar con ella.

Los humanos, para esta forma de entender la economía en el contexto de operatividad del valor, tienen la particularidad de producir en relación a un fin del cual se tiene una voluntad consciente, una atención, a diferencia de los animales. No se limitan a transformar la materia de la naturaleza sin más sino que existe una representación que guía tal transformación.

A modo de síntesis, por un lado, podemos decir que los animales son parte de la naturaleza sin el carácter distintivo que tendrían los humanos a causa de la capacidad de representación. Por otra parte, al concebirlos como materia prima o medios de producción, los animales no poseen fuerza de trabajo. Así se ubica a la

naturaleza por un lado y a la humanidad por otro, cuya especificidad distintiva y única yace, en esta teoría, en la posibilidad de representar el proceso de trabajo.

5. La excepcionalidad humana en la teoría del valor-trabajo

En la teorización de la noción de valor-trabajo de Marx, heredera de los clásicos, parece operar un supuesto sobre la distinción humano-animal a partir de la diferencia en la capacidad representativa en el proceso de trabajo. La distinción entre animales humanos y no humanos no es propia de Marx sino que se remite a la antigüedad. Ya en la *Política*, Aristóteles (1988) distinguía a los humanos por ser animales sociales/políticos y por tener lenguaje. La idea aristotélica de hombre/humano como animal social es recuperada por Marx en *El Capital* (1962) como forma de justificar la cooperación espontánea propia de los humanos que el capital expropia en el proceso de producción de mercancías. Sin embargo el peso de la diferencia con los animales en *El Capital* no está puesto en la sociabilidad sino en la capacidad de representarse mentalmente una idea.

La noción de representación está en el centro de la reflexión filosófica en la modernidad. En este aspecto, Marx como buen moderno, se vale del mismo sentido común para establecer un criterio de demarcación entre humanos y animales. Esta centralidad del pensamiento representativo-cognitivo, que ha sido caracterizada por Schaeffer como gnoseocentrismo, ubica a “la ‘esencia’ del hombre en el acto de pensar (Schaeffer, 2009, p.39)⁴. Dicho gnoseocentrismo es parte de lo que ha sido llamado por Schaeffer “la tesis de la excepción humana”, según la cual “el hombre constituye una excepción entre los seres que pueblan la Tierra (...)”. Esto “se debería al hecho de que, en su esencia propiamente humana, el hombre poseería una dimensión ontológica emergente, en virtud de la cual trascendería a la vez la realidad de las otras formas de vida y su propia ‘naturalidad’.” (Schaeffer, 2009, p.13). Para la autora esta tesis ha sido una especie de “obstáculo epistemológico” (Bachelard, 2000) -otorgándole un carácter

⁴Aunque el gnoseocentrismo no es sólo la centralidad del acto de pensar sino el programa metafísico que sostiene dicha idea: “el proyecto metafísico, por así decirlo, siempre fue acompañado de la adhesión a una concepción gnoseocéntrica del ser humano.” (Schaeffer, p.39); “Si, de todas las criaturas, sólo el hombre es “espíritu”, es porque se define como ser *pensante*” (Schaeffer, p:49)

aséptico a las teorías frente a los saberes “externalistas”-, actuando a modo de “principio de inmunización epistémica” (Schaeffer, 2009, p: 15). La tesis de la excepción humana se caracteriza no sólo por el gnoseocentrismo sino también por un dualismo ontológico que distingue entre lo mental/espiritual y la naturaleza, y pone como centro al primer aspecto. Así la tesis se vuelve algo que trasciende las distintas teorías y las constituye.

Por su parte, en un sentido semejante, Haraway (2019) nos dice respecto a Marx que: “entendió muy bien cómo las posiciones privilegiadas bloquean el conocimiento de las condiciones del propio privilegio, como lo entendieron las innovadoras de la teoría del punto de vista feminista, las fundadoras de los movimientos por la salud de las mujeres, y pensadoras y activistas que conformaron movimientos por la prosperidad animal (...). (Haraway, 2019, p. 171)”.

Aquí se refiere a la forma en la que Marx estableció su crítica a la economía clásica como productora de conocimientos de la burguesía de la época. Si bien Marx con su teoría del valor-trabajo pudo ver que para explicar la explotación y la extracción de plusvalía se hacía necesario el concepto de fuerza de trabajo (algo que los clásicos no habían desarrollado exhaustivamente), no pudo ver cómo su condición humana obstruía pensar críticamente el lugar de los animales en la estructura económica.

Aunque, para Haraway, el problema del dualismo ontológico⁵ “mente/espíritu-naturaleza” no sería un principio o tesis de “inmunización de las teorías” que aparece a lo largo de la historia, sino que se trataría de la posibilidad misma de la constitución de la teoría. Es decir, la paradoja que produce la dicotomía es la que posibilita la producción de conocimientos. Es por ello que Haraway al analizar la constitución de la ciencia moderna habla de la producción de una *cultura de la no cultura*, poniendo de manifiesto que pareciera haber un límite en la formulación del problema al pensar esa otredad que ubicamos en la Naturaleza. La ciencia moderna no pudo pensar en la naturaleza más que como *lo otro* de la cultura, la *cultura de la no cultura*. Sin embargo, en esta teórica también podemos encontrar

⁵Una idea semejante también aparece en Haraway cuando dice que “Lo técnico y lo político son como lo abstracto y lo concreto, delantero y trasero, texto y contexto, sujeto y objeto. Como nos recuerda Katy King (1993), siguiendo a Gregory Batenson, estas son cuestiones de forma y no de diferencia ontológica” (Haraway, 2004, p:55)

formas de conceptualizar que nos saquen de ese lugar paradójico, exacerbando la paradoja y poniendo de manifiesto la indistinguibilidad de la naturaleza y la cultura mediante el concepto de *naturu-cultura* que recupera de Karen Barad. Según nuestra lectura de Barad (2007), las “prácticas naturo-culturales” remiten a una indistinción entre naturaleza y cultura en la medida que consideraría que los problemas de la naturaleza son problemas de cultura y a su vez, la naturaleza no es un objeto o cosa sino que posee agencia.

Otra manera de “salir” de la dicotomía naturaleza-cultura sobre la que se ha construido la ciencia moderna es a través de lo que Harding ha llamado la *objetividad fuerte*. Para dar cuenta de las condiciones de producción de los conocimientos teóricos es necesario que estos estén situados, localizados⁶. Es así que para estas teóricas, las condiciones de producción y las localizaciones tienen que formar parte de la teoría ya que, de otro modo, “las creencias culturales que no son examinadas de forma crítica en el interior de los procesos científicos acaban funcionando como evidencias a favor o en contra de las hipótesis” (Harding, 1993: 18 citado en Haraway, 2004, p: 54). Contrariamente a la noción de objetividad clásica asociada a la universalidad, a la distancia con el objeto de conocimiento que se supone deslindado de los valores de la comunidad científica, esta objetividad implica incorporar a la sistematización de los procesos teóricos los valores de éstas última y las comunidades sociales en general. Los valores no son externos al proceso de producción de conocimiento sino que lo constituyen. (Haraway, 2004). En este sentido Harding ha señalado que:

Son los movimientos de liberación social los que más han aumentado la objetividad de la ciencia y no las normas de la ciencia misma cuando se han puesto en práctica ni cuando los filósofos las han reconstruido racionalmente. (Harding, 1996, p. 24)

En este sentido, para Haraway la objetividad es sinónimo de reflexión y de crítica . En sus palabras: “La reflexividad crítica, o la objetividad fuerte, no eluden las prácticas creadoras del mundo utilizadas para forjar conocimientos que contienen en

⁶La localización es definida de la siguiente manera: “no consiste en una lista de adjetivo o de etiquetas, como raza, sexo o clase. La localización no es la concreción de la abstracción de la descontextualización. La localización es el juego -siempre finito, parcial y cargado- entre delantero y trasero, texto y contexto, que constituye la investigación crítica. Pero por sobre todo la localización no es transparente ni evidente” (Haraway, 2004, p:56).

sí distintas oportunidades de vida y muerte.” (Haraway, 2004, p.55). En esta misma línea Haraway recupera el pensamiento de Star, quien propone no celebrar “la conjunción humano/no humano”, para dar cuenta de que lo que importa no es “la implosión de categorías opuestas” sino tener presente que aquí se define “quiénes viven y mueren en los campos de fuerza que se generan” (Haraway, 2004, p.56).

El problema ontológico no radicaría en las dicotomías “humano-no humano”, “naturaleza-cultura”, “mente/espíritu-naturaleza”, etc. sino que gira hacia la cuestión relacional. Es decir, humano-no humano no son entidades discretas empíricas, ni conceptos de tipos abstractos trascendentales sino que se trata de efectos de relaciones: “son sedimentaciones cambiantes de lo más importante del mundo: la relacionalidad.” (Haraway, 2004, p: 55). La relacionalidad destruye la polaridad al mismo tiempo que la constituye.

A lo largo del trabajo expusimos cómo la noción de representación ocupaba un rol principal en la formación del concepto de valor. En primer lugar aparecía como la forma de la fuerza de trabajo por excelencia que nos daba la pauta de lo propiamente humano y lo demarcaba de lo animal. En segundo lugar, la noción de representación en Marx aparecía como “base” filosófica de la noción de valor económico. Esto se observaba con la cristalización del valor en una mercancía como producto del trabajo humano abstracto; el valor representaba aquí a ese trabajo humano abstracto. Es así que, por ejemplo, un buey que ara un campo no tendría la capacidad de representación mental de ese trabajo, por lo que dicho trabajo no representaría valor. En última instancia si “algo” tiene un valor lo tiene en la medida que es representación de un trabajo humano abstracto.

Retomando la pregunta que nos hicimos al comienzo de este trabajo: ¿Por qué los animales no pueden ser considerados parte del proceso de trabajo como poseedores de fuerza de trabajo, y en ese sentido productores de valor? A partir del desarrollo teórico expuesto podemos plantear al menos dos cuestiones al respecto, 1) que, por un lado, se los excluye de ser productores de valor pero, a su vez, al describir cómo los animales son parte del proceso productivo se da cuenta de que se les extrae todo, incluso la vida. Entonces hay una explotación total de su capacidad de producción de

valor, que no es reconocida o se lo percibe sin agencia por no ser sujetos de derecho y por constituir EL otro, parte de la “naturaleza”.

Si bien podemos pensar que no hay una esencia humana para Marx, sí habría una serie de relaciones sociales que delimitan lo humano de lo no-humano. Pero una vez que se construye la noción de valor todo ese sesgo humanista se invisibiliza.⁷ De este modo la noción de trabajo humano abstracto se concibe asociada a una “esencia” humana, un “tipo humano” cuyas particularidades empíricas son modalidades, trabajo concreto. Pero, al mismo tiempo, se puede hacer una lectura de Marx que conciba al trabajo humano abstracto como el efecto de las relaciones sociales, lo cual nos saca de una mirada esencialista. Sin embargo, estas relaciones se acotan a lo que se denomina relaciones sociales humanas y no se incluye a los animales como parte constitutiva de ellas.

Una objetividad fuerte en ciencia es aquella que puede dar la mayor cantidad de elementos situados de la producción del concepto. Y los movimientos de liberación han sido una parte fundamental en la constitución de la objetividad científica. Es así que hoy día, con la creciente reflexión en los estudios críticos animales y los movimientos políticos que reclaman por sus derechos, se hace necesario que la conceptualización de la relación económica humano-animal sea repensada sin sesgos humanistas. De este modo posibilitar la construcción de otros vínculos interespecies. Hacer un análisis de Marx que ponga el peso en las relaciones y no en el humano como esencia es un puntapié para dicha tarea.

Bibliografía

Althusser, L. (2012). *Para leer El Capital*. Siglo XXI Editores.

Aristóteles (1988). *Política*. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés. Gredos.

⁷ Lo mismo que Marx decía respecto al precio que ocultaba la dualidad del valor (valor de uso/valor de cambio).

Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway. Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke University Press.

Bachelard, G. (2000). *La formación del espíritu científico*. Siglo XXI Editores.

Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Editorial consonni.

(2004). *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio.HombreHembra@_Conoce_OncoRata®. Feminismo y tecnociencia*. Editorial UOC.

Harding, S. (1996). *Ciencia y feminismo*. Ediciones Morata.

Levín, P. (2010). “Esquema de la Ciencia Económica”. *Revista de Economía Política de Bs.As*, Año 4, Vols 7 y 8, p. 247-289, ISSN: 1850-6933

Marx, K. (1962 [1867]). *El Capital* (Traducción: Wenceslao Roces). Editorial Nacional de Cuba.

Olivera, Julio H. (1957). *Valor y trabajo. Estudios sobre la teoría clásica y marxista del valor*. Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Buenos Aires

Ricardo, D. (1993 [1817]). *Principios de economía Política y tributación*. Fondo de Cultura Económica.

Schaeffer, J-M (2009). *El fin de la excepción humana*. Fondo de Cultura Económica.

Smith, A. (2008 [1776]). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Fondo de Cultura Económica.

MARIA FLORENCIA BONELLI

Estudió Economía en la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es doctoranda del Doctorado en Cs. Sociales de la UBA. Durante varios años orientó gran parte de su investigación académica al estudio de la Historia del Pensamiento Económico y fue docente de dicha materia. Se dedicó especialmente a la teoría del valor en los pensadores clásicos en el CEPLAD-III-UBA. Actualmente trabaja en el pensamiento del socialista utópico Charles Fourier, para repensar cómo se han tratado las pasiones en la teoría económica y sus efectos en la dinámica y ontología de la cultura capitalista. Sus intereses e investigaciones exploran también la teoría *queer/cur* y las prácticas de investigación artísticas.

ROCÍO STEFANAZZI KONDOLF

Estudió Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Es profesora de Lógica y de Filosofía en la escuela media. Actualmente investiga sobre el concepto de valor en la lingüística de Ferdinand de Saussure y su relación con la noción de identidad. Su interés por la producción teórica de Marx, el marxismo y la teoría económica se anclan en una trayectoria activista pero también en una convicción teórica. Sus intereses abarcan la epistemología, la lógica-matemática, el estructuralismo, el feminismo y la teoría *queer/cur*, en una búsqueda común en torno a una ontología relacional.