

# ENSAYOS SOBRE MARX



**Estanislao Zuleta**

**Ensayos sobre**  
**MARX**

**Estanislao Zuleta**

## INDICE

Prólogo	7
Marx y el presente	9
El individualismo de Marx	33
Comentarios a la “Introducción general a la crítica de la economía política” de Carlos Marx	39
Sobre la teoría del reflejo	149
Reflexiones sobre el fetichismo	167
Marxismo y psicoanálisis	193

## PROLOGO

*En la presentación de la revista Estrategia, N<sup>o</sup> 2 de 1963, se planteaba como una tarea fundamental para los intelectuales marxistas del país el rescate de la dimensión crítica de la obra de Marx, pues los avatares de la historia habían conducido al marxismo a un verdadero bloqueo dogmático; el marxismo se había convertido “en un rudo esquematismo, todo lo que se ha producido después, ya sea reclamándose de él o independientemente, es sistemáticamente condenado como revisionismo o como decadencia burguesa. El psicoanálisis, la fenomenología, la lingüística estructural, casi toda la antropología, han sido arrojados entre las basuras de la historia por un esquematismo dogmático incapaz de comprenderse a sí mismo ni de seguir la evolución del mundo contemporáneo”.*

*Por más de dos décadas Estanislao Zuleta ha sido fiel a este proyecto. Los seis ensayos sobre el pensamiento de Marx que se recogen en este volumen son el mejor testimonio de su lucha por evitar que la obra de Marx pierda su carácter liberador y se convierta en una concepción hermética, sólo apta para la exégesis de los presuntos portadores de la “verdad del proletariado”, es decir, de los burócratas de turno de los partidos y sectas que se reclaman como los propietarios de una determinada interpretación del discurso de Marx, en contradicción flagrante con el carácter abierto y polémico que el mismo Marx dio a su obra.*

*Estanislao Zuleta ha reaccionado vigorosamente contra la tendencia nefasta a hacer del marxismo una nueva escolástica, que trae como correlato fatal el estilo religioso de la lectura. Por el contrario, Zuleta propone y realiza una lec-*



*tura basada en la confrontación y la integración del pensamiento de Marx con el psicoanálisis, la etnología y las orientaciones vivas de la filosofía moderna. Para él es esencial la ruptura con la ilusión de que Marx nos dejó una "concepción del universo"; así en el primer ensayo de este libro, "Marx y el presente" concluye con estas palabras, que bien vale que sean tenidas en cuenta: "El marxismo nos ha satisfecho mucho. No nos alegremos de eso. Nos ha satisfecho porque nos ha dado la última gran teoría en la historia que le ha dado al hombre una meta; le ha dicho para dónde va. Desde luego, no es muy cómodo perder esa satisfacción y ver que hay muchos interrogantes". Es preciso pues asumir esos interrogantes, lo que es muy distinto a declarar la muerte de Marx, como está de moda actualmente, porque al fin de cuentas como dice Zuleta "a mi juicio la crítica que hizo Marx de la sociedad capitalista por lo que esta sociedad había producido como posibilidades humanas y por lo que impedía de realización del hombre, es esencialmente correcta".*

**LUIS ANTONIO RESTREPO**

## MARX Y EL PRESENTE

Pienso hablar de algunos problemas filosóficos que plantea la teoría de Marx. Voy a hacer dos advertencias: Primera, que no me voy a referir al pensamiento de Marx en una forma comparativa con otros filósofos, por ejemplo, Hegel, o cualquier otro, sino más bien a lo que parece estar implícito como filosofía en la obra de Marx. Segundo, que no voy a tomar una militancia. Generalmente el nombre de Marx es un nombre tan vigoroso en la vida de todos nosotros que nos provoca inmediatamente la posición pro o contra. Y en realidad hay mucho en su obra que invita a eso. La obra de Marx es una crítica fundamental de la civilización capitalista. Estar en contra de Marx muy frecuentemente suena como estar a favor del capitalismo. Estar a favor de Marx, sin duda alguna, es estar en contra del capitalismo, no tengo que ocultar ninguna carta, estoy en contra del capitalismo. Tampoco voy a tomar la obra de Marx en un sentido histórico cronológico, es decir, no voy a exponer cómo pensaba Marx a los 23 años, a los 25 años, a los 30 años, cuando escribió el Manifiesto, El Capital y finalmente la Crítica al Programa de *Gotha*. Voy a tomar el conjunto, no porque crea ni mucho menos que la obra de Marx no haya evolucionado o que Marx no haya cambiado de ideas, ambas cosas son así; evolucionó desde luego y cambió de ideas, nadie puede imaginarse que Marx puso el marxismo como una gallina pone un huevo; pero creo que muchos de los temas de la juventud que casi no menciona posteriormente, son temas que siguen siendo vitales en su obra y que más bien se puede pensar, porque eso también es pensable, que en su obra hay con-

tradicciones, y no sólo épocas, no sólo el Marx de antes de y después de, sino también contradicciones.

Hay una polarización de las posiciones ante Marx muy fuertes; hay una que considera que Marx es un corte histórico, que allí comienza una nueva ciencia, la ciencia de la historia y no sólo eso, sino muchas otras. Independientemente de sus escritos se le adjudica continuamente, por ejemplo, una estética marxista. Marx mismo no escribió ninguna estética. Habló muy poco de arte; cosas interesantes, pero más que todo preguntas. Se sostiene que Marx cambió la posición misma de la filosofía, que su obra es un corte epistemológico en la historia de la filosofía y de la ciencia. Hay otra que lo minimiza. Marx era un luchador y un investigador interesante en el siglo pasado, en una época de un capitalismo ya superado y un mal profeta de lo que iba a venir. Entonces hay dos posiciones que son las polares, entre las dos hay muchas.

Marx mismo no era un hombre que estuviera muy interesado en que su obra fuera tratada de una manera apolítica; él no consideraba que por encima de los intereses y de las luchas, de las formaciones históricas, estuviera un pensamiento de sobrevuelo, que mirara como desde el nido del águila las luchas entre los hombres sin meterse en ellas; él nunca estuvo en esa posición. Siempre se declaró situado y situado en un campo; en un campo que era definido precisamente por él como el campo de los explotados.

Algunas veces se refirió a El Capital como a la economía política del proletariado. Otras veces, en eso no fue muy claro, consideró la economía política como una ciencia burguesa y El Capital como una crítica de la economía política, pero desde luego a nombre del proletariado.

Quiero exponerles primero un panorama muy suscinto de algunos elementos del análisis marxista de la sociedad capitalista que me parece de un extraordinario interés y lue-

go preguntarme por las consecuencias filosóficas de ese análisis.

Resumo, pues, abruptamente, el primer punto a la manera como yo lo entiendo: La teoría del Valor. Marx es un pensador muy notable en el campo de la Teoría del Valor. No la concibió, ni mucho menos, como una teoría contable, una manera de medir los precios; ahora hay muchos economistas que muestran que no se pueden convertir los valores en precios, pero es que el problema no es ese; el verdadero problema de la teoría del valor es éste: en El Capital Marx hace dos caracterizaciones: La una es que el capital opera por una fórmula que es dinero-mercancía-dinero. El capital tiene esa lógica: dinero-mercancía-dinero incrementado. Se aporta dinero a cambio de fuerza de trabajo y medios de producción para convertir ese dinero en mercancías que contienen un valor mayor que el dinero inicial. Esa es la fórmula del capitalista. Hay otra fórmula, que es la fórmula del obrero: mercancía-dinero-mercancía. Es decir, la fuerza de trabajo se vende por un salario, que a su turno se cambia por una mercancía, pero esa mercancía no es superior sino que simplemente reproduce la fuerza de trabajo; entonces, una se acumula y otra se reproduce.

Entre las dos clases en que él pensaba en el esquema inicial de El Capital hay un tipo de cambio diferente; el uno tiene un cambio circular (la clase obrera) y el otro tiene un cambio acumulativo (la clase capitalista). Es muy interesante ver que todas las fórmulas de El Capital al comienzo difícilmente se pueden entender si no se tiene en cuenta que no se trata de dos épocas, como a veces él dice, y sobre todo Engels, sino de la misma época; pero dos clases cambian en formas diferentes. La una se reproduce y la otra acumula capital, es decir, poder.

El Capital está escrito básicamente como un estudio de acumulación del poder. Una mercancía es una mercan-

cía, no solamente porque yo la produzco para venderla, sino porque al ingresar en el proceso de cambio conserva algo. ¿Qué conserva? Un poder. Es decir, una propiedad. Una propiedad sobre una cosa pero que en última instancia es sobre el trabajo social. Si los juristas definen la propiedad como el derecho al uso y al abuso de las cosas, Marx no. Marx define la propiedad como el derecho al plustrabajo de otros.

Marx hizo esa teoría del valor en la cual fue mostrando las leyes del valor. No era ninguna manera de cuantificar la sociedad, ni tampoco de preparar Ministros de Obras Públicas para que aumentaran o disminuyeran la cartera bancaria, ni mucho menos. Era una manera de examinar las tendencias fundamentales de la sociedad capitalista. Ahora, el verdadero problema está en que el valor es un poder que no puede existir sino cambiando de forma. De ahí que el segundo tomo esté dedicado a la circulación. Si las mercancías no se venden pierden su valor, es decir, perdemos un poder. Dicho en una forma muy sencilla: si yo tengo unas mercancías, por ejemplo, unas camisas en la bodega, tengo un poder sobre la sociedad si las vendo; si no las vendó, no. Si ese dinero se convierte de nuevo en fuerza de trabajo y medios de producción es un poder, pero si hay una crisis de inversión no hay poder. Si esa conversión de nuevo se vende hay un poder, pero el poder depende de la circulación del valor. Si el valor deja de circular se pierde. Es una formulación muy inteligente y tiene muchas consecuencias: por ejemplo ésta: la valorización del capital. El capital se rige por una sola ley, valorizarse, es decir, cada cual invierte donde produce más beneficios, si no, pues no invierte, lo invierte en otra parte. Quiere decir Marx que el capital no tiene ningún criterio de los efectos sociales del trabajo o de la inversión, sino del beneficio. Eso es muy conocido, pero de todas maneras vale la pena recordarlo, porque está en el centro de la cosa, es decir, que si me da más utilidad una fábrica de perfu-

mes que una hacienda lechera, pues pongo una fábrica de perfumes aunque estén sin leche todos los niños de la región. En una palabra, el capital tiene su lógica, un incremento del beneficio. Dinero-mercancía-dinero, es dinero incrementado, cualquiera que sean las consecuencias para los que producen, para los que consumen o para cualquier persona. Esta es la lógica del capital.

Para el capital es esencial la velocidad del ciclo. Desde luego, no es lo mismo, si se hace el mismo ciclo todos los días o si lo hace cada año, pues es mucho más importante hacerlo mientras más rápidamente sea. El capital necesita rapidez de la circulación y si no la tiene pues lo cobra en precio, pero necesita un máximo de velocidad. El mundo del capital es entonces el mundo de la circulación rápida. Una caracterización antropológica e histórica muy notable. El capital produce un nuevo tipo de afán, digámoslo en esos términos. Es un mundo en que todo el mundo tiene que estar de afán. Siempre ha existido el afán. Por ejemplo, está de afán un hombre porque la mujer va a parir y tiene que llamar a la comadrona. Pero es un afán de la naturaleza. Están de afán porque tienen que recoger la cosecha antes que llueva y para que no se les pudra. Pero es un afán también de la naturaleza. Pero hay un mundo en el que todo está de afán, todos estamos de afán. Ese es el mundo del capital. El mundo en el que a mayor circulación mayor eficacia, mayor velocidad de la circulación. El mundo moderno es el mundo del afán y de un afán que está institucionalizado. Estamos de afán.

Ahora, eso significa también que el capital es un acelerador histórico terrible. La historia cambia de ritmo cuando entra el capital a mandar la historia. La historia de sociedades como la feudal es una historia mucho más lenta. El mapa de Europa cambia muy poco, la misma familia de siglo en siglo, las mismas ideas de siglo en siglo y casi las mismas técnicas. Con el capital eso cambia por com-

pleto. Nosotros podemos verlo en la forma más elemental, pues los medios de transporte con que atacó a la India Alejandro, son casi los mismos con los que atacó a Rusia Napoleón, caballos y gentes de a pie. Pero en cambio de la guerra del 14 a la del 39 cambia todo, y si hay otra sí que cambiaría todo. Es decir, el mundo del afán es un nuevo ritmo de la historia.

Marx pensó que no era solamente que el trabajo del hombre se convirtiera en un producto que no valía ya como medio de consumo sino básicamente como medio de cambio. Claro, desde que fuera útil, es decir, tuviera una demanda. Para Marx útil quiere decir útil al sistema. Ahora, ese no es sólo el problema; es necesario conservar el poder. El problema es que ese sistema tiende a extenderse, a convertir a su propia lógica a todos los sistemas pre-capitalistas. El capital es imperialista en un sentido anterior a la teoría del imperialismo, en el sentido de que tiende a convertirlo todo en capitalismo, todo se va volviendo mercancía. No solamente es mercancía aquel producto que produce fulano para venderlo y cambiar, sino que se va volviendo todo mercancía, el devenir mercancía se convierte en una clave de la sociedad, todo deviene mercancía progresivamente, no solamente los productos del trabajo sino también la fuerza del trabajo. Todo se vuelve mercancía. El productor está buscando un equivalente, desde luego, pero la división creciente del trabajo hace cada vez más heterónomos a los hombres. Una de las reflexiones más notables de Marx es la reflexión sobre la heteronomía. Ustedes conocen, desde luego, esa reflexión sobre la explotación económica: el trabajador aporta al producto del trabajo un valor superior al valor que tiene su fuerza de trabajo, es lo que llamamos plusvalía. Un tema muy conocido, no se puede reducir a cifras pero es más o menos contable. En ese caso el trabajador perdería algo en términos de valor, pero no es sólo eso, no es sólo en términos de valor. El trabajador también pierde muchas otras cosas en el proceso del desarrollo capitalista.

ta. Por ejemplo, pierde la inteligencia del proceso productivo. El artesano, sea un zapatero o un fabricante de violines, incluso de cuadros, entiende cómo se hace lo que él hace y en cierto modo se siente representado en su obra como autor. En la división capitalista del trabajo el obrero no tiene la menor idea de cómo se hace un automóvil o una locomotora, sino que participa en un proceso que no comprende. Pierde la inteligencia del trabajo y no se siente representado en modo alguno como autor. Vende una ejecución, no un trabajo, en el sentido antiguo artesanal; vende la ejecución de unas ciertas operaciones contra un salario, pero él no se siente representado en su obra.

El trabajador pierde muchas otras cosas: también pierde toda iniciativa. Es decir, que él no decide ni qué se hace ni cómo se hace ni para qué se hace. Las leyes del capital lo deciden. Marx mostró algunas en una forma muy correcta, por ejemplo ésta: la ley de acumulación de capital, cada vez serían más grandes capitales los que vencerían en la competencia a capitales menores hasta la monopolización. Mostró otras leyes, por ejemplo, la centralización del poder, mostró también la ley de la relación entre capital variable y capital constante, lo que llamamos la composición orgánica del capital, o sea, que cada vez la parte de capital dedicada a comprar maquinaria y materias primas y combustibles sería mayor con relación a la parte dedicada a pagar salarios, y mostró una serie de leyes internas del capital. Esas leyes constituyen una especie de dinámica de la sociedad capitalista.

A su teoría del valor, no le voy a plantear aquí ningún problema de detalle; en algunos aspectos puede estar equivocado, pero el conjunto es excelente. Marx decía que el devenir mercancía de todos los productos del trabajo era una gran ley del sistema capitalista, o del modo de producción capitalista, como se quiera; ahora eso lo estamos viendo en un nivel en que Marx ni siquiera lo soñó. To-



go preguntarme por las consecuencias filosóficas de ese análisis.

Resumo, pues, abruptamente, el primer punto a la manera como yo lo entiendo: La teoría del Valor. Marx es un pensador muy notable en el campo de la Teoría del Valor. No la concibió, ni mucho menos, como una teoría contable, una manera de medir los precios; ahora hay muchos economistas que muestran que no se pueden convertir los valores en precios, pero es que el problema no es ese; el verdadero problema de la teoría del valor es éste: en *El Capital* Marx hace dos caracterizaciones: La una es que el capital opera por una fórmula que es dinero-mercancía-dinero. El capital tiene esa lógica: dinero-mercancía-dinero incrementado. Se aporta dinero a cambio de fuerza de trabajo y medios de producción para convertir ese dinero en mercancías que contienen un valor mayor que el dinero inicial. Esa es la fórmula del capitalista. Hay otra fórmula, que es la fórmula del obrero: mercancía-dinero-mercancía. Es decir, la fuerza de trabajo se vende por un salario, que a su turno se cambia por una mercancía, pero esa mercancía no es superior sino que simplemente reproduce la fuerza de trabajo; entonces, una se acumula y otra se reproduce.

Entre las dos clases en que él pensaba en el esquema inicial de *El Capital* hay un tipo de cambio diferente; el uno tiene un cambio circular (la clase obrera) y el otro tiene un cambio acumulativo (la clase capitalista). Es muy interesante ver que todas las fórmulas de *El Capital* al comienzo difícilmente se pueden entender si no se tiene en cuenta que no se trata de dos épocas, como a veces él dice, y sobre todo Engels, sino de la misma época; pero dos clases cambian en formas diferentes. La una se reproduce y la otra acumula capital, es decir, poder.

*El Capital* está escrito básicamente como un estudio de acumulación del poder. Una mercancía es una mercan-

do lo que nosotros hacemos se está convirtiendo progresivamente en mercancía, y todo lo que nosotros necesitamos se va convirtiendo en mercancía; la mercancía penetra en todos los poros de nuestra vida. Ahora ya ni siquiera la relación de la mamá con el niño que le acaba de nacer es independiente de la mercancía. Necesita al pediatra al que hay que comprarle su fuerza de trabajo para que le indique los horarios y los teteros; la muchacha que quiere caminar bonito va a una clase de glamour para caminar y ahora los sexólogos nos venden las fórmulas de cómo debemos tener relaciones sexuales, en fin, todo lo tenemos que comprar. Ahora explotó el mundo de la mercancía en una magnitud en que ni siquiera Marx lo imaginaba. El apenas indicó la dirección del mundo capitalista hacia el devenir mercancía de todos los productos del trabajo humano y de la fuerza de trabajo misma.

Me parece que el pensamiento de Marx es al mismo tiempo un análisis y una crítica de lo que está ocurriendo. El no lo oculta nunca. Nunca se las dio de neutral. No dijo: soy un científico y por lo tanto no tomo partido. Eso no lo encontrarán ustedes jamás en Marx. Se considera un científico y por lo tanto toma partido. La idea del científico que no tiene nada que ver con lo que pasa, que es un testigo neutral, no es una idea marxista, Marx toma partido y muy claramente.

Ahora bien, Marx no toma partido, propiamente hablando a nombre de una moral, es decir, de una idea del hombre por fuera de la historia, de un deber ser del hombre. Por ejemplo en la Sagrada Familia dice: los comunistas no predicamos ninguna moral, no oponemos el altruismo al egoísmo, no oponemos la buena voluntad y el interés público al interés privado. Nosotros nos oponemos a un mundo en el cual los individuos necesariamente oponen el altruismo al egoísmo y defienden sus intereses privados. Es a ese mundo al que nos oponemos. No es que oponemos dentro de ese mundo un bien contra un mal. Tampoco es moral, por

ejemplo, su manera de tomar posición a favor del proletariado. Su posición contra la burguesía tampoco es moral. Marx era un determinista. Pues bien si los explotadores están determinados por la historia y por sus circunstancias y sus condiciones de vida a darnos patadas en el trasero, yo lo reconozco, están determinados a eso. Pero nosotros también estamos determinados a contestarles dándoles patadas en el trasero, también por la historia, por las circunstancias. Lean el estudio sobre el juicio de los comunistas en Colonia.

Pero el problema es que con este análisis de la sociedad capitalista Marx va mostrando las tendencias, y a veces con una gran finura. Lo que nosotros estamos viviendo, por ejemplo, que la educación penetra por todas partes y a todo el mundo hay que educarlo y hay que venderle educación, y hay que educarlo contradictoriamente, hay que educarlo para que sea narciso, para que defienda sus intereses y para que sea colaborador. Tiene que ser narciso, defender su nuevo automóvil, su nueva marca, su éxito profesional, pero también tiene que ser colaborador, porque si le pone zancadillas a todo el mundo tampoco sirve. Entonces hay que educarlo para que sea sociable y para que sea insociable, al mismo tiempo. Esa es la empresa de la educación capitalista. Una civilización curiosa. Marx decía en el Manifiesto que la potencia del capitalismo era la capacidad de descomponer las instituciones anteriores: la familia, las formas religiosas y culturales; incluso que en el capitalismo ya no se transmite en la forma como las otras civilizaciones transmiten, por medios orales, de imitación, de identificación, sino que se enseña; he querido hacer pues un resumen extraordinariamente rápido del pensamiento de Marx sobre la civilización que él estudió y criticó, que es la nuestra; y ésta en muchos sentidos le da más razón de lo que él creía.

Pero les había prometido hablar de Marx y la filoso-

fía. Muchos teóricos han dicho que hay en Marx nuevas formas de causalidad diferentes a las de Aristóteles o a las de Galileo y Newton, porque la causalidad marxista es muy frecuentemente una causalidad circular; no es una causalidad en la que un efecto produce una causa y la causa no vuelve sobre el efecto: lo que se denomina una causalidad normativa. En cambio lo que Marx nos describe es una causalidad circular y creciente; porque el consumo, la producción, la distribución se reproducen continuamente, no hay producción sin consumo, porque la producción misma es consumo; consumo de fuerza de trabajo, consumo de medios de producción, consumo de maquinaria. El consumo también es producción. Por ejemplo, hay dos formas de consumo, el consumo productivo y el consumo final. El consumo productivo es el consumo de medios de producción, de maquinarias y materias primas, y el otro que se llama final, tampoco es final porque es un consumo de alimentos, de vestidos, de casas y de bienes no productivos que reproducen la fuerza de trabajo y las clases; de manera que en el fondo todo consumo es productivo y toda producción va al consumo y el consumo produce la producción y la producción produce el consumo; en fin, hay una continua manera de tratar el tema como circularidad en la lógica de la causalidad. Una causalidad ya no transitiva, sino articulada. ¿Eso es nuevo o no es nuevo? Relativamente nuevo. Quiero decir relativamente porque no lo es del todo. Hegel había mostrado que ya no estábamos en la mecánica y en las relaciones mecánicas, que era necesario formular otras formas de causalidad. Pero no las había desarrollado. Es decir, nadie podría decir que no hay en El Capital un aporte en la teoría de la causalidad.

Marx comprendió muy rápidamente que el capitalismo tenía una contradicción: la producción es social y la apropiación privada. Es decir, ¿quién produjo esto? Bueno, todo el mundo. Los que extrajeron metales, los que hicieron investigaciones, los que lo transportaron, los que trabajaron

para producirlo... ¿quién los produjo? pues todo el mundo..., pero el propietario de la empresa es el propietario de eso, lo cambia y conserva su propiedad por medio del cambio. Mostraba, pues, esa contradicción creciente en el mundo capitalista. Pero, hay también otras cosas en Marx sobre las cuales podemos interrogarnos. Esa visión de ese mundo, vista en una forma tan elaborada, apuntaba al fondo del futuro, a veces parece que él la considera como una meta histórica hacia la crisis del capitalismo y la producción de una sociedad socialista, una asociación de productores libres, decía a veces, o del comunismo, decía otras, en todo caso hacia una meta que Marx considera que está garantizada por el proceso que ha descrito.

Pero Marx nunca pensó que el proceso fuera independiente de lo que los hombres hicieran sino que los hombres tenían que hacerlo: una lucha por esa nueva sociedad no capitalista.

Hay en Marx algunas formulaciones sobre la necesidad. Me voy a demorar en este punto un momento. Por ejemplo, él cree que se debe rebasar rápidamente una doctrina biológica de la necesidad. Que el hambre es hambre, dice Marx, pero el hambre que se satisface con dientes y uñas comiendo carne cruda es diferente a la que se satisface con cuchillo y tenedor partiendo un bistec. El hambre es hambre pero la necesidad ha cambiado. Esa es una primera observación. Hay otras observaciones muy interesantes, la necesidad es histórica por esa razón, pero también es histórica por otras razones; por ejemplo, él cree, me parece que es el punto tal vez más fuerte de su concepción de la necesidad, qué necesario es aquello que se haya vuelto posible; para nosotros es necesario tener luz eléctrica, para los griegos no era necesario; para nosotros es necesario tener en la casa un baño, para los griegos no era necesario; las posibilidades que el hombre alcance en una época se convierten en necesidades de todos los hombres.

La idea de necesidad en el pensamiento de Marx no se reduce a ninguna formulación biologista. Aunque a veces hay algunos momentos de su texto en que parece ser así. Pero lo importante en Marx es la introducción de un tema nuevo, lo posible, lo que llega a ser posible, por el hecho de ser posible, se vuelve necesario.

Marx pensaba también en términos de un racionalismo y a veces de un racionalismo tan radical que probablemente vaya mucho más lejos que los racionalistas anteriores, por lo menos que su inmediato antecesor. Marx es a veces un racionalista que introduce en su filosofía una concepción racionalista, que me parece que es un racionalismo excesivo, yo diría más, devastador. Por ejemplo: su idea de que el hombre debe avanzar hacia la universalidad —la universalidad es la gran palabra del racionalismo—. Se ve esta tendencia marxista hacia la universalidad a veces en formas tan excesivas como las siguientes: todo lo que sea nacional es casi siempre calificado por Marx con un adjetivo: estrechez nacional, punto de vista estrecho. Según Marx el hombre apunta a la universalidad; por ejemplo, considera que el proletariado es una clase universal: y lo dice a veces con mucha fuerza, el proletariado no tiene patria. Apunta a lo universal. En ocasiones va todavía más lejos; por ejemplo al final de la Ideología Alemana habla del futuro de las lenguas, y dice que los idiomas se han creado en forma arbitraria, unos aquí otros allí, sus orígenes se han perdido y otros como el inglés lo que han hecho es reunir dos y mezclar, pero vendrá un día en que el hombre creará su propia lengua y por tanto la controlará, una especie de esperanto fantástico completamente universal; un lenguaje que no fuera equívoco que no tuviera orígenes ni cuestiones etimológicas, puro. Una mátesis universal ya en el nivel del lenguaje mismo, hasta allá llega a soñar Marx.

Ahora, esto lo tomo como síntoma, Marx no es ningún lingüista, lo tomo como síntoma de que su racio-

nalismo era un racionalismo que consideraba con cierta antipatía las diferencias; en lugar de ver que los diferentes idiomas, y él sabía 14, enriquecen y que esas diferencias se enriquecen unas a otras y que nadie puede realmente surgir a la razón, como surgió Minerva, sino que todo mundo surge de lo no fundado, del dato, de su región, de su geografía, de sus amores inmediatos y que puede más o menos respetar las diferencias y enriquecerse con ellas; pero él tendía a llevar su racionalismo hasta la negación de las diferencias en una forma extremadamente peligrosa.

Marx creía en la lucha por una sociedad nueva, por una sociedad más igualitaria. Es completamente razonable. Le doy toda la razón, en principio. La necesidad de una lucha por una sociedad nueva. Por una sociedad que no importe automóviles de lujo mientras los niños están muriendo de hambre.

Pero esa lucha por una *sociedad razonable* es considerada, sin embargo, en términos filosóficamente curiosos. Por ejemplo en esto: organizó una dialéctica hegeliana entre el ser y el deber ser; el hombre es un ser genérico, el hombre debe llegar a ser un ser genérico, pero en un nivel superior; la negación del ser genérico es la propiedad privada que contrapone unos hombres a otros y los aísla como individuos mezquinos; la negación de la propiedad privada, es decir, el comunismo, retorna al ser genérico pero en una etapa superior como individuo universal. Eso hay que decirlo con mucha claridad; hay muchos liberales que se imaginan que Marx era un colectivista mientras que ellos son individualistas. No hay nada más falso que eso. Más bien al contrario, Marx es un individualista radical y lo fue siempre. Y lo que le reprochaba al liberalismo era que no tuviera en cuenta al individuo concreto, al individuo real, sino a entidades abstractas, por ejemplo el ciudadano. Todos los ciudadanos son iguales ante la ley. La ley es la misma para todos los ciudadanos. Pero no para todos los hombres concretos, claro está.

Marx pensaba en el individuo y pensaba en su gran perspectiva futurista, en términos del individuo. El individuo universal que hubiera encontrado el tiempo de su expansión, el tiempo en el espacio de la libertad, dice al final de *El Capital*. En el tiempo el hombre podrá ser múltiple. El individuo omnilateral, que no esté reducido por la división del trabajo, por el nacimiento, por la clase, por la nación, sino que sea un hombre rico, es decir, apropiado de todo lo grande que la humanidad ha hecho. Pero el individuo concreto. No que la Constitución se lo permita, porque para Marx desde el comienzo fue muy claro, no es tan importante que la Constitución lo permita si la vida lo prohíbe.

¿En esta concepción del hombre, hay una antropología filosófica implícita, o no la hay? Althusser creyó que en una época la hubo y en otra no la hubo. Otros, simplemente han creído que no la hay en ninguna época. Otros, que la hay en toda época. ¿Qué es una antropología filosófica en el sentido de Kant? Kant hablaba de las grandes preguntas que existen en el mundo. La filosofía es una pregunta, ¿qué podemos saber? La moral, la ética, es otra pregunta, ¿qué debemos hacer? La religión es otra pregunta, ¿qué podemos esperar? Estamos rodeados de grandes preguntas y todas esas grandes preguntas deben remitir a otra pregunta. Qué somos, para saber qué debemos hacer y qué podemos esperar. Estas preguntas remiten a otra: ¿Qué es el hombre?

¿Hay en Marx una antropología filosófica? ¿Tiene implícita o explícita una respuesta a esta pregunta fundamental? A veces sí. En la juventud es muy frecuentemente explícita e incluso muy insistente: es él ser genérico. ¿Qué quiere decir eso? El no es claro, no lo define. Si nosotros miramos un poco la obra de Marx encontramos algunas especificaciones. Por ejemplo, él quería decir con ser genérico que es un ser esencialmente social, en primer lugar. Ahí están todos sus combates contra lo que él llamaba las robinso-



nadas, que se imaginan un individuo aislado que después entró en relación con otro individuo y que formaron un pacto para hacer la sociedad. Marx es muy fuerte, muy firme y muy preciso en eso, el hombre es un ser sociable. Dice en la *Sagrada Familia*, que el pensamiento es contemporáneo del lenguaje, que no hay ni lenguaje antes que pensamiento, ni pensamiento antes que lenguaje; y el lenguaje es evidentemente social, es decir, un lenguaje privado es una contradicción en los términos; cualquiera puede tratar de inventarlo y verá. Un idioma propio, que no entiende sino su inventor tiene la particularidad de que no es un idioma. Dice en *El Capital* refiriéndose al mismo tema del ser genérico, pero sin usar el término, que el hombre no viene al mundo provisto de un espejo proclamando filosóficamente como Fichte, yo soy yo; el hombre sólo se reconoce en su realidad cuando se reconoce en otro hombre, que la identidad propia procede de la identidad con otro. Excelente. El hombre es esencialmente social. ¿Quiere decir eso algo? Probablemente quiere decir que es un ser que no tiene un equipo instintivo; si pasamos un poco más allá de Marx y miramos hacia otras antropologías, podemos decir que no hay ningún ser que dependa tanto del aprendizaje como el hombre. Tiene tan pocos instintos, por ejemplo, el famoso instinto de conservación no existe. El hombre es esencialmente un ser social.

Casi toda la antropología moderna y el psicoanálisis, que ha hecho, a mi juicio, últimamente, de la mejor antropología, no tendrían nada que objetar hasta allí. El hombre es un ser que no contiene una instintividad natural tan grande como la del pollo que rompe el huevo y ya sabe aproximadamente todo lo que va a saber. Heredado y adaptado, quiero decir, instintivo. Aquí todo es aprendido. El hombre tiene un aparato neurológico capaz del lenguaje, sin el cual no habría ningún lenguaje; pero no el lenguaje. No se aprende un idioma si no se lo enseñan a hablar.

El sistema dialéctico hegeliano de la recuperación de lo que ya es en un nivel superior, me parece que falla porque él no vio claramente una cosa, o mejor dicho, sencillamente no la vio. Y es que si el hombre es un ser social, no lo es naturalmente. Hay que decirlo. Naturalmente son sociales las hormigas, las abejas; no necesitan aprender ningún idioma, tienen sus sistemas de señales. No tienen instituciones en el sentido de cosas que están prohibidas y cosas que están permitidas; son seres gregarios; el hombre no es un ser gregario, sí es social pero no es gregario. Ese es un punto muy interesante de estudiar. El hombre es un ser social, pero no es instintivamente social. Además, según Freud, es conflictivamente social. Conflictivamente consigo mismo. Lo que surge es un mundo de reglas que son en gran parte, por lo menos, prohibiciones. No hay entre su demanda o su deseo o su necesidad y el mundo en que se inscribe ninguna armonía preestablecida. En ninguna sociedad. Si uno ve el conjunto de las sociedades se da cuenta de que no hay ninguna que no sea terriblemente conflictiva. Cualquiera que sea su relación con la propiedad y cualquiera que sea su grado de tecnología. Hay más, esto no se debe a la escasez. Muchas de las sociedades primitivas son sociedades de abundancia. Por ejemplo la Yanomama en la frontera entre Venezuela y Brasil es una de las sociedades más aisladas que quedan, donde han ido menos misioneros a hacerles daño, o antropólogos o gentes así o colonos, y viven en una gran abundancia, son cazadores, recolectores y pescadores y con dos horas de trabajo al día tienen suficiente para gastar lo otro en sacrificios, fiestas y guerras. Son extraordinariamente conflictivos.

No es ese el único caso. Hay muchas sociedades de abundancia, lo que pasa es que como no son sociedades de ahorro, de acumulación, de un método de acumulación, ni de dominación de una clase por otra, lo que sobra sale en sacrificios y en fiestas. Pero siempre sobra. No hay escasez y, sin embargo, hay conflictos. No hay propiedad y, sin em-

bargo, hay conflicto. Y guerra. Y guerras terribles. En pocas palabras, lo que ocurre es que en una antropología como la de Marx hay un implícito. Si ustedes quieren es un implícito que no es de él, sino de sus antecesores, Kant y sobre todo Rousseau. Una idea de que la sociabilidad humana es armónica y no conflictiva y que el conflicto vino con la historia, no propiamente, en estos pensadores, con el pecado original, o con la caída, sino con la propiedad. La propiedad fue la que introdujo el conflicto. Antes de la propiedad no había conflicto. Algunos marxistas, sobre todo Engels, pero también Marx, habían incluso postulado no sé qué comunismo primitivo, más o menos idealizado. Eso no corresponde realmente a nada que podamos observar.

Pero, además, para Marx el hombre es un ser histórico, en un sentido fundamental, es decir, que precisamente por no ser instintivo y natural, hay una maleabilidad histórica absoluta, que nuevas condiciones históricas harán nuevos hombres. Que si se cambian las condiciones en que el hombre vive cambia el hombre. En Marx hay una concepción del hombre que es absolutamente histórica, en el sentido de que el hombre puede cambiar cuando cambien sus relaciones, sus condiciones, sus técnicas y que no hay, precisamente porque es un ser social, ninguna naturaleza humana, sino que hay una historia del hombre.

Hay pues una antropología optimista: un ser social va a recuperar su sociabilidad en una etapa superior, porque lo que la negó lo va a enriquecer; lo que la negó, la propiedad privada, lo hizo individuo, y eso lo va a enriquecer y lo va a volver individuo universal. Es decir, la negación de la negación es una nueva afirmación, según el esquema hegeliano. Pero, el principio es que como no hay nada en el hombre que sea propiamente innato, eso se discute mucho hoy, casi todos están de acuerdo en que casi nada es innato en el hombre, casi todos pero no todos. Hay entre los etnólogos quienes no piensan así. Hay entre los

lingüistas quienes no piensan así; en psicoanálisis casi todos piensan así, contra Freud que pensaba que había una cantidad de conductas heredadas que él llamaba filogénesis, pero casi todos los psicoanalistas piensan que Freud estaba equivocado, en ese y en muchos otros puntos, desde luego.

Marx piensa con la mayor parte de los sociólogos psicoanalistas o lingüistas, que prácticamente nada es innato, que en cierto modo es innata la base, el aparato neurosicológico y es aprendido el resto. Ahora bien, en eso el marxismo se opone rígidamente con toda razón a las teorías de la herencia que generalmente son racistas y a los racismos.

Aún si estamos de acuerdo en eso con Marx hay este otro problema: podemos aceptar que el hombre es modificable por la historia, pero reconociendo que hay una serie de cuestiones en la sociedad, en la vida humana, que no son propiamente históricas, que son diferencias; por ejemplo, las diferencias naturales no son históricas, es decir, hacen parte de la historia natural pero no de la historia humana; no es histórica la diferencia de los sexos, pues no hay una sociedad donde se acabará la diferencia de los sexos, si cambiamos el modo de producción. Sin embargo, toda sociedad tiene que tratar de organizar de una manera simbólica esa diferencia; de darle una forma de identidad secundaria, como decía Freud. Porque primero hay que tener una identidad primaria, pero hay que darle una forma de identidad a cada cual en su sexo. Esa identidad no está dada precisamente por la naturaleza. Uno de los descubrimientos freudianos más notables es que la sexualidad humana no es natural, es decir, no es instintiva. Para decirlo en una forma directa, no opera por el sistema estímulo-respuesta. La sexualidad humana depende de una historia y no de un dato biológico. Freud plantea en un artículo supremamente importante, el primero de la Meta-sicología cómo en la sexualidad humana las pulsiones están desligadas de las fuentes orgánicas. De antemano no

se sabe cuál va a ser el objeto sexual por un hecho biológico; puede ser un individuo del otro sexo, del mismo sexo, y si es del otro sexo, de ciertas características, no cualquiera; porque por ejemplo para el perro es siempre del otro sexo, pero por una característica olfativa, no le importa que tenga sarna, no le importa que sea coja, le importa que esté en celo y no más. En el hombre sea del mismo o del otro es siempre histórico, está configurado en una historia personal, y puede ser un fetiche, una condición de su deseo y puede ser cualquier cosa. El deseo no está ligado a un objeto por la naturaleza sino por la historia. Es decir, por la historia del individuo, por lo que ha vivido. Eso cambió la idea de sexualidad. Hay tantas discusiones fastidiosas sobre el psicoanálisis porque le dio mucha o poca importancia a la sexualidad, sin saber siquiera que lo que pasó fue otra cosa, que cambió la idea de la sexualidad.

El problema no es sólo ese, la diferencia entre los sexos hay que organizarla socialmente como hay que organizar socialmente el lenguaje. Si nosotros fuéramos naturalmente seres gregarios no tendríamos idioma; los idiomas son convenciones, pero en realidad en nuestra vida prácticamente todo es idioma. Nosotros comemos y en el fondo, aunque no lo sepamos, eso es un idioma, las maneras de la mesa funcionan como un lenguaje.

Nos tienen que introducir en un orden simbólico, y es una introducción forzosa; una introducción en la cual queda ligado nuestro deseo; y nuestro deseo queda también siempre ligado a la perspectiva de transgredir las normas; de que tal vez no haya nada más delicioso que la transgresión. Y siempre oscilamos: ¿en qué medida acomodamos nuestro deseo a las normas o expandimos nuestra transgresión de las normas como el máximo deseo? Siempre estamos en ese drama; porque el hombre es un ser dramático, ya su origen fue dramático; es un ser terriblemente prematuro; la prematuración del nacimiento humano es un tema que viene una y otra vez en el pensamiento de Freud

y tratado en una forma supremamente brillante, porque Freud saca todas las consecuencias. Prematuro quiere decir que necesitamos mucho tiempo para ser autónomos, mucho tiempo, es decir, años, ya sabemos caminar y todavía dependemos de que nos enseñen todo y nos digan todo; ya sabemos hablar y todavía dependemos de todo; esa prematuración tiene una serie de consecuencias. Cito algunas: por ejemplo, estar ante personajes iniciales que Freud llamaba objetos primordiales, o sea aquellos de los que dependemos en absoluto y que tendemos a idealizar, porque de ellos depende todo; las palabras, lo que pensamos de nosotros mismos y del mundo, el lenguaje; y no solamente surgimos así a la vida sino que a veces también tenemos una y otra vez el anhelo de regresar a una protección global, a veces la llamamos Dios, a veces Marx; pero una protección global, que dé cuenta de todo y sobre todo, que diga qué somos y para dónde vamos y que nos diga cómo se llaman las cosas y cómo se deben llamar. Eso lo tuvimos, no pudimos evitar tenerlo. Eso lo tuvimos, eso lo perdimos, y continuamente regresamos en una añoranza contra la que es difícil defenderse; pero además eso produce otras cosas. Para decirlo en una palabra: Freud la llama culpa.

Quiero hacer una rápida observación. Freud está tan en desacuerdo con la culpabilidad como idea, como podrían estarlo Spinoza o Nietzsche; Freud es un determinista. Léase lo mejor que hay sobre el tema: el último capítulo de la Psicopatología de la Vida Cotidiana. Determinismo y Fe Causal. Es Epinoza, con mejores argumentos. La culpa es un error, porque es la creencia de que uno era libre y actuó por el libre albedrío y cayó y entonces se debe arrepentir; pero es que no es sólo un error, es un sentimiento. No se refuta un sentimiento. Si usted dice: este es culpable de haber hecho esto porque lo hizo a plena conciencia, con pleno consentimiento y, sin embargo, lo hizo y sabía que era prohibido y lo hizo y por lo tanto lo vamos a condenar; esto es por lo que Nietzsche decía que el cristianismo

era una metafísica de verdugos: primero los declaramos libres para después poderlos meter al infierno. Bueno, muy bien, así es. Pero, desde luego, Freud no tiene esta idea de la culpa, sino que lo que a él le interesa es que de todas maneras hay un sentimiento de culpa, lo cual es distinto a una justificación, a una racionalización de la culpa.

Ahora bien, hay varias clases de culpa; una primordial; procede de que los objetos de los que dependemos inicialmente son objetos que amamos, con los cuales nos identificamos; la identificación es la primera relación de objeto con una persona; pero además de identificación hay hostilidad y la hostilidad hacia un objeto así se vuelve contra uno mismo. Ese regreso de la hostilidad sobre sí mismo se llama culpa primordial. Pero hay otra, la culpa secundaria; la ley en que creemos pero que sin embargo es un incentivo para nuestro deseo de transgredirla; porque no hay que equivocarse, lo que está prohibido está prohibido porque es deseable. El antropólogo Taylor decía que la prohibición del incesto estaba en todas las sociedades porque al hombre naturalmente le repugnaba el incesto, a lo que Freud respondió: si naturalmente le repugna el incesto no tendría por que estar prohibido, porque a nadie le está prohibido comer arena. Si algo está prohibido es porque no nos repugna naturalmente. Es al contrario, porque está naturalmente vinculado con el deseo, la identidad, el afecto, la necesidad, por lo que está prohibido. El hombre ingresa en un mundo social pero no ingresa armónicamente, sino conflictivamente; es un ser conflictivo que tiene un conflicto consigo mismo y con los otros; de ahí que no podamos sostener una antropología optimista.

Hay otras diferencias. Por ejemplo, existe la diferencia entre los sexos y las edades. Es diferente un niño de un adulto y un adulto de un anciano. Es una diferencia que no es histórica, es decir, que no hay sociedad que la pueda superar y, sin embargo, es una diferencia muy interesante. Todas las sociedades que nosotros podemos estudiar por

primitivas que sean tienen que tratar esas diferencias. Les recomiendo un libro de Balandier que se llama Antropológicas, donde hace un estudio muy notable de las diferencias de la edad y del sexo en sociedades africanas más o menos primitivas. Una comparación muy notable, porque esas diferencias hacen entrar en crisis también a muchas sociedades primitivas. Toda sociedad primitiva tiene que tratar un problema: cómo un niño se vuelve adulto; generalmente hay ritos de iniciación, condiciones que finalmente definen ese asunto. También tiene que tratar el problema de la diferencia de los sexos: Si es patrilineal, es decir, si los hijos se consideran hijos del padre; o de la madre, matrilineal. Es patriarcal, si cuando dos se casan se van al clan del padre, o es matrilocal, cuando se casan y se van al clan de la madre. Es decir, es un problema que se encuentra en toda sociedad. En nuestra sociedad lo que está en crisis es no solamente el modo de producción que ojalá estuviera en una crisis más aguda, sino que también están en crisis esas relaciones que no son relaciones de una u otra sociedad. En nuestra sociedad ha entrado en crisis la relación del hombre con la mujer. Esa crisis se expresa a veces muy bien como feminismo, a veces mal como feminismo también; a veces se expresa como bisexualismo, como ustedes quieran, pero se expresa, eso es una crisis de nuestra sociedad; y en nuestra sociedad también hay una crisis de edad. El hombre ya no sabe qué tan joven es. Por una parte ha avanzado mucho, así la liberación sexual hace que un hombre de 14 ó 15 ó 16 años sea mucho menos niño que hace 50 años; tiene sus amigas con las que tiene relaciones sexuales, tiene más acceso a consumos y más permisividad, pero también es más dependiente de una cantidad de estudios para llegar a considerarse autónomo y vivir por sí mismo, y entonces en una cierta manera se ha envejecido, en otra manera ha dejado de ser viejo; además, el capitalismo con su promoción del consumo le ha dado la idea de que lo mejor que hay en la vida es consumir y que por lo tanto mientras más



consume y que sea él mismo objeto de consumo, es decir, bonito, deseable y demás, más es; y que todo lo otro es pérdida. Hay sociedades que consideran la cosa distinta. Si el hombre se mide por lo que ha hecho y no por lo bonito que es, entonces no es cierto que si deja de ser adolescente es un error. Vemos una cantidad de semi-ancianos disfrazados de adolescentes en las cafeterías tratando de no dejar de ser adolescentes; vemos el enredo de las mujeres con los hombres; nosotros tenemos ahora los instrumentos que no tuvo Marx para postular una nueva forma de antropología menos optimista. No se trata de eliminar la propiedad privada y sumarnos a una comunidad armónica. La sociedad es siempre conflictiva. Debemos luchar por una sociedad que soporte bien los conflictos, donde se tenga respeto por las diferencias y no por una sociedad que no las tenga.

¿El marxismo podrá construir una nueva antropología y liquidar sus ilusiones? ¿O no podrá? Yo creo que podría hacerlo, liquidando su ilusión de que vamos encaminados por no sé qué mecanismo histórico hacia una fiesta final. Liquidar también la idea de que la sociedad pueda ser armónica, no conflictiva, sin leyes, sin gobierno, sin nada, porque ya no habrá propiedad privada. El vigor de la crítica marxista a la sociedad capitalista debe ser acentuado y debemos ser conscientes de la crisis de nuestra sociedad, no sólo del modo de producción sino de las relaciones humanas más elementales entre los hombres y las mujeres, los niños y los adultos, y los hombres con su propia muerte, su pavor a la muerte y a la ancianidad. ¿El marxismo podrá enfrentar eso? No lo sé. Sé que plantear estas cuestiones es pensar el marxismo como algo que no nos ha dado solución. Sé que eso es molesto. Y es molesto —y lo quiero decir en términos de Nietzsche— porque hemos perdido lo que él llamaba la prueba del placer. La prueba del placer, decía, consiste en que una explicación que nos dé la clave de todo lo que existe nos satisface, nos quita la angustia de vivir en un mundo de incógnitas y preguntas abiertas para

las que no tenemos solución. Nos quita inquietud. Y cuando una afirmación nos quita inquietud y nos quita angustia y nos satisface la damos por verdadera. Para Freud todas las religiones en su conjunto eran ideas optativas. Para Nietzsche eran pruebas del placer.

El marxismo nos ha satisfecho mucho. No nos alegremos de eso. Nos ha satisfecho porque nos ha dado la última gran teoría en la historia que le ha dado al hombre una meta; le ha dicho para dónde va. Desde luego, no es muy cómodo perder esa satisfacción y ver que hay muchos interrogantes. Sin embargo, a mi juicio la crítica que hizo Marx de la sociedad capitalista, por lo que esta sociedad había producido como posibilidades humanas y por lo que impedía de realización del hombre, es esencialmente correcta.

(1983)

## EL INDIVIDUALISMO DE MARX

El rasgo propio, característico y, por decirlo así, el acento personal del pensamiento de Marx, tal como se manifiesta desde sus primeros escritos hasta las últimas obras y se conserva a través de una compleja evolución intelectual, es su individualismo radical. Este individualismo radical no es un sentido oculto o implícito de su teoría que haya que descubrir por medio de una laboriosa hermenéutica: es algo explícito y continuamente reiterado. No es tampoco un elemento evidente, pero relativamente secundario de su pensamiento, y menos aún, un resto de su formación en el idealismo alemán y en el liberalismo político. Por el contrario, fue precisamente la exigencia de pensar las formas económicas y políticas en términos de los individuos concretos, con sus determinaciones específicas y sus posibilidades reales, lo que lo apartó del idealismo alemán y del liberalismo político. Si se consideran por ejemplo sus artículos de juventud sobre la libertad y la censura de prensa (1842-1843) podría pensarse que se trata de un liberal particularmente agudo —“el Estado sólo escucha su propia voz y pretende escuchar la voz del pueblo”, etc.—, pero rápidamente se observa una preocupación por los individuos concretos que lleva muy lejos: ¿en qué consiste la libertad para los escritores de la prensa y para sus lectores? Si se desarrolla esta pregunta es evidente que ya no resulta suficiente —aunque sí mejor que la censura estatal— la libertad de la industria de la prensa y menos, como ocurre hoy, la libertad de los anunciadores de los que dependen los propietarios de la prensa. Lo mismo ocurre con los derechos humanos, son un avance extraordinario, cancelan las

relaciones de dependencia personal, las imposiciones ideológicas, religiosas... ahora los ciudadanos son iguales ante la ley y pueden hacer todo lo que no contradiga la libertad de los demás; eso en cuanto a los ciudadanos abstractos; porque en lo que respecta a los individuos concretos, son terriblemente desiguales y no pueden hacer casi nada de lo que les permite la ley, porque se los prohíbe la miseria, la ignorancia, el miedo al desempleo, en una palabra, su realidad efectiva. Una sociedad no debe ser juzgada por lo que diga su carta constitucional, sino por el tipo de relaciones que en ella tienen los hombres entre sí, y por las posibilidades que ofrezca a todos para su desarrollo personal; lo otro está bien si conduce a esto; pero no si sólo sirve de justificación ideológica para eternizar relaciones de explotación y de dominación.

### *Denuncia del individualismo abstracto*

En general Marx reprocha a los filósofos el hecho de que coloquen en lugar del individuo real que es el ser social, alguna abstracción: “el Yo” (Fichte, Stirner), “la conciencia de sí”, el “momento subjetivo”, “la libre voluntad”, etc. Un ejemplo: en un texto de 1843, en que critica duramente toda justificación filosófica de la pena de muerte, y en general del castigo, cita a Hegel, quien dice que el criminal realiza una negación del derecho, el castigo es una negación de esta negación y por lo tanto una confirmación del derecho; y comenta: “En este caso, como en muchos otros, el idealismo alemán no hace más que sancionar las leyes de la sociedad existente revistiéndolas de un manto sobrenatural. ¿No se engaña uno a sí mismo cuando en lugar del individuo con sus móviles reales, las innumerables dificultades que lo encierran por todas partes, se pone la abstracción de ‘la libre voluntad’? (...) El castigo no es más que defensa de la sociedad contra todas las violaciones a sus condiciones de existencia. ¡Cuán miserable es una so-

ciudad que no tiene mejor medio de defensa que el verdugo...!”.

Por lo tanto, Marx ha visto muy bien que cuando no se trata —y porque no se trata— ni de explicar la conducta de los hombres, ni de crear las condiciones para que se transformen, se trata entonces de juzgarla y reprimirla. Para ello, en lugar de los individuos concretos, se erige “la libre voluntad”, algo más elevado, más digno y más metafísico. Algo que justifica al verdugo y sostiene el orden establecido.

En todas partes impone Marx la exigencia de pensar a los individuos reales en el contexto de sus múltiples determinaciones y en la estructura de sus posibilidades efectivas. Es precisamente por eso por lo que denuncia el individualismo abstracto, al cual no le opone gremios, fraternidades o formaciones colectivas idealizadas, sino la creación de condiciones reales para el desarrollo múltiple de los individuos. Las ideas y los valores propios del liberalismo fueron duramente atacados en *El Capital*; pero no porque defendieran los derechos inalienables del individuo, sino porque sólo veían en éste a un sujeto de contratos; porque constituyen una verdadera metafísica del mercado. En efecto, si no se quiere ver en el hombre más que un sujeto del cambio, si se quieren ignorar las condiciones y las relaciones que lo determinan, las ideas liberales se deducen lógicamente de esta abstracción.

*La órbita de la circulación o del cambio de mercancías, dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo era, en realidad, el verdadero paraíso de los derechos del hombre. Dentro de estos linderos, sólo reinan la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham. La libertad, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, v.gr. de la fuerza de trabajo, no obedecen a más ley que la de su libre voluntad. Contratan como hombres libres e iguales ante la ley. El contrato es el resultado*

final en que sus voluntades cobran una expresión jurídica común. La *igualdad*, pues compradores y vendedores sólo contratan *como poseedores de mercancías*, cambiando equivalente por equivalente. La *propiedad*, pues cada cual dispone y solamente puede disponer de lo que es suyo. Y *Bentham*, pues cuantos intervienen en estos actos sólo se mueven por su interés. La única fuerza que los une y los pone en relación es la fuerza de su *egoísmo*, de su provecho personal, de su *interés privado*. Precisamente por eso, porque cada cual cuida solamente de sí y ninguno cuida de los demás, contribuyen todos ellos, gracias a una *armonia pre-establecida de las cosas* o bajo los auspicios de una providencia omniastuta, a realizar la obra de su provecho mutuo, de su conveniencia colectiva, de su interés social.

### *Autorrealización del individuo*

En su pormenorizado y visionario análisis de las tendencias de la técnica capitalista, Marx prevé un desarrollo incesante de la aplicación de la ciencia a los procesos productivos hasta que llegue un momento en el que haya “cesado de existir el trabajo en el cual el hombre hace lo que puede lograr que las cosas hagan en su lugar”. Pero para que esto se convierta en una realización grandiosa, es necesario que el hombre haya llegado a ser el objetivo de la producción y se invierta el terrible punto de vista del “mundo moderno donde la producción aparece como objetivo del hombre”. Es necesario que el tiempo libre que permitirá la supertecnificación se convierta en riqueza real de los individuos, es decir, en un incremento de sus necesidades, de sus posibilidades y de su creatividad. En el tiempo libre no veía Marx —como su yerno— la conquista del “derecho a la pereza”, sino el tiempo para la “autorrealización del individuo, lo que en modo alguno significa que sea mera diversión, mero entretenimiento, como lo concebía Fourier con candor de costurerita. Precisamente los trabajos realmente li-

bres, como por ejemplo la composición musical, son al mismo tiempo condenadamente serios, exigen el más intenso de los esfuerzos". Desde la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, hasta los últimos trabajos, siempre nos encontramos con la misma cuestión: ¿qué ocurre con los individuos concretos, con sus determinaciones y sus posibilidades?

Cien años después de la muerte de Marx, cualquiera que sea el balance que hagamos de sus errores y sus aciertos, es necesario subrayar este rasgo fundamental de su pensamiento, porque ha sido casi tan olvidado por sus partidarios como es ignorado por sus adversarios.

(1983)

# COMENTARIOS A LA "INTRODUCCION GENERAL A LA CRITICA DE LA ECONOMIA POLITICA" DE CARLOS MARX

## INTRODUCCION GENERAL A LA CRITICA DE LA ECONOMIA POLITICA \*

Oh! Una flauta como esta vale más que el dinero y el poder. Porque multiplica la felicidad y la alegría entre los hombres.

*Mozart, La Flauta Mágica. Acto I, escena octava.*

Con un grupo de amigos me dediqué a la alegre e inquietante tarea de comentar estas páginas de Marx. Algunos de ellos creyeron que podrían ser presentables, escritas e incluso coherentes; entre ellos Jorge Puerta y Antonio Restrepo tienen el mérito principal del desconcierto y provecho que pueda obtener el lector de estas páginas.

*Estanislao Zuleta.*

### I. PRODUCCION, CONSUMO, DISTRIBUCION, CAMBIO (CIRCULACION)

#### 1) PRODUCCION

Individuos autónomos. Ideas del siglo XVIII

- a) *"El objeto a considerar es en primer término la producción material.*

*Individuos que producen en sociedad, o sea la produc-*

---

\* En el presente trabajo, se utilizó como guía para los comentarios el texto de *Elementos Fundamentales para la Critica de la Economía Política*. Siglo XXI Editores S. A. 1971.



*ción de los individuos socialmente determinada: éste es naturalmente el punto de partida*”.

Una de las características del método de Marx es la delimitación de un objeto para estudiar su funcionamiento, su dinámica interna. En este caso el objeto de análisis es la producción social “...la producción de individuos socialmente determinada”. El texto contiene una afirmación muy fuerte que diferencia su pensamiento de las concepciones sobre las cuales va a ejercer su crítica. Se puede formular así: el punto de partida es un objeto complejo que tiene que ser investigado, pues no es evidente de suyo. No se trata de un objeto simple que mediante una complicación progresiva llega a constituirse como algo complejo, como lo piensan las teorías no marxistas de la sociedad: individuos aislados que se asocian (Rousseau), formas simples de relación social que se complican hasta formar sociedades (Spencer), etc.

Marx se refiere siempre a individuos socialmente determinados y no al individuo y a la sociedad o a las relaciones de los individuos con la sociedad. Estudia la forma social de existencia de los individuos. En “Glosas marginales al ‘Tratado de Economía Política’ de Adolfo Wagner”, dice: “...mi método analítico, que no arranca del hombre (en general), sino de un período social concreto...”. Para él, la pareja Individuo-Sociedad es un producto de la ideología burguesa y no una realidad, por lo tanto, sólo la toma como objeto de su crítica.

*“El cazador o el pescador solos y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas dieciochescas, las cuales, a diferencia de lo que creen los historiadores de la civilización, en modo alguno expresan una reacción contra un exceso de refinamiento y un retorno a una mal entendida vida natural. El contrato social de Rousseau, que pone en relación y conexión a través del*

*contrato a sujetos por naturaleza independientes, tampoco reposa sobre semejante naturalismo. Este es sólo la apariencia, y la apariencia puramente estética, de las grandes y pequeñas robinsonadas”.*

Para Marx, la robinsonada es la imagen de la vida social reducida a la vida individual. Es la pretensión, implícita en toda la economía burguesa, de identificar el conjunto del proceso de producción social con los intereses particulares. Es constitutiva de la robinsonada la idea de que los procesos de conjunto son características del elemento.

Pero no se créa que la robinsonada es cosa del pasado, uno de los teóricos de la economía burguesa contemporánea, el profesor Boulding, nos regala con la siguiente robinsonada: *“La selección de hechos de significación económica: Ahora es evidente que cualquier ‘hecho’ contiene mucho más de lo que requiere un solo campo de investigación. Por lo tanto, la primera misión del análisis económico consiste en seleccionar de los acontecimientos y hechos económicos aquellos elementos que tienen importancia en relación con el esquema general del propio análisis económico. Por ejemplo: consideremos un acontecimiento tal como un acto de cambio. Para no olvidar los orígenes de la Economía como ciencia de administración del hogar, tomemos como caso específico la compra de un kilo de mantequilla por un ama de casa, la Sra. Jones, que paga \$ 12 por ella en un determinado momento de la historia. El ejemplo es muy humilde, pero el hecho representa las transacciones en el mundo entero, tanto en los corrillos de la bolsa como en el lujoso despacho de un Banco, o en una humilde tienda de pueblo”.* (Boulding, *“Análisis Económico”*, pp. 8-9).

*“En realidad, se trata más bien de una anticipación de la “sociedad civil” que se preparaba desde el siglo XVI y que en el siglo XVIII marchaba a pasos de gigante hacia su*

*madurez. En esta sociedad de libre competencia cada individuo aparece como desprendido de los lazos naturales, etc., que en las épocas históricas precedentes hacen de él una parte integrante de un conglomerado humano determinado y circunscrito”.*

La expresión “Sociedad civil” es tomada de Hegel pero utilizada por Marx de una manera diferente y más tarde abandonada completamente. En Hegel, la sociedad civil es el conjunto de las condiciones materiales de vida, el mundo de los comportamientos económicos *individuales* y diferente del Estado. En este texto Marx la utiliza como equivalente de sociedad burguesa; luego desaparecerá de su lenguaje. El individuo originario y aislado de los ideólogos burgueses, resulta ser el producto de la sociedad burguesa. Es el propietario privado, el hombre separado, el modelo del individuo con sus intereses privados en el mundo de la competencia proyectado hacia atrás. El mito Roussoniano queda en evidencia; es más, Marx demuestra que solamente en *sociedad* el individuo puede aislarse.

*“A los profetas del siglo XVIII, sobre cuyos hombros aún se apoyan totalmente Smith y Ricardo, este individuo del siglo XVIII —que es el producto, por un lado, de la disolución de las formas de sociedad feudales, y por el otro, de las nuevas fuerzas productivas desarrolladas a partir del siglo XVI— se les aparece como un ideal cuya existencia habría pertenecido al pasado.”*

Para Marx, el individuo del siglo XVIII es el producto, por una parte, de la disolución de las formas feudales y por otra de una nueva forma productiva, desarrollada a partir del siglo XVI. (Esto es desarrollado más ampliamente en el libro I de *El Capital*). Esta manera de concebir la historia es diferente de la concepción evolucionista que ve en el capitalismo el resultado del desarrollo (la maduración) del feudalismo. Para Marx el modo de producción capitalista ~~no genera~~ al lado del feudalismo

y a pesar de él, más bien que como producto de su maduración. Esto implica además que todo modo de producción tiene que ser estudiado en sus condiciones específicas y no como el efecto de unas presuntas leyes de la evolución histórica universal. A este respecto consultar la carta de Marx a la redacción de la revista rusa Hojas Patrióticas de 1877, *El Capital*, Tomo I, pág. 710 y ss.

El mecanismo ideológico de la proyección al origen, típico del pensamiento mítico, cumple una función política específica: presentar como una descripción objetiva o como una explicación suficiente, aquello que en realidad no es más que una defensa y una apología de lo existente. En efecto, con el mito del origen lo que se busca es sustentar la tesis de que todo ha sido siempre así, es decir de acuerdo a una presunta esencia o naturaleza humanas, inmutables y ahistóricas. Políticamente esto implica que quien quiere combatir lo existente, aparece como opuesto a la esencia o naturaleza humanas y en consecuencia a la razón divina creadora de ellas.

*“Según la concepción que tenían de la naturaleza humana, el individuo aparecía como conforme a la naturaleza en cuanto puesto por la naturaleza y no en cuanto producto de la historia. Hasta hoy, esta ilusión ha sido propia de toda época nueva. Steuart, que desde muchos puntos de vista se opone al siglo XVIII y que como aristócrata se mantiene más en el terreno histórico, supo evitar esta simpleza”.*

El comentario sobre Steuart es una crítica al concepto lineal del conocimiento el cual concibe en forma lineal y progresiva la historia del conocimiento. Marx demuestra aquí que la posición de Steuart, reaccionaria con respecto a los pensadores de la clase burguesa, le permitió sin embargo asumir una actitud crítica frente a las posiciones ideológicas en las que se encontraban sumidos estos pensadores. Posteriormente en *El Capital* y en la *Historia Crí-*

*tica de la Plusvalía* (pág. 26), Marx enfoca el aporte de los fisiócratas en esta misma dirección.

Nuevamente, en este texto, insiste en el tema de la proyección al origen, cuando hace alusión a la concepción que hace aparecer al individuo como conforme a la naturaleza y no como producto de la historia, y añade, que “esta ilusión ha sido propia de toda época nueva”. Aquí el concepto de ilusión es equivalente al de ideología, pues el considerar la época contemporánea como conforme a la naturaleza y a las anteriores como productos de la arbitrariedad humana es un mecanismo que se observa claramente en la historia de la revolución burguesa. Sus ideólogos desde los siglos XVII y XVIII identificaban la toma del poder por la burguesía con la realización de la razón y de la naturaleza humana.

*“Cuanto más lejos nos remontamos en la historia, tanto más aparece el individuo —y por consiguiente también el individuo productor— como dependiente y formando parte de un todo mayor: en primer lugar y de una manera todavía muy enteramente natural, de la familia y de esa familia ampliada que es la tribu”;*

En este punto Marx se equivoca, y es interesante observar que su error lo lleva a formular el problema en términos de la robinsonada previamente criticada por él. La familia, resultado de la historia, de la disolución de la gen y del clan, es proyectada como el origen, mientras que la tribu es deducida de esa pretendida familia originaria. Años después, al conocer los primeros resultados de la naciente antropología científica (Morgan, etc.), Marx reconoce su error. El mismo Engels en nota al capítulo XII del primer libro de *El Capital* sintetiza la historia de esta rectificación: “Posteriores y muy concienzudos estudios sobre la prehistoria humana llevan al autor posteriormente a la conclusión de que, en principio, no fue la familia la que se desarrolló para formar la tribu, sino que por el con-

trario, ésta constituye la forma primitiva y natural de las asociaciones humanas basadas en los vínculos de sangre, de la que luego, al disolverse, surgen las múltiples formas de familia”.

*“Solamente al llegar el siglo XVIII, con la ‘sociedad civil’, las diferentes formas de conexión social aparecen ante el individuo como un simple medio para lograr sus fines privados, como una necesidad exterior. Pero la época que genera este punto de vista, esta idea del individuo aislado, es precisamente aquella en la cual las relaciones sociales (universales según este punto de vista) han llegado al más alto grado de desarrollo alcanzado hasta el presente”.*

Aquí Marx señala este fenómeno: que la época que genera la idea del individuo aislado es precisamente aquella en la cual se establece la más estrecha interdependencia social. El capitalismo se constituye a partir de una división social del trabajo en la que todos los procesos de producción se interrelacionan; es más, el proceso de trabajo individual de un obrero cualquiera, no es como en la artesanía antigua la producción de un objeto completo, sino que aquí es la aplicación de su fuerza de trabajo en un momento determinado de la producción de un objeto, lo que implica que el obrero se convierta en un trabajador parcial que funciona como un elemento del trabajador colectivo. (Ver caps. XII y XIII del libro I de *El Capital*). Se puede decir que cualquier mercancía es el producto de todos los trabajos sociales directa o indirectamente vinculados a su producción. Además como lo afirman Marx y Engels desde el Manifiesto, esta interdependencia trasciende los límites nacionales y se hace planetaria. Ahora bien, ¿por qué la sociedad más interdependiente de la historia genera “el punto de vista del individuo aislado”? *El capitalismo es la sociedad donde la propiedad privada de los medios de producción y de los medios de vida se hace más definida. Se producen relaciones sociales de producción fundadas en el*

antagonismo entre propietarios y no-propietarios (expropiados); condición esencial del trabajo “libre” y asalariado.

A estas relaciones sociales de producción le es inherente la oposición de intereses, no solo entre propietarios y no propietarios, sino también entre los propietarios mismos, es decir la competencia latente aún en la forma monopolista, que al fin de cuentas no es más que un método de controlar la competencia entre propietarios.

Además, el capitalismo también genera la competencia entre los obreros y la aprovecha políticamente: en la medida en que el capitalismo produce un ejército industrial de reserva, la oferta de fuerza de trabajo supera a la demanda, creando así las condiciones propicias para la competencia entre obreros. En resumen, la idea del individuo aislado es el efecto ideológico de la oposición de intereses individuales constitutiva del sistema capitalista.

*“El hombre es, en el sentido más literal, un zoon politikon, no solamente un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad. La producción por parte de un individuo, fuera de la sociedad —hecho raro que bien puede ocurrir cuando un civilizado, que potencialmente posee ya en sí las fuerzas de la sociedad, se extraña accidentalmente en una comarca salvaje— no es menos absurda que la idea de un desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan juntos y hablen entre sí”.*

El lenguaje le sirve continuamente a Marx como punto de partida para la reflexión sobre el carácter esencialmente social del hombre y para la crítica de la ideología subjetivista. No es concebible el lenguaje sin la vida social y el pensamiento no es concebible sin el lenguaje, pues para Marx “el pensamiento es contemporáneo del lenguaje”. En el primer capítulo de *El Capital* ataca el individualismo a través de la crítica de la Filosofía subjetivista. El hombre no proclama ante un espejo yo soy yo, es en la

relación con los otros, solamente en ella, donde toma conciencia de sí; ésta se deriva pues de las relaciones sociales, y no de una presunta realidad originaria del pensar.

*“No hay que detenerse más tiempo en esto. Ni siquiera habría que rozar el punto si esta tontería, que tenía un sentido y una razón entre los hombres del siglo XVIII, no hubiera sido introducida seriamente en plena economía moderna por Bastiat, Carey, Proudhon, etc”.*

Debe evitarse una interpretación hegeliana de este texto. Cuando Marx dice que esta “tontería” tenía “*un sentido y una razón* entre los hombres del siglo XVIII”, no dice que fuera una verdad para esta época, en cuanto expresión de ella, sino que era producto ideológico de aquella época que desempeñaba funciones sociales definidas por el modo de producción. Por ejemplo, el cristianismo tuvo funciones de gran importancia en la sociedad medieval, lo impregnó todo, funcionó como la concepción del mundo homogénea de esa época, es decir tuvo un *sentido y una razón*, lo cual no quiere decir que haya sido verdadero entonces y ahora no. Antes y ahora ha sido una ideología.

Hegel y el historicismo parten de un error que consiste en no distinguir entre la ciencia y la ideología. Marx por el contrario las diferencia claramente. Para él, la ideología y la ciencia son productos de una época; pero la ideología, además de su producto, es su expresión, en la medida en que desempeña funciones de cohesión social y de desconocimiento (ocultamiento) de la realidad objetiva. La ideología es un elemento fundamental para la preservación del modo de producción, como dice Marx en la Ideología Alemana: “Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los



medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente". En cambio la ciencia, siendo también producto de su época, en el sentido que no puede existir en cualquier parte y en cualquier momento como una planta espiritual, como creen los filósofos idealistas, existe en determinadas condiciones sociales, pero no es sin embargo la expresión de esas condiciones, por cuanto lo propio de la ciencia es la producción de conocimientos objetivos, los cuales trascienden los límites de la época en que se producen. Por ejemplo, la geometría aparece en la sociedad griega, sin embargo su validez es universal y no restringida al esclavismo.

Es importante subrayar este punto.

*"A Proudhon, entre otros, le resulta naturalmente cómodo explicar el origen de una relación económica, cuya génesis histórica desconoce, en términos de filosofía de la historia, mitologizando que a Adán y a Prometeo se les ocurrió de repente la idea y entonces fue introducida, etc. Nada hay más insulso que el locus communis puesto a fantasear".*

Marx vuelve a criticar aquí nuevamente la proyección al origen de la interpretación ideológica de las condiciones actuales, como un mecanismo que presenta lo histórico como eterno, posibilitando así la apología del sistema. Sin embargo, lo más importante en este texto es la crítica a la intencionalidad.

Es decir, el procedimiento que consiste en buscar una explicación para algo existente en el presente, a partir de la intención de alguien en el pasado. Esta concepción de la historia fue también criticada por Nietzsche. Por ejemplo, en la Genealogía de la Moral, 2ª disertación, numeral 12, se expresa en los siguientes términos: "Dos palabras aún sobre el origen y el fin del castigo: dos problemas distin-

tos o que por lo menos deberían serlo; pero que, por desgracia, son confundidos generalmente. ¿Cómo han procedido aquí, en este caso, los genealogistas de la moral? Como siempre, han sido ingenuos: descubren en el castigo un 'fin' cualquiera, por ejemplo, la venganza o la intimidación, y colocan entonces con ingenuidad este fin en el origen, como "causa fiendi" del castigo, y ya está! Ahora bien, es preciso guardarse sobre todo de aplicar a la historia de los orígenes del derecho 'el fin en el derecho'; y en todo género de historia nada hay más importante que este principio de que es tan difícil penetrarse, pero que debería ser aceptado como una verdad inatacable: quiero decir que la causa original de una cosa y su utilidad final, su empleo efectivo, su clasificación en el conjunto de un sistema de causas finales, son dos puntos separados 'toto coelo', que una cosa que existe, una cosa que ha sido producida de una manera cualquiera es siempre llevada por un poder que le es superior hacia nuevos propósitos, apropiada de un modo nuevo, adaptada y transformada para un empleo nuevo; que todo hecho consumado en el mundo orgánico está íntimamente ligado con las ideas de 'subyugar', de 'dominar', y también que toda subyugación, toda dominación equivale a una interpretación nueva, a un acomodamiento, en el que necesariamente el 'sentido' y el 'fin' que subsistan hasta allí serán oscurecidos o completamente borrados".

Este texto no deja dar lugar a dudas que "subyugar" y "dominar", quieren decir, integrar a la lógica de una nueva organización y de una nueva estructura, que le confiere a aquello preexistente nuevas funciones.

Con "interpretar" quiere decir Nietzsche una interpretación objetiva, la interpretación que le da un sistema a un elemento, no se trata de la interpretación que alguien, equivocada o acertadamente, le da en una época a una institución social, se trata de la interpretación que el sistema social le da a ella. Por ejemplo no se trata de la interpretación del cristianismo por Lutero, se trata de saber la in-

interpretación que le da el sistema, es decir, las funciones que le asigna, las que le reprime porque son incompatibles con su funcionamiento. “Dominar” y “subyugar” no tienen en este texto la connotación de “oprimir”; quiere decir, incluir en un sistema que disloca un sistema anterior y que confiere un nuevo sentido y una nueva función; los ejemplos que vienen en seguida no dejan lugar a dudas:

“Cuando se ha comprendido en todos sus detalles la utilidad de algún órgano fisiológico (o de una institución jurídica, de una costumbre social, de un uso político, de una forma artística o de un culto religioso), no se sigue aún de aquí que se haya comprendido nada de su origen; esto puede parecer molesto y desagradable a los oídos, pues en todo tiempo se ha creído encontrar en las causas finales, en la utilidad de una cosa, de una forma, de una institución, su razón de ser propia; así, el ojo estaría hecho para ver, la mano para coger”.

Aquí el evolucionismo es atacado en su propio terreno: Nietzsche sabe que si la mano coge, es más bien por una “disfunción” o a partir de determinada desadaptación (dejó de servir para colgarse). Es decir, no hay ningún *para* en la evolución, sino reinterpretaciones de nuevas formas; algo que ya está allí es reinterpretado por otras funciones, cogido en otra organización de vida. Las objeciones que Nietzsche les hace a Darwin y a Rousseau son casi literalmente las mismas de Marx.

“Del mismo modo, se ha representado el castigo como una invocación hecha en vista de la punición. Pero el fin, la utilidad no son más que el indicio de que una voluntad del poder ha dominado algo menos poderoso que ella y le ha impuesto, por propia iniciativa, el sentido de una función”.

La voluntad de poder no tiene nada que ver con ningún sujeto. Voluntad de poder es el proceso por el cual una estructura se apodera de algo ya existente, le confiere un

nuevo sentido y una función distinta. No es la voluntad de dominar a alguien. La voluntad de poder es una reinterpretación de los valores y no un triunfo de los valores existentes; es una redistribución de lo que consideramos éxito y fracaso completamente extraña a lo que la sociedad existente considera así. Para comprender la posición de Nietzsche ante los valores de la sociedad capitalista y la diferencia entre interpretación (voluntad de poder) y sometimiento (obediencia), ver “del Nuevo Idolo” en “*Así Habló Zaratustra*”.

“Toda la historia de una ‘cosa’, de un uso, puede ser una cadena ininterrumpida de interpretaciones y de aplicaciones siempre nuevas, cuyas causas no tienen ni siquiera que ser ligadas entre ellas” (*La genealogía de la moral*).

Este texto está en la misma dirección de análisis que el capítulo XXIV de *El Capital*, donde Marx muestra la independencia de los elementos que habrán de configurar luego el capitalismo, una vez que se articulen entre sí y se conviertan en interdependientes; por una parte la expropiación de la fuerza de trabajo campesina; por otra, la acumulación de dinero (de origen comercial o minero), los cuales en sí mismos no tienen nada de capitalistas, pero que articulados en una nueva estructura son elementos constitutivos del capitalismo.

Esta concepción de la historia imposibilita todo intento de presentarla de una manera mítica.

“Pero que en ciertas circunstancias no hacen más que sucederse y reemplazarse al azar. La ‘evolución’ de una cosa, de un uso, de un órgano, no es una progresión hacia un fin, y menos aún una progresión lógica y directa obtenida con un minimum de fuerzas y de gastos, sino más bien una sucesión constante de fenómenos de dominación más o menos violenta, más o menos independientes los unos de los otros, sin olvidar las resistencias que se elevan sin cesar, las tentativas de metamorfosis que se producen para

concurrir a la defensa y a la reacción, en fin, los resultados felices de acciones en sentido contrario. Si la forma es fluída, el 'sentido' lo es más aún... Y en todo organismo tomado separadamente no sucede otra cosa: Cada vez que el conjunto crece de una manera esencial, el 'sentido' de cada órgano se desplaza; en ciertas circunstancias, su muerte parcial, su disminución (por ejemplo, por la destrucción de los términos medios) puede ser el indicio de un acrecentamiento de fuerza, de una tendencia a la perfección. Quiero decir que, aún el estado de inutilización parcial, la muerte y la degeneración, la pérdida del sentido y de la finalidad, en una palabra, la muerte, pertenece a las condiciones de un verdadero progreso, el cual aparece siempre bajo la forma de voluntad y de dirección hacia el 'poder más considerable' y se realiza a expensas siempre de numerosas potencias inferiores" (*La genealogía de la moral*).

Este texto puede ser interpretado en diferentes sentidos; es particularmente interesante el que se refiere a una idea tomada de Hegel y que con frecuencia es introducida en el marxismo, según la cual *los cambios cuantitativos se convierten en cambios cualitativos*. Es cierto que las transformaciones cuantitativas pueden producir una mutación, pero esta mutación no tiene necesariamente que ser progresiva, puede ser regresiva; las mutaciones pueden conducir bien a la aniquilación, o bien a una nueva estructura; es decir, nuevas funciones, redistribución del sentido de los elementos anteriores. No se trata de un progreso Hegeliano hacia una perfección total, orientada hacia fines superiores; se trata de reequilibrios de fuerza, crecimientos o decrecimientos que en determinado momento le asignan nuevas funciones a los elementos de una nueva estructura, o una nueva dirección a un proceso. Esto es todo lo que se quiere decir con esa frase tan peligrosa y ambigua de la transformación de los cambios cuantitativos en cambios cualitativos, todo otro sentido es falso. Por ejemplo, el capital comercial se puede convertir en capital industrial, y

éste a su vez reproducir el capital comercial, con otras funciones y con otro sentido, como un momento de su reproducción; pero el capital comercial no se transforma por crecimiento, por cambios cuantitativos en capital industrial; se convierten en capital industrial cuando una parte de la población se hace libre, en el doble sentido que le asigna Marx a esta palabra. Libre de toda servidumbre y libre de toda propiedad, es decir que pueda vender su fuerza de trabajo, y que además aparezca frente a ella el propietario privado de los medios de producción.

La idea de que el crecimiento produce un *salto cualitativo*, por ejemplo del agua al vapor, contiene una teleología, es decir un proceso dirigido hacia fines, con propósitos o, más claramente, dirigido por los propósitos de algún sujeto: Dios, La Idea, la Naturaleza. La idea misma de cualidad debe ser criticada. Se denominan cualidades a cosas que en realidad no son más que diferentes formas de manifestarse la estructura de la materia. Les damos el nombre de cualidades a lo que nos suministra la percepción subjetiva y las oponemos como parejas: frío-caliente, blanco-negro, etc. Así por ejemplo, decimos que el frío y el calor se contraponen, cuando en realidad no son más que diferentes estados energéticos de la materia, y percibimos como colores distintos el rojo y el azul, que como comportamiento ondulatorio de la misma materia, no son más que diferencias en velocidades de ondas.

En síntesis tendemos a formular como una ontología de la cualidad nuestra percepción de la naturaleza. La idea de los cambios de la cantidad a la cualidad es muy atrayente porque nos ahorra pensar.

En conclusión, Marx y Nietzsche critican el mito del origen por dos aspectos: 1º Como proyección de lo actual a un presunto origen y 2º como la invención de que el empleo actual, significación actual, de un fenómeno haya existido en la intención de un sujeto (Dios, etc.) que le precede.

## La eternización de relaciones de producción históricas

*“Por eso, cuando se habla de producción, se está hablando siempre de producción en un estadio determinado del desarrollo social, de la producción de individuos en sociedad. Podría parecer por ello que para hablar de la producción a secas debiéramos o bien seguir el proceso de desarrollo histórico en sus diferentes fases, o bien declarar desde el comienzo que estamos ante una determinada época histórica, por ejemplo, de la moderna producción burguesa, la cual es en realidad nuestro tema específico”.*

Marx vuelve aquí a referirse al problema del punto de partida. Enfatiza la necesidad de comenzar por el estudio de una totalidad, evitando caer en la búsqueda de un origen simple. Luego presenta una falsa disyuntiva, la cual implica dos procedimientos metodológicos para abordar el estudio de la producción. O seguir el proceso de desarrollo histórico en sus diferentes fases, o declarar desde el comienzo que se trata de estudiar una época histórica bien determinada; en este caso, la producción burguesa moderna. Para Marx estas dos posibilidades que se plantean son falsas, porque en realidad existe un solo camino metodológico científico, el cual consiste en estudiar primero la estructura de la cosa, su organización, sus leyes; para luego con estas categorías estudiar la historia de la constitución de la cosa. Así, Marx estudia la estructura y el funcionamiento del modo de producción capitalista y luego la historia de su constitución como modo de producción.

*“Pero todas las épocas de la producción tienen ciertos rasgos en común, ciertas determinaciones comunes. La producción en general es una abstracción que tiene un sentido, en tanto pone realmente de relieve lo común, lo fija y nos ahorra así una repetición. Sin embargo, lo general o lo común, extraído por comparación, es a su vez algo com-*

*pletamente articulado y que se despliega en distintas determinaciones”.*

En efecto, todos los modos de producción, para decirlo en términos marxistas, todas las formas de sociedad para hablar en términos generales, como hasta ahora habla Marx, tienen en cuanto a la producción se refiere rasgos comunes. Ciertamente, en todas ellas están presentes determinados elementos; por ejemplo, instrumentos de trabajo, objetos de trabajo, trabajadores y en algunas de ellas los no trabajadores. Estos elementos comunes son producidos por el método de abstracción aristotélica que consiste en separar lo semejante de lo diferente, considerando lo primero en cuanto constante, lo esencial y lo segundo en cuanto variable, lo inesencial. Ahora bien, este procedimiento Marx no lo declara incorrecto en sí mismo, pues siempre se procede a través de múltiples abstracciones de este tipo que constituyen gran parte del lenguaje corriente y que funcionan como un elemento de unidad ideal en el pensamiento.

El problema consiste en dejarse llevar por la idea de que este tipo de abstracción nos permite el acceso al objeto de estudio. Como Marx lo observa, estos elementos comunes se articulan siempre y “se despliegan en distintas determinaciones”, es decir, se constituyen en haces o conjuntos diferentes. Es esta diferente articulación la que para Marx constituye lo *esencial*, en cuanto que en cada conjunto o haz, cada elemento queda redefinido en una nueva relación con los otros. Por ejemplo, lo que interesa saber es cómo se relacionan los trabajadores con los medios de producción, si como propietarios o como expropiados. Los elementos son los mismos pero las relaciones entre ellos son diferentes.

En síntesis, para Marx los elementos están definidos por las relaciones que tienen entre sí y no por su existencia transhistórica, como elementos aislados. El verdadero objeto de estudio son los diversos haces o conjuntos, las diversas



articulaciones de los elementos y no los elementos tomados en sí mismos, abstraídos, es decir separados del conjunto. Si para la teoría clásica de la abstracción lo común es lo esencial, para Marx, lo diferente, es decir, las diferentes formas de articulación de los elementos, es lo *esencial*.

*“Algunas de estas pertenecen a todas las épocas; otras son comunes solo a algunas. (Ciertas) determinaciones serán comunes a la época más moderna y a la más antigua”.*

Obsérvese que Marx no plantea que cada época tiene más determinaciones que la anterior, niega toda evolución en una dirección de lo más simple a lo más complejo, un desarrollo lineal. Es la articulación de los elementos lo que define las formas históricas.

*“Sin ellas no podría concebirse ninguna producción, pues si los idiomas más evolucionados tienen leyes y determinaciones que son comunes a los menos desarrollados, lo que constituye su desarrollo es precisamente aquello que los diferencia de estos elementos generales y comunes. Las determinaciones que valen para la producción en general son precisamente las que deben ser separadas, a fin de que no se olvide la diferencia esencial por atender sólo a la unidad la cual se desprende ya del hecho de que el sujeto, la humanidad, y el objeto, la naturaleza, son los mismos. En este olvido reside, por ejemplo, toda la sabiduría de los economistas modernos que demuestran la eternidad y la armonía de las condiciones sociales existentes. Un ejemplo. Ninguna producción es posible sin un instrumento de producción, aunque este instrumento sea sólo la mano. Ninguna es posible sin trabajo pasado, acumulado, aunque este trabajo sea solamente la destreza que el ejercicio repetido ha desarrollado y concentrado en la mano del salvaje. El capital, entre otras cosas, es también un instrumento de producción, es también trabajo pasado objetivado. De tal modo, el capital es una relación natural, universal y eterna; pero lo es si de lado de lado lo específico, lo que hace de un*

*‘instrumento de producción’, del ‘trabajo acumulado’, un capital. Así, toda la historia de las relaciones de producción aparece, por ejemplo en Carey, como una falsificación organizada malignamente por los gobiernos”.*

Perder de vista la diferencia esencial es el típico mecanismo con el que la ideología burguesa pretende demostrar el carácter eterno del capitalismo: se toma un elemento, el instrumento de producción, se identifica el capital con este elemento y se define en forma eternizante como trabajo pasado acumulado. Luego, como toda forma de producción requiere trabajo pasado acumulado, y las máquinas modernas con las que el capitalismo produce, son trabajo pasado acumulado, y en cuanto a instrumento de producción son capital, se deduce que el capitalismo es una forma social “natural, universal y eterna”. Marx afirma que este razonamiento solo es “verdadero” a condición de que se deje de lado el carácter específico, el elemento que hace de un “instrumento de producción”, “del trabajo acumulado”, un capital. En otras palabras que es falso, porque parte de una confusión entre los elementos materiales de la producción y las relaciones sociales de producción. Un instrumento de producción no es capital sino en determinadas circunstancias; hay sociedades en las cuales los instrumentos de producción son propiedad privada de un sector de la población, mientras que el otro carece de los medios de producción y se ve obligado a venderle a aquéllos su fuerza de trabajo. En estas sociedades los instrumentos de producción se convierten en capital. Lo que hace a la máquina capital es la relación entre los no propietarios y los propietarios.

Asimismo, la tierra de por sí no es capital y no produce renta, la tierra de por sí produce matas, lo que produce renta es la propiedad monopolística de ella, en cuanto posibilidad de controlar el trabajo de los expropiados de ella. La tierra es un elemento productivo, pero no recibe renta, quien la recibe es el terrateniente que no es un ele-

mento productivo, sino altamente improductivo. Toda la ciencia de la economía burguesa consiste en confundir el proceso material de producción con las relaciones sociales de producción y afirmar que hay pago a estos tres factores productivos: salario, utilidad y renta.

La crítica a Carey es clásica del toque final en el estilo de Marx. Después de denunciar el mecanismo de eternización, saca enseguida esta consecuencia teórica. Si Carey parte de que el capital es natural y eterno, ¿cómo puede entonces explicar las diferentes formas de organización económica y política que se han dado en la historia? Carey obviamente no puede dar una explicación, sólo puede salir de la dificultad utilizando un mito, el de que esas diferencias son la consecuencia de la falsificación maligna de los gobiernos, es decir, de las malas intenciones de los sujetos. El nombre del mito se reconoce fácilmente: la intencionalidad. Además, aquí Marx denuncia polémicamente algo interesante: que el intencionalizar la historia hace imposible su estudio científico. Toda ciencia se refiere a procesos objetivos y no a arbitrariedades ni mucho menos a malignidades.

*“Si no existe producción en general, tampoco existe una producción general. La producción es siempre una rama particular de la producción —vg., la agricultura, la cría del ganado, la manufactura, etc.—, o bien es una totalidad. Pero la economía política no es la tecnología. Desarrollar en otro lado (más adelante) la relación de las determinaciones generales de la producción, en un estadio social dado, con las formas particulares de producción. Finalmente, la producción tampoco es sólo particular. Por el contrario, es siempre un organismo social determinado, un sujeto social que actúa en un conjunto más o menos grande, más o menos pobre, de ramas de producción”.*

La producción que estudia la economía política se refiere a las relaciones sociales dentro de las que se produce,

a las relaciones entre los propietarios de los medios de producción y los productores directos, no propietarios.

La producción material, es decir la transformación de las materias primas en productos, es objeto de estudio de la tecnología, ésta se divide para su estudio según las distintas ramas particulares de la producción material, en agricultura, cría de animales, manufactura, etc. Sin embargo, no debe perderse de vista que la tecnología no es autónoma, sino que está supeditada a las relaciones sociales de producción (ver *El Capital*, capítulo XIII, Maquinaria y Gran Industria).

*“Tampoco corresponde examinar aquí la relación entre la representación científica y el movimiento real. Producción en general. Ramas particulares de la producción. Totalidad de la producción”.*

Este tema lo desarrolla Marx más adelante en el Método de la Economía Política, sin embargo, es oportuno anotar que el movimiento real y la representación que de él nos hacemos no se corresponden. Si la apariencia se correspondiese con la estructura interna de las cosas, la ciencia sobraría. Los procesos se ocultan detrás de los resultados.

*“Está de moda incluir como capítulo previo a la economía una parte general, que es precisamente la que figura bajo el título de “Producción” (véase, por ejemplo, J. St. Mill), y en la que se trata de las condiciones generales de toda producción. Esta parte general incluye o debe incluir: 1) las condiciones sin las cuáles no es posible la producción. Es decir, que se limita solamente a indicar los momentos esenciales de toda producción. Se limita, en efecto, como veremos, a cierto número de determinaciones muy simples, estiradas bajo la forma de vulgares tautologías; 2) las condiciones que hacen avanzar en mayor o menor medida a la producción, tales como por ejemplo, el estado progresivo o de estancamiento de Adam Smith. Para dar un significado científico a esta consideración que en él tiene*

*su valor como aperçu, habría que realizar investigaciones sobre los grados de la productividad en diferentes períodos, en el desarrollo de pueblos dados, investigaciones que excederían de los límites propios del tema pero que, en la medida en que caen dentro de él, deberán ser encarados cuando se trate del desarrollo de la concurrencia, de la acumulación, etc. Formulada de una manera general, la respuesta conduce a la idea de que un pueblo industrial llega al apogeo de su producción en el momento mismo en que alcanza su apogeo histórico. In fact. Un pueblo está en su apogeo industrial cuando lo principal para él no es la ganancia, sino el ganar. En esto, los Yankees están por encima de los ingleses. O también: que ciertas predisposiciones raciales, condiciones naturales, como la proximidad del mar, la fertilidad del suelo, etc.; son más favorables que otras para la producción. Pero esto conduce nuevamente a la tautología de que la riqueza se crea tanto más fácilmente cuanto mayor sea el grado en que existan objetiva y subjetivamente los elementos que la crean”.*

En este texto, Marx critica en primer lugar que al estudiar las condiciones sin las cuales no es posible la producción “los economistas se limiten a indicar solamente los elementos esenciales de toda producción cayendo en simplificaciones eternizadoras y en burdas tautologías”. La tautología es una repetición, es una producción de la premisa como resultado del argumento. Es decir, que la riqueza se crea mientras más condiciones de riqueza haya, mientras haya más fertilidad del suelo, mejores climas, predisposiciones raciales, etc. Marx presenta otras tautologías: por ejemplo, que un pueblo llega al apogeo de su producción cuando alcanza su apogeo histórico; es decir que Roma alcanzó el más alto grado de desarrollo de su sistema esclavista cuando llegó a su apogeo imperial; y que un pueblo está en su apogeo industrial cuando “lo principal para él no es la ganancia sino el ganar”.

En segundo lugar, que al hablar de las condiciones

que hacen avanzar en mayor o en menor medida la producción se mantengan en el terreno de las generalizaciones sin abocar lo que le conferiría al análisis un carácter científico; en palabras de Marx: “realizar investigaciones sobre los grados de productividad en diferentes períodos, en el desarrollo de cada pueblo, investigaciones que excederían a los límites propios de nuestro tema y que, en la medida que caen dentro de él, deberán ser encaradas cuando se trate de la concurrencia, de la acumulación, etc.”. Debe tenerse cuidado de no interpretar esta cita de Marx de una manera economista, en ella se exige el análisis científico, pero no se afirma que la investigación sobre los grados de la productividad sea el único análisis a realizar en una perspectiva científica de la historia. En Marx el concepto de relaciones sociales de producción tiene un carácter determinante sobre el concepto de productividad.

*“Pero no es esto lo único que realmente interesa a los economistas en esta parte general. Se trata más bien —véase por ej. el caso de Mill— de presentar a la producción, a diferencia de la distribución, etc., como regida por leyes eternas de la naturaleza, independientes de la historia, ocasión ésta que sirve para introducir, subrepticamente las relaciones burguesas como leyes naturales inmutables de la sociedad in abstracto. Esta es la finalidad más o menos consciente de todo el procedimiento. En la distribución, por el contrario, los hombres se habrían permitido de hecho toda clase de arbitrariedades. Prescindiendo de la separación brutal de producción y distribución y haciendo abstracción de su relación real, es de entrada evidente que por diversificada que pueda estar la distribución en los diferentes estadios de la sociedad, debe ser posible también para ella, tal como se hizo para la producción, extraer los caracteres comunes, así como es posible confundir o liquidar todas las diferencias históricas formulando leyes humanas universales. Por ejemplo, el esclavo, el siervo, el trabajador asalariado reciben todos una cierta cantidad de alimentos que les permite*

*existir como esclavo, siervo o asalariado. El conquistador que vive del tributo, el funcionario que vive del impuesto, el propietario de la tierra que vive de la renta, el monje que vive de la limosna o el levita que vive del diezmo, obtienen toda una cuota de la producción social que está determinada sobre la base de leyes distintas de las que rigen para el esclavo, etc.”.*

Este texto es muy claro, obsérvese sin embargo como Marx señala que lo que más les interesa a los economistas burgueses al hablar de las “condiciones generales de toda producción” es la presentación de la producción capitalista y las instituciones burguesas como regidas por “leyes naturales inmutables” independientes de la historia. Pero al mismo tiempo, Marx señala una inconsistencia muy significativa del pensamiento burgués, cual es la de excluir la distribución de la *naturalización* a la que someten a la producción, y declarar a la distribución como el reino de la arbitrariedad y de la fantasía. En efecto Marx les argumenta, en su propio terreno, que por diversificada que pueda ser la distribución a través de la historia, es posible, como lo hacen con la producción, realizar un proceso de generalización, por abstracción de sus elementos comunes, que permitiría borrar las diferencias históricas. Como más adelante lo demostrará el error radica, entre otras cosas, en separar producción y distribución, cuando en realidad son elementos articulados del modo de producción.

*“Los dos puntos principales que todos los economistas clasifican bajo esta rúbrica son: 1) propiedad; 2) su protección por medio de la justicia, la policía, etc. A esto se ha de responder muy brevemente, así:*

*ad. 1. Toda producción es apropiación por parte del individuo en el seno y por intermedio de una forma de sociedad determinada. En este sentido es una tautología decir que la propiedad (la apropiación) es una condición de la producción. Pero es ridículo saltar de ahí a una forma de*

*terminada de la propiedad, por ejemplo, la propiedad privada. (Lo cual implica, además, como condición, una forma contrapuesta: la no-propiedad). La historia nos muestra más bien que la forma primigenia es la propiedad común (por ejemplo, entre los hindúes, los eslavos, los antiguos celtas, etc.), forma que, como propiedad comunal, desempeña durante largo tiempo un papel importante. No está en cuestión todavía en este punto el problema de si la riqueza se desarrolla mejor bajo esta o aquella forma de propiedad. Pero decir que no se puede hablar de una producción, ni tampoco de una sociedad, en la que no exista ninguna forma de propiedad, es una tautología. Una apropiación que no se apropia nada es una contradictio in subjecto”.*

A partir de este momento y hasta terminar esta sección, Marx va a criticar los dos puntos principales que los economistas burgueses incluyen en el tema de la distribución: “propiedad” y “protección de ésta por la justicia”, mostrando en el primer caso, cómo caen en una anfibología entre propiedad y apropiación, y en el segundo, cómo separan las formas de producción de las instituciones jurídicas y políticas, y a su vez las relacionan superficialmente.

La frase “toda producción es apropiación por parte del individuo en el seno y por medio de una forma de sociedad determinada”, es a primera vista una repetición de la frase inicial de esta obra, sobre el carácter social de la producción; sin embargo, obsérvese que Marx añade: “y por medio de una forma de sociedad determinada”. Es decir, que enfatiza el carácter determinado y específico de las formas de sociedad en las cuales el hombre produce. Luego Marx se refiere a una anfibología utilizada por la ideología burguesa con el fin de eternizar la propiedad la cual se puede resumir así: Toda producción es apropiación; para la ideología burguesa toda apropiación es propiedad privada, de donde deducen que la propiedad privada es condición de la producción. A esta confusión se llega por la utilización de una anfibología. Anfibología es el empleo



de una misma palabra para expresar conceptos diferentes en un mismo contexto. En este caso el uso de la palabra apropiación como producción y como propiedad privada. Ahora bien, la propiedad privada es condición de la *no propiedad*. El concepto marxista de propiedad privada se refiere a la propiedad sobre los medios de producción. Para que existan propietarios de los medios de producción es necesario que existan no propietarios. El derecho burgués hace aparecer la propiedad como relación de un individuo con una cosa, "El derecho de todo ciudadano de disponer a su antojo, de sus bienes, de sus rentas, de los frutos de su trabajo y de su industria" (Declaración de los Derechos del hombre 1791). Para Marx, la propiedad es la relación entre el propietario y los expropiados, es el derecho que tiene el primero sobre el trabajo de los segundos.

*"Protección de lo adquirido, etc. Cuando se reducen estas trivialidades a su contenido real, éstas expresan más de lo que saben sus predicadores. A saber, toda forma de producción engendra sus propias instituciones jurídicas, su propia forma de gobierno, etc. La rusticidad e incompreensión consisten precisamente en no relacionar sino fortuitamente fenómenos que constituyen un todo orgánico, en ligarlos a través de un nexo meramente reflexivo. A los economistas burgueses les parece que con la policía moderna la producción funciona mejor que, por ej., aplicando el derecho del más fuerte. Olvidan solamente que el derecho del más fuerte es también un derecho, y que este derecho del más fuerte se perpetúa bajo otra forma en su "estado de derecho".*

Marx muestra como "toda forma de producción engendra sus propias instituciones jurídicas, su propia forma de gobierno, etc.", en otras palabras que las formas jurídicas en una sociedad están determinadas por los intereses de la clase dominante. Además, les recuerda a los economistas burgueses, que su preferencia por "el estado de derecho" con relación a la bárbara ley del más fuerte del mundo me-

dieval, no tiene ningún fundamento, porque así como el derecho del más fuerte es ante todo derecho, "el estado de-recho" es el derecho del más fuerte.

*"Cuando las condiciones sociales que corresponden a un estadio determinado de la producción están apenas surgiendo o, cuando están a punto de desaparecer, se manifiestan naturalmente perturbaciones en la producción, aunque en distintos grados y con efectos diferentes".*

En este texto se hace referencia a las formas de transición, fenómeno muy complejo cuyo estudio presupone el conocimiento del modo de producción.

*"para resumir: todos los estadios de la producción tienen caracteres comunes que el pensamiento fija como determinaciones generales, pero las llamadas condiciones generales de toda producción no son más que esos momentos abstractos que no permiten comprender ningún nivel histórico concreto de la producción".*

Marx hace énfasis en que la reducción de las diferencias a las condiciones generales, no permite comprender lo específico que es precisamente lo importante de un modo de producción.

## 2) LA RELACION GENERAL DE LA PRODUCCION CON LA DISTRIBUCION, EL CAMBIO Y EL CONSUMO

*"Antes de seguir adelante con el análisis de la producción es necesario examinar los diferentes rubros con que los economistas la asocian.*

*La primera idea que se presenta de inmediato es la siguiente: en la producción los miembros de la sociedad hacen que los productos de la naturaleza resulten apropiados a las necesidades humanas (los elaboran, los conforman); la distribución determina la proporción en que el individuo participa de estos productos; el cambio le apor-*

*ta los productos particulares por los que él desea cambiar la cuota que le ha correspondido a través de la distribución; finalmente, en el consumo los productos se convierten en objetos de disfrute, de apropiación individual.*

*La producción crea los objetos que responden a las necesidades; la distribución los reparte según las leyes sociales; el cambio reparte lo ya repartido según las necesidades individuales; finalmente, en el consumo el producto abandona este movimiento social, se convierte directamente en servidor y objeto de la necesidad individual, a la que satisface en el acto de su disfrute. La producción aparece así como el punto de partida, el consumo como el punto terminal, la distribución y el cambio como el término medio, término que a su vez es doble ya que la distribución está determinada como momento que parte de la sociedad, y el cambio como momento que parte de los individuos. En la producción, la persona se objetiva, en el consumo la cosa se subjetiva. En la distribución, la sociedad asume la mediación entre la producción y el consumo por medio de determinaciones generales y rectoras; en el cambio, la mediación se opera a través del fortuito carácter determinado del individuo.*

*La distribución determina la proporción (el cuanto) en que los productos corresponden al individuo; el cambio determina la producción, de la cual el individuo desea obtener la parte que la distribución le asigna.*

*Producción, distribución, cambio y consumo forman así un silogismo con todas las reglas: la producción es el término universal; la distribución y el cambio son el término particular; y el consumo es el término singular con el cual el todo se completa. En esto hay sin duda un encadenamiento, pero no es superficial. La producción está determinada por leyes generales de la naturaleza; la distribución resulta de la contingencia social y por ello puede ejercer sobre la producción una acción más o menos esti-*

*mulante; el cambio se sitúa entre las dos como un movimiento formalmente social, y el acto final del consumo, que es concebido no solamente como término, sino también como objetivo final, se sitúa a decir verdad fuera de la economía, salvo cuando a su vez reacciona sobre el punto de partida e inaugura nuevamente un proceso”.*

Cuando Marx inicia este texto dice: “una idea que se presenta de inmediato...”. Aquí, antes de proceder a describir con la terminología característica de los economistas la concepción que ellos tienen de la economía, alude al mecanismo que funda esta concepción errónea: la aceptación de lo inmediato como punto de partida de su estudio. Marx lucha siempre contra la creencia de que un contacto inmediato con la realidad permita el acceso al conocimiento científico. Para él lo que “se presenta de inmediato”, el “a primera vista”, que parece ser una constatación de lo real, no es más que el producto de la ideología. Somos víctimas de la ideología siempre que nos sometamos a ella sin crítica. La crítica constituye el punto de partida del conocimiento científico. No se olvide que este texto se titula: “Introducción General a la Crítica de la Economía Política” y que *El Capital* lleva por subtítulo, “Crítica de la Economía Política”. La posición de Marx está brillantemente condensada en estas frases de Luis Althusser: “No hay nada, en la fachada del escenario de la apariencia, que no sea DADO por una ideología dominante, a la que no tenemos que pedir cuentas y que nos da lo que quiere. Si no vamos a buscar detrás del telón, no podemos ver el gesto de la donación. El desaparece en lo dado, como todo trabajo en su producto. Somos entonces sus espectadores, es decir, sus mendigos” (*Para Leer El Capital*).

Retomando el texto de Marx se puede observar el movimiento de su proceso de exposición. Inicialmente procede a exponer la tesis de los economistas, utilizando como distanciamiento crítico la parodia del estilo del manual de economía; luego señala la no pertinencia lógica de la ar-

gumentación; para finalmente señalar el carácter sintomático, pues al caer la cobertura lógica, la argumentación deja ver su factura ideológica. A partir de este momento, al mismo tiempo que continúa la crítica, empieza a elaborar sus propios conceptos científicos.

La idea que los economistas se hacen de la producción se funda en una interpretación causal, simple y lineal, incapaz de captar el proceso, es decir, la distinción y la articulación de los elementos que lo constituyen. Conciben la producción como una causa dirigida a un fin, el consumo, a través de un medio, la distribución y el cambio. Presentan la producción como regida por las leyes naturales, eternizándola; la distribución determinada por la contingencia social; sacan el consumo del movimiento social, radicándolo en lo individual, como satisfacción de necesidades conforme a la naturaleza humana y finalmente el cambio lo sitúan como un término medio que se desarrolla en la medida que es social, en cuanto derivado de la distribución, pero que emana de los individuos en cuanto que es un conjunto de actos individuales.

Estos momentos, producción, distribución, cambio y consumo, están presentados en forma sucesiva, separados en el tiempo y no combinados en una determinación recíproca. La presentación de los economistas es típicamente silogística. O sea como una cadena lógica-deductiva, lineal en el tiempo, que opera a partir de una premisa mayor, por medio de premisas intermedias, hasta llegar a conclusiones que están incluídas en la premisa mayor.

El problema del silogismo consiste en partir de una premisa mayor no demostrada, sino dada, aceptada, para iniciar la cadena de deducciones no reversibles. En estas condiciones, pueden funcionar como premisa mayor los postulados más universales, los más simples, en pocas palabras, todas las mentiras eternas.

La revolución Cartesiana consiste en gran parte en la

crítica de la idea silogística, por cuanto permite formulaciones autoritarias, dogmáticas, disfrazadas con un ropaje deductivo. Basta aceptar la premisa mayor, para probar lo que se quiera. La ciencia trabaja con cadenas deductivas, pero en ella hay un proceso de encadenamiento recíproco, hay una hipótesis fundada en conocimientos anteriores que a través de determinado desarrollo puede ser retrospectivamente demostrada; es decir, en la ciencia el desarrollo del conocimiento no es solamente lineal en el tiempo: partir de un saber existente para deducir uno nuevo, sino que también es retrospectivo: a partir de determinados descubrimientos demostrar hipótesis anteriores. El movimiento real de la producción del conocimiento científico está condensado en forma clara y concisa en la *Metapsicología* de Freud, tomo I, pág. 1035, el cual además ilustra adecuadamente la lucha de Marx en la presente obra por alcanzar una conceptualización rigurosamente científica:

“Hemos oído expresar más de una vez la opinión de que una ciencia debe hallarse edificada sobre conceptos fundamentales, claros y precisamente definidos. En realidad, ninguna ciencia, ni aún la más exacta, comienza por tales definiciones. El verdadero principio de la actividad científica consiste más bien en la descripción de fenómenos que luego son agrupados, ordenados y relacionados entre sí.

“Ya en esta descripción se hace inevitable aplicar al material determinadas ideas abstractas extraídas de diversos sectores y, desde luego, no únicamente de la observación del nuevo conjunto de fenómenos descritos. Más imprescindibles aun resultan tales ideas —los ulteriores principios fundamentales de la ciencia— en la subsiguiente elaboración de la materia. Al principio han de presentar cierto grado de indeterminación, y es imposible hablar de una clara delimitación de su contenido. Mientras permanecen en este estado, nos concentramos sobre su significación por medio de repetidas referencias al material del que **parecen**

derivadas, pero que en realidad les es subordinado. Presentan, pues, estrictamente consideradas, el carácter de convenciones, circunstancia en el que todo depende de que no sean elegidas arbitrariamente, sino que se hallen determinadas por importantes relaciones con la materia empírica, relaciones que creemos adivinar, antes de hacérsenos asequibles su conocimiento y demostración. Sólo después de una más profunda investigación del campo de fenómenos de que se trate resulta posible precisar más sus conceptos fundamentales científicos y modificarlos progresivamente, de manera a extender en gran medida su esfera de aplicación, haciéndolos así irrefutables. Este podrá ser el momento de concretarlos en definiciones. Pero el progreso del conocimiento no tolera tampoco la inalterabilidad de las definiciones. Como nos lo evidencia el ejemplo de la física, también los 'conceptos fundamentales' fijados en definiciones experimentan una perpetua modificación del contenido".

Para terminar, Marx hace la denuncia de una serie de implicaciones que son sintomáticas de una ideología, así: la producción, al estar determinada por leyes naturales inmutables, queda fuera de la historia; el consumo, al estar determinado por las necesidades individuales (necesidades propias de la naturaleza humana), también queda fuera de la historia; la distribución y el cambio, al estar determinados por la contingencia social, quedan como terreno propicio para el reformismo.

*"Los adversarios de quienes cultivan la economía política —provenyan aquellos del interior o del exterior de su ámbito—, que les reprochan disociar groseramente las conexiones, se colocan en un mismo terreno, o bien por debajo de éstos. Nada más común que la acusación de que los cultores de la economía política consideran a la producción demasiado exclusivamente como un fin en sí. La distribución tendría una importancia similar. Esta acusación está basada precisamente en la idea de los economistas*

*según la cual la distribución está situada al lado de la producción, como una esfera autónoma, independiente. O los momentos no serían concebidos en su unidad. Como si esta disociación hubiera pasado no de la realidad a los libros de texto, sino de los libros de texto a la realidad, como si aquí se tratara de una combinación dialéctica de los conceptos y no de la comprensión de relaciones reales!”.*

En este texto Marx presenta la discusión entre los economistas clásicos y los economistas vulgares, resaltando cómo éstos permanecen en el mismo terreno de los primeros, y aún caen en formas más burdas de ideología. De ahí que Marx no entre en la discusión sino que se limita a señalar que las dos posiciones son erróneas porque los unos conciben los momentos aislados sin captar su articulación y los otros por insistir en la unidad, no ven la distinción.

Desde el punto de vista expositivo, Marx procede así: primero expone las tesis de los economistas clásicos; a continuación, la crítica a ellos; luego presenta la crítica de los economistas vulgares a los clásicos y finalmente critica globalmente a ambos.

#### [Consumo y Producción]

*“La producción es también inmediatamente consumo. Doble consumo, subjetivo y objetivo: el individuo que al producir desarrolla sus capacidades, las gasta también, las consume en el acto de la producción, exactamente como la reproducción natural es un consumo de fuerzas vitales. En segundo lugar: consumo de los medios de producción que se emplean y se usan, y que se disuelven en parte (como, por ejemplo, en la combustión) en los elementos generales. Consumo, igualmente, de la materia prima que no conserva su forma ni su constitución natural, sino que más aún se consume. Por lo tanto, el acto mismo de producción es también en todos sus momentos un acto de consumo. Pero los economistas aceptan esto. Llamam consumo productivo a la*



*producción que se identifica directamente con el consumo, y al consumo que coincide inmediatamente con la producción. Esta identidad de la producción y del consumo remite a la proposición de Spinoza: determinatio est negatio.*

*Pero esta determinación del consumo productivo ha sido establecida sólo para separar el consumo identificado con la producción del consumo propiamente dicho, concebido, por el contrario, como el opuesto aniquilador de la producción”.*

Aquí se plantea, a propósito de dos conceptos, producción y consumo, simultáneamente con la crítica a la ideología, el problema de la elaboración, determinación y relación de los conceptos de los cuales se va a servir para explicar el proceso de producción capitalista. Marx se diferencia de los economistas en que no acepta ningún concepto como dado o como evidente. Además, es necesario llamar la atención sobre el modo como procede Marx en el planteamiento del problema desde este momento hasta el fin de la sección. A través de la crítica de la concepción de los economistas burgueses, empieza a producir sus propios conceptos, para luego, mediante un proceso de determinación progresiva, alcanzar conceptos enriquecidos por nuevas significaciones. En otras palabras, el texto visto en su conjunto permite seguir el movimiento que, partiendo de la crítica a la ideología, conduce a la ciencia. Es interesante señalar cómo este procedimiento se ciñe a la presentación que del proceso de la creación del conocimiento científico hace Freud en el texto ya mencionado.

Una dificultad del texto consiste en que Marx utiliza los mismos términos de los economistas burgueses, aunque el cambio de terreno de la ideología a la ciencia, les da nuevas significaciones, y les asigna nuevas funciones. Por eso es preciso que el lector vaya captando el desarrollo del pensamiento de Marx con el objeto de evitar caer en anfibiologías. Por ejemplo, para los economistas burgueses, la dis-

tribución es la repartición de lo producido, mientras que para Marx es la repartición de la sociedad en clases. Antes de continuar, obsérvese cómo en el primer párrafo, Marx plantea un punto muy importante que en el estudio del primer capítulo de *El Capital* puede ofrecer dificultad. Allí el concepto de trabajo abstracto es tratado, en general, en términos negativos como consumo, gasto de fuerzas de nervios, de cerebro humano; sin embargo, el concepto de Marx sobre el trabajo es mucho más complejo. Aquí se ve claramente que el concepto de trabajo implica un aspecto positivo, es producción de capacidad de trabajo, desarrollo de habilidades. Es más bien la burguesía la que considera el trabajo como sacrificio que es pagado con una compensación, el salario.

Los economistas, prisioneros del movimiento aparente, reconocen que hay un consumo en el acto mismo de la producción; por ejemplo, consumo de materias primas, y que por lo tanto la producción es también un acto de consumo; a esto lo denominan consumo productivo, es decir, “la producción que se identifica directamente con el consumo y el consumo que coincide inmediatamente con la producción”.

Marx le aplica a esta definición de consumo productivo, la lapidaria proposición de Spinoza: *determinatio est negatio*; pues la afirmación o determinación de que el consumo identificado con la producción es consumo productivo, implica la existencia de un consumo no productivo y por lo tanto la separación del consumo propiamente dicho con respecto a la producción.

*“Consideremos, pues, el consumo propiamente dicho. Igualmente, el consumo es de manera inmediata producción, del mismo modo que en la naturaleza el consumo de los elementos y de las sustancias químicas es producción de plantas. Es claro que en la nutrición, por ejemplo, que es una forma de consumo, el hombre produce su propio*

cuerpo. Pero esto es igualmente cierto en cualquiera otra clase de consumo que, en cierto modo, produce al hombre. *Producción consumidora.* Sólo que, arguye la economía, esta producción idéntica al consumo es una segunda producción, surgida del aniquilamiento del primer producto. En la primera, el productor se objetivaba; en la segunda, la cosa creada por él se personificaba. Por consiguiente, esta producción consumidora —aún cuando sea una unidad inmediata de producción y consumo— es esencialmente diferente de la producción propiamente dicha. La unidad inmediata, en la que la producción coincide con el consumo y el consumo con la producción, deja subsistir su dualidad inmediata”.

En este texto, se advierte que los economistas continúan moviéndose en el mundo de las apariencias. Aceptan que el consumo “propiamente dicho” es también producción; por ejemplo, el consumo de materias químicas es producción de la planta. A esta clase de consumo lo denominan producción consumidora. Pero nuevamente se desliza la dualidad, esta vez amparada en la fórmula de que la unidad *inmediata* está constituida por dos momentos: en el primero se produce (el productor se objetiva), en el segundo se destruye (el objetivo se personifica).

*“En consecuencia, la producción es inmediatamente consumo, el consumo es inmediatamente producción. Cada uno es inmediatamente su opuesto. Pero al mismo tiempo, tiene lugar un movimiento mediador entre los dos. La producción es mediadora del consumo, cuyos materiales crea y sin los cuales a éste le faltaría el objeto. Pero el consumo es también mediador de la producción, en cuanto crea para los productos el sujeto para el cual ellos son productos. El producto alcanza su finish final sólo en el consumo. Una vía férrea no transitada, que no se usa y que por lo tanto no se consume, es solamente una vía férrea potencialmente y no en la realidad. Sin producción no hay consumo pero sin consumo tampoco hay producción ya que en ese caso la*

*producción no tendría objeto. El consumo produce la producción de dos maneras 1) en cuanto el producto se hace realmente producto sólo en el consumo. Un vestido, por ejemplo, se convierte realmente en vestido a través del acto de llevarlo puesto; una casa deshabitada no es en realidad una verdadera casa; a diferencia del simple objeto natural, el producto se afirma como producto, se convierte en producto, sólo en el consumo. Disolviendo el producto, el consumo le da el finishing stroke; pues el (resultado) de la producción es producto no en cuanto actividad objetiva, sino sólo como objeto para el sujeto actuante. . . .”*

Aquí Marx introduce un nuevo elemento en el análisis de la relación entre producción y consumo. Observa cómo cada uno no es solamente su opuesto, sino que al mismo tiempo es *condición de existencia* del otro; el producto no es sólo el resultado de la producción lo que es evidente y tautológico, sino que es reproductor de las condiciones sociales de producción, reproductor de las clases. Si un producto no se consume realmente no es producto porque no está reproduciendo nada. Si una vía férrea o una casa están excluidas del proceso de producción, aunque existan no son verdaderamente una vía férrea y una casa en el sentido económico, es decir, en el sentido de la producción de transporte y vivienda, en cuanto reproductoras de las condiciones sociales de producción. En este sentido, sin el consumo los productos no son reproductores y por lo tanto la producción no es producción. El consumo produce la necesidad de la producción en el sentido económico.

*“2) en cuanto el consumo crea la necesidad de una nueva producción, y por lo tanto el móvil ideal de la producción, su impulso interno, que es su supuesto. El consumo crea el impulso de la producción y crea igualmente el objeto que actúa en la producción como determinante de la finalidad de ésta. Si resulta claro que la producción ofrece el objeto del consumo en su aspecto manifiesto, no es menos claro que el consumo pone idealmente el objeto*

*de la producción, como imagen interior, como necesidad, como impulso y como finalidad. Ella crea los objetos de la producción bajo una forma que es todavía subjetiva. Sin necesidades no hay producción. Pero el consumo reproduce las necesidades”.*

Este texto es un poco equívoco indudablemente, se puede errar por el lenguaje aristotélico que emplea, errar por no comprender la forma de causalidad que Marx está produciendo por primera vez, por lo menos de una manera desarrollada y aplicada a un objeto especificado. Marx produce un nuevo concepto de causalidad que no es aristotélico.

Aristóteles sostuvo esta concepción: hay 4 tipos de causalidad, 4 formas de la causa cuya combinación explica la existencia de cualquier cosa: causa material, causa eficiente, causa formal y causa final. La causa material es aquello de que se compone la cosa; la eficiente es el conjunto de actos o de acontecimientos que dieron forma a esa materia; la formal es la imagen ideal que precede al conjunto de actos que le dan su forma, y la final es el propósito o intención que se tiene.

La causalidad de Marx tampoco es reductible a la de los mecanicistas del siglo XVIII que se reducían a aplicar el concepto de causa eficiente; ni tampoco a cierto sensualismo y materialismo vulgar que hacían la reducción a la causa material. En Marx se trata de producir un concepto nuevo de causalidad que los abarca a todos y los reinterpreta a todos. Marx significa una revolución en lógica y en filosofía y es preciso darse cuenta de esto para no caer en Aristóteles cuando se interpreta un texto como éste. Las formas de causalidad antes aludidas se caracterizan por ser lineales, es decir causa-efecto-causa... En Marx la causa u orden determinante, que es lo mismo, es otra cosa: el efecto de una estructura sobre sus elementos. El efecto de una estructura en movimiento, es decir de un proceso so-

bre los hechos que lo afectan y la interpretación que les da. Mientras que para la economía burguesa se trata de *actos*, para Marx se trata de *procesos*. En la edición francesa de *El Capital*, Marx define así este concepto: “La palabra proceso expresa un desarrollo considerado en el conjunto de sus condiciones reales”. El proceso se caracteriza: 1º Porque en él sus elementos se definen no por su naturaleza, sino por el lugar que ocupan y la función que cumplen dentro de su estructura; y 2º Porque su desarrollo conduce a reproducir constantemente su punto de partida. (Ver Ranciére, “*Lectura de El Capital*”).

*“Por el lado de la producción a esto corresponde: 1) Que ella proporciona al consumo su material, su objeto. Un consumo sin objeto no es un consumo; en consecuencia, en este aspecto la producción crea, produce el consumo, 2) Pero no es solamente el objeto lo que la producción crea para el consumo. Ella da también al consumo su carácter determinado, su finish. Del mismo modo que el consumo daba al producto su finish como producto, la producción da su finish al consumo. En suma, el objeto no es un objeto en general, sino un objeto determinado, que debe ser consumido de una manera determinada, que a su vez debe ser mediada por la producción misma. El hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne guisada, comida con cuchillo y tenedor, es un hambre muy distinta del que devora carne cruda con ayuda de manos, uñas y dientes. No es únicamente el objeto del consumo, sino también el modo de consumo, lo que la producción produce no sólo objetiva sino también subjetivamente. La producción crea, pues el consumidor. 3) La producción no solamente provee un material a la necesidad, sino también una necesidad al material. Cuando el consumo emerge de su primera inmediatez y de su tosquedad natural —y el hecho de retrasarse en esta fase sería el resultado de una producción que no ha superado la tosquedad natural— es mediado como impulso por el objeto. La necesidad de este último sentida por el con-*

*sumo es creada por la percepción del objeto. El objeto de arte —de igual modo que cualquier otro producto— crea un público sensible al arte, capaz de goce estético. De modo que la producción no solamente produce un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto. La producción produce, pues, el consumo, 1) creando el material de éste; 2) determinando el modo de consumo; 3) provocando en el consumidor la necesidad de productos que ella ha creado originariamente como objetos. En consecuencia, el objeto del consumo, el modo de consumo y el impulso al consumo. Del mismo modo, el consumo produce la disposición del productor, solicitándolo como necesidad que determina la finalidad de la producción”.*

El carácter social de la necesidad está brillantemente expuesto en este texto. El concepto de necesidad en Marx está depojado de toda coloración naturalista. El tipo de modo de producción determina qué es lo necesario en la sociedad, es decir qué es lo que permite la reproducción de esa sociedad. Es más, la satisfacción de las necesidades sociales en las sociedades de clases está condicionada no por la necesidad real, es decir, habitación, educación, alimentación, sino por la “solvencia” o nivel de ingresos de los individuos. Si se tiene necesidad de alimentación, la satisfacción de esta necesidad está condicionada por la disponibilidad de dinero; dinero que se ha recibido como salario, como renta o como ganancia. Es decir como pago a la fuerza del trabajo o como participación en la plusvalía que la fuerza de trabajo produce.

Al final del texto, Marx enfoca el consumo como reproductor de las necesidades, pero debe tenerse cuidado en no caer en una interpretación errada, por olvidar que se trata de un momento del procedimiento analítico, en el cual sigue trabajando en términos del doble condicionamiento entre producción y consumo; de ahí que unas líneas más adelante mirando el problema desde la perspectiva de la producción, afirma que la producción a su vez produce

la necesidad. Realmente la teoría desarrollada de Marx, tal como se encuentra expuesta al final de la sección concibe la producción, el consumo y los otros elementos ya redefinidos como “articulaciones de una totalidad, diferenciaciones dentro de una unidad”.

Además Marx se opone a la idea burguesa de la economía, implícita en el silogismo anteriormente comentado, de que la producción tiene como *fin* la satisfacción de las necesidades humanas; y al mismo tiempo hace la crítica a la antropología ideológica subyacente en esta concepción de la economía.

*“Las identidades entre el consumo y la producción aparecen por lo tanto bajo un triple aspecto:*

*1) Identidad inmediata: la producción es consumo; el consumo es producción. Producción consumidora. Consumo productivo. Los economistas llaman a ambos consumo productivo. Pero establecen no obstante una diferencia. La primera figura como reproducción; el segundo, como consumo productivo. Todas las investigaciones sobre la primera se refieren al trabajo productivo y al trabajo improductivo; las que tratan del segundo tienen por objeto el consumo productivo o no productivo.*

*2) Cada uno de los dos aparece como medio del otro y es mediado, por él: ello se expresa como dependencia recíproca, como un movimiento a través del cual se relacionan el uno con el otro y apuracen como recíprocamente indispensables, aunque permaneciendo sin embargo externos entre sí. La producción crea el material del consumo en tanto que objeto exterior; el consumo crea la necesidad en tanto que objeto interno, como finalidad de la producción. Sin producción no hay consumo, sin consumo no hay producción. (Esto) figura en la economía en muchas formas.*

*3) La producción no es sólo inmediatamente consumo, ni el consumo inmediatamente producción; ni tampoco es*



*la producción únicamente medio para el consumo y el consumo fin para la producción, vale decir, que no es el caso que cada término sólo suministre al otro su objeto: la producción, el objeto externo del consumo; el consumo, el objeto representado de la producción. Cada uno de los términos no se limita a ser el otro de manera inmediata y tampoco el mediador del otro, sino que, realizándose, crea al otro y se crea en cuanto otro. Sólo con el consumo llega a su realización el acto de la producción, haciendo alcanzar al producto su consumación como producto, en tanto lo disuelve, consume su forma de cosa, su forma autónoma; en cuanto convierte en habilidad, por la necesidad de la repetición, la disposición desarrollada en el primer acto de la producción. El consumo no es, pues, únicamente el acto final gracias al cual el producto se convierte en producto, sino también el acto en virtud del cual el productor se hace productor. Por otra parte, la producción engendra el consumo creando el modo determinado de consumo, creando luego el atractivo del consumo y a través de éste la capacidad misma de consumo convertida en necesidad. Esta última identidad mencionada en el apartado 3) es interpretada de muy diversos modos en la economía a propósito de la relación entre la oferta y la demanda, los objetos y las necesidades, las necesidades creadas por la sociedad y las necesidades naturales”.*

Este texto a primera vista parece un resumen de lo tratado anteriormente, sin embargo, en él se introducen nuevos elementos que constituyen un enriquecimiento del pensamiento de Marx. Por ejemplo en el numeral 2), utiliza el concepto de interdependencia recíproca para reemplazar lo que antes se expresaba como mediación, pero no se detiene allí, sino que más abajo en el numeral 3) muestra que lo importante es determinar el tipo de interdependencia para evitar caer en la identificación o en la separación, así dice: “Cada uno de los términos no se limita a ser el otro de manera inmediata, y tampoco el mediador del otro,

sino que, realizándose, crea al otro y se crea en cuanto otro”.

Además, cuando afirma que “el consumo no es únicamente el acto final gracias al cual el producto se convierte en producto, sino también el acto en virtud del cual el productor se hace productor”, se está refiriendo a la creación del productor como consecuencia de la repetición de la serie de actos recíprocos producción-consumo, consumo-producción. Así como la producción crea el consumidor, el consumo crea el productor.

La alusión a la oferta y la demanda, los objetos y las necesidades, las necesidades naturales y sociales, es una referencia de Marx a los temas ideológicos mediante los cuales la economía burguesa pretende explicarse la relación de producción y consumo. El problema de la oferta y la demanda es pensado por ellos como fundamento de la economía y referido a un terreno subjetivo cuando en realidad oferta y demanda son fenómenos que no se comprenden sino a partir de un conocimiento científico del modo de producción. La distinción de necesidades sociales y naturales es falsa en cuanto implica una naturalización de lo que realmente es histórico, restaurando el mito de una naturaleza o esencia humanas.

*“Nada más simple, entonces, para un hegeliano que identificar producción y consumo. Y esto ocurrió no sólo en el caso de los ensayistas socialistas, sino también en el de economistas prosaicos como Say, p. ej., que piensan que si se considera a un pueblo su producción sería su consumo. O también a la humanidad in abstracto. Storch demostró el error de Say haciendo notar que un pueblo por ejemplo, no consume simplemente su producción, sino que también crea medios de producción, etc., capital fijo, etc. Además, considerar a la sociedad como un sujeto único es considerarla de un modo falso, especulativo. En un sujeto, producción y consumo aparecen como momentos de un acto. Lo*

*que aquí más importa es hacer resaltar que si se consideran la producción y el consumo como actividades de un sujeto o de muchos individuos, ambas aparecen en cada caso como momentos de un proceso en el que la producción es el verdadero punto de partida y por ello también el momento predominante. El consumo como necesidad es el mismo momento interno de la actividad productiva. Pero esta última es el punto de partida de la realización y, por lo tanto, su factor predominante, el acto en el que todo el proceso vuelve a repetirse. El individuo produce un objeto y, consumiéndolo, retorna a sí mismo, pero como individuo productivo y que se reproduce a sí mismo. De este modo, el consumo aparece como un momento de la producción”.*

Por cuanto la filosofía hegeliana encierra una teoría de la identidad de los contrarios, se hace posible tratar la producción y el consumo como si fuesen idénticos; mientras que Marx plantea en términos de distinción y articulación. Say produce la identificación con la fórmula de que si se considera un pueblo o la humanidad en abstracto se constata que su producción es su consumo, porque para él toda venta supone una compra, toda oferta significa una demanda y por lo tanto existe un equilibrio perfecto entre oferta y demanda identificadas por él como producción y consumo.

Marx argumenta en contra de Say en los siguientes términos: si toda venta por lógica supone una compra, esto no quiere decir que todo vendedor que sale al mercado lleve su comprador en el bolsillo; y le hace una pequeña observación: que además de ventas hay no ventas que precisamente suponen no compras de cosas producidas, lo cual demuestra que no hay equilibrio perfecto.

Al referirse a Storch, Marx captura el mismo mecanismo que se vio al principio con el nombre de Robinsonada, o sea, la tendencia a considerar la sociedad bajo el modelo de un caso multiplicado; la coincidencia de los intereses de un caso con los intereses del conjunto, principio general que

en la realidad se reduce a la identificación de los intereses de la clase burguesa con los intereses de la sociedad, o dicho en términos más llanos, lo que es bueno para el capitalista es bueno para la sociedad. Ahora bien, esto no es cierto ni siquiera en el interior de la clase burguesa misma. Una de las funciones del Estado es precisamente conciliar los intereses encontrados entre capitalistas y a veces hasta sacrificar a uno o a un grupo por el interés de la clase en su conjunto.

Marx critica la posición subjetivista de Storch declarándola falsa y especulativa, pero el texto al final es indudablemente equívoco porque Marx trata de refutar a Storch presentando su concepción del problema en términos de proceso, pero al mismo tiempo acepta la discusión en términos de actos individuales. Afirmar que “si se consideran la producción y el consumo como actividades de un sujeto o de muchos individuos, ambas aparecen en cada caso como momentos de un proceso en el que la producción es el verdadero punto de partida...”, es crear la confusión, pues la explicación en términos de proceso no se puede trasladar a términos de actos. Aquí tenemos el caso de un problema mal planteado, el cual no puede tener solución correcta. En estos casos el procedimiento a seguir consiste simplemente en criticar el planteamiento. El mismo Marx en la Ideología Alemana refiriéndose a algunos filósofos alemanes, afirmaba que su problema no estaba en las respuestas que daban sino en las preguntas que se hacían. Preguntas que de por sí, implicaban una determinada respuesta.

*“En la sociedad, en cambio, la relación entre el productor y el producto, una vez terminado este último, es exterior y el retorno del objeto al sujeto depende de las relaciones de éste con los otros individuos. No se apodera de él inmediatamente. Además, la apropiación inmediata del producto no es la finalidad del sujeto cuando produce en la sociedad. Entre el productor y los productos se interpone la distribución, que determina mediante leyes sociales, la parte*

*que le corresponde del mundo de los productos interponiéndose por lo tanto entre la producción y el consumo.*

*Ahora bien, ¿la distribución existe como una esfera autónoma junto a la producción y fuera de ella?"*

Este párrafo es la introducción al problema de la distribución. Aquí repite el mismo procedimiento utilizado en el tratamiento de la producción y el consumo, es decir, la presentación del problema tal como aparece a primera vista, que coincide con el planteamiento de los economistas. La distribución interpuesta entre el productor y los productos, como repartición de productos. Pero Marx inmediatamente hace una pregunta que es ejemplar como el correcto planteamiento de un problema: "¿la distribución existe como una esfera autónoma junto a la producción y fuera de ella?"

#### Distribución y Producción

*"Cuando se examinan los tratados corrientes de economía lo primero que sorprende es el hecho de que en ellos se presentan todas las categorías de dos maneras. Por ejemplo, en la distribución figuran la renta territorial, el salario, el interés y la ganancia, mientras que en la producción, la tierra, el trabajo, el capital figuran como agentes de la producción. En lo que concierne al capital, es evidente que aparece bajo dos formas: 1) como agente de producción; 2) como fuente de ingresos, como determinante de determinadas formas de distribución. Es por ello que el interés y la ganancia figuran también como tales en la producción, en cuanto son formas en que el capital se incrementa, crece, y por eso, son momentos de su producción misma. En tanto formas de distribución, el interés y la ganancia presuponen el capital como agente de producción. Son modos de distribución cuya premisa es el capital como agente de producción. Son igualmente modos de reproducción del capital.*

*Del mismo modo el salario es el trabajo asalariado considerado bajo otro título: el carácter determinado que tiene aquí el trabajo como agente de producción aparece allí como determinación de la distribución. Si el trabajo no estuviese determinado como trabajo asalariado, su modo de participar en los productos no aparecería bajo la forma de salario, tal como, p. ej., en la esclavitud. Finalmente, la renta del suelo, y con esto tomamos justamente la forma más desarrollada de la distribución en la que la propiedad de la tierra participa de los productos, presupone la gran propiedad de la tierra (más exactamente, la agricultura en gran escala) como agente de producción, y no la tierra pura y simple, así como el salario no presupone el puro y simple trabajo. En consecuencia, los modos y relaciones de distribución aparecen sólo como el reverso de los agentes de producción. Un individuo que participa en la producción bajo la forma de trabajo asalariado, participa bajo la forma de salario en los productos, en los resultados de la producción. La organización de la distribución está totalmente determinada por la organización de la producción. La distribución es ella misma un producto de la producción, no sólo en lo que se refiere al objeto —solamente pueden distribuirse los resultados de la producción—, sino también en lo que se refiere a la forma, ya que el modo determinado de participación en la producción determina las formas particulares de la distribución. el modo bajo el cual se participa en la distribución. Es del todo ilusorio ubicar la tierra en la producción, la renta del suelo en la distribución, etc.”.*

La primera parte de este texto presenta la respuesta que los economistas burgueses dan a la pregunta anterior. En efecto, ellos presentan las categorías de dos maneras: como agentes de la producción: la tierra, el trabajo y el capital y en la distribución: la renta, el salario, el interés y la ganancia.

Sin embargo, esta doble clasificación es falsa porque en primer lugar derivan las formas de la distribución de los

factores de la producción y lo que es más importante, reducen las relaciones sociales de producción a los elementos materiales de la producción. Por ejemplo, la tierra produce la renta; en realidad es la *propiedad* sobre la tierra y correlativamente la existencia de la *no propiedad* sobre la tierra la que produce la renta. El capital produce ganancia; aquí confunden los elementos materiales del capital, edificios, máquinas, materias primas, o sea medios de producción, con la *propiedad privada* sobre los medios de producción y la correlativa supeditación del trabajador asalariado, *no propietario*, con respecto a los propietarios privados de los medios de producción. El capital no es una cosa sino una relación social. El trabajo produce el salario; en este caso la explicación es más compleja porque como dice Marx: "Ya sabemos que el salario no es más que una forma disfrazada, forma en la que, por ejemplo, el precio de un día de fuerza de trabajo aparece como el precio del trabajo realizado por ella durante un día, con lo cual el valor producido por aquella fuerza de trabajo en 6 horas de trabajo, supongamos, se expresa como el valor de su función o trabajo de 12 horas". *El Capital*, tomo II, pág. 31. Ningún trabajo produce salario, es el trabajo en las condiciones capitalistas de producción el que aparece como trabajo asalariado. Es la separación de la fuerza de trabajo con respecto a los medios de producción y a los medios de vida, y el que éstos se enfrenten a ella en forma de capital, lo que engendra el trabajo asalariado.

Con la derivación de los factores de la producción a las formas de la distribución se cae en una concepción apologetica del capitalismo, es decir, el pago de los factores que tiene la virtud de silenciar la explotación de la fuerza de trabajo. Por ejemplo, si el capitalista recibe utilidades, es porque se le está pagando la utilización del factor capital, sus edificios, sus maquinarias, etc., sin que aparezca por ninguna parte su condición de explotador de la fuerza de trabajo, y al trabajador con el salario, se le está pagando

su factor trabajo, sin que aparezca por ninguna parte el problema de la apropiación de la plusvalía.

Obsérvese que los economistas derivan la distribución de la producción, pero esto no equivale al concepto marxista de la producción como determinante de las formas de distribución, pues lo nuevo en Marx no es mostrar la primacía de la producción, sino, haber transformado el concepto de producción en el que no se confunden producción en el sentido de producción, es decir, haber producido un nuevo concepto de proceso de trabajo o condiciones materiales y técnicas de la producción, con producción en el sentido de forma social de producción.

*“Economistas como Ricardo, a quienes se les reprocha con frecuencia no tener presente sino la producción, han definido como el objeto exclusivo de la economía a la distribución, precisamente porque concebían instintivamente las formas de la distribución como la expresión más definida en que se fijan los agentes de la producción en una sociedad dada”.*

Estamos aquí frente a una lectura de Ricardo hecha por Marx que se puede prestar a equívocos si no se subraya suficientemente el término *instintivamente*.

Con él quiere decir Marx, que si bien Ricardo no descubrió el concepto de relaciones sociales de producción, sí alcanzó a captar la importancia de la distribución como expresión de las relaciones *fijas* de los agentes de la producción en una sociedad *dada*, es decir, que en la distribución, el agente de la producción queda determinado y designado de acuerdo con la función que desempeña en la producción. Pero es Marx quien produce el concepto, para explicar estas “relaciones fijas de los agentes de la producción en una sociedad dada” y este concepto es el de relaciones sociales de producción.

*“Frente al individuo aislado, la distribución aparece*



*naturalmente, como una ley social que condiciona su posición en el seno de la producción, dentro de la cual él produce, y que precede por lo tanto a la producción. En su origen el individuo no posee ni capital ni propiedad territorial. Desde que nace está destinado al trabajo asalariado en virtud de la distribución social. Pero el hecho mismo de estar destinado es resultado del hecho de que el capital y la propiedad territorial existen como agentes autónomos de la producción”.*

Si se considera al individuo en un momento dado, en la perspectiva de un origen, ya sea como asalariado o como capitalista, su posición depende de la distribución de los medios de producción. Es capitalista porque es propietario de los medios de producción y no lo es porque en su condición de no propietario, es poseedor únicamente de su fuerza de trabajo. Por lo tanto parecería como si su posición en la producción dependiera de la distribución de los medios de producción. Pero si se piensa, no en el individuo aislado en un momento dado, sino en el conjunto del proceso de producción, las cosas resultan ser distintas. La producción capitalista tiene como su consecuencia necesaria la producción de individuos separados de los medios de producción, o reproducción de la clase obrera, y la producción de individuos propietarios de los medios de producción, o proceso de acumulación de plusvalía. Por lo tanto, si se mira el proceso en su conjunto resulta que esta distribución de los individuos en clases es efecto del modo de producción, el cual se reproduce continuamente, y no el efecto de un acto inicial, de un reparto originario donde el destino o las virtudes o los vicios hicieron que unos quedaran con medios de producción y otros sin medios de producción y que el presente no es más que el efecto de ese momento originario. Este tema se encuentra ampliado en el capítulo 24 de *El Capital*.

*“Si se consideran sociedades globales, la distribución parece desde cierto punto de vista preceder y hasta deter-*

*minar la producción: aparece en cierto modo como un fact preeconómico. Un pueblo conquistador divide al país entre los conquistadores e impone así una determinada repartición y forma de propiedad territorial; determina, por consiguiente, la producción. O bien reduce los conquistados a la esclavitud y convierte así el trabajo esclavo en la base de la producción. O bien un pueblo, mediante la revolución, fragmenta la gran propiedad territorial y da un carácter nuevo a la producción por medio de esta nueva distribución. O bien la legislación perpetúa la propiedad del suelo en ciertas familias o reparte el trabajo (como) privilegio hereditario para fijarlo así en un régimen de castas. En todos estos casos —y todos ellos son históricos— la distribución no parece estar determinada por la producción, sino, por el contrario, es la producción la que parece estar organizada y determinada por la distribución”.*

El texto constituye uno de los momentos brillantes del análisis de Marx.

De acuerdo a la observación empírica lo que precede a algo en el tiempo lo determina. Así el fenómeno de la conquista mediante la cual un pueblo conquistador impone una forma determinada de repartición de la tierra o reduce a la población a la esclavitud, determina una forma de producción. Marx en este momento se limita a describir la observación empírica y las consecuencias teóricas que de ella se sacan; subrayando que es una forma de aparición, porque realmente la observación empírica es ya una interpretación hecha a partir de una concepción de la causalidad para la cual lo que está primero en el tiempo es al mismo tiempo lo determinante. Marx deja para más adelante la explicación de este problema. Antes de hacerlo pasa a exponer su concepto de distribución.

*“Según la concepción más superficial, la distribución aparece como distribución de los productos y de tal modo como más alejada de la producción y casi independiente de*

*ella. Pero antes de ser distribución de los productos, ella es: 1) distribución de los instrumentos de producción; 2) distribución de los miembros de la sociedad entre las distintas ramas de la producción —lo cual es una definición más amplia de la misma relación— (Subsuncción de los individuos en determinadas relaciones de producción). La distribución de los productos es manifiestamente solo un resultado de esta distribución que se halla incluida en el proceso mismo de producción y determina la organización de la producción. Considerar a la producción prescindiendo de esta distribución que ella encierra es evidentemente una abstracción hue-ra, mientras que, por el contrario, la distribución de los productos ya está dada de por sí junto con esta distribución, que constituye originariamente un momento de la producción. Ricardo, que se ha esforzado por concebir a la producción moderna en su organización social determinada y que es el economista de la producción par excellence, declara precisamente por esa razón que no es la producción, sino la distribución, el verdadero tema de la economía moderna. Una vez más se evidencia el absurdo de los economistas, que presentan a la producción como una verdad eterna y relegan la historia al campo de la distribución”.*

Para la visión superficial o ideológica de los economistas la distribución es repartición de productos, y en esta perspectiva aparece como separada y fuera de la producción. En este momento del análisis Marx rompe con la apariencia que presenta y produce su concepto de distribución. Antes de ser distribución de productos, nos dice: “es 1) distribución de los instrumentos de producción, y 2) distribución de los miembros de la sociedad entre las distintas ramas de la producción” e inmediatamente después engloba estos conceptos bajo el de relaciones de producción. Ahora sí, explica la distribución de los productos como el resultado de las relaciones sociales de producción o distribución de la sociedad en clases. Esta distribución “se halla incluida en el proceso mismo de producción...”.

Aquí, producción tiene significado amplio de modo de producción "...y determina la organización de la producción".

Aquí se entiende producción en el sentido restringido, como producción material. Sólo concibiendo la distribución como la distribución de la sociedad en clases, como la relación de los agentes de la producción con los medios de producción o relaciones de propiedad-no propiedad, se explica la frase de Marx de que "considerar a la producción prescindiendo de esta distribución que ella encierra es evidentemente una abstracción hueca".

La distribución de los medios de producción o distribución de la sociedad en clases determina en Marx la distribución de los productos. En Ricardo se pasa directamente de la producción a la distribución de los productos, él no ve la distribución de los productos como un efecto del modo de producción, aunque "instintivamente", es decir en forma no crítica alcanza a captar que la forma de participación en el producto social "fija" a unos como terratenientes, a otros como capitalistas, etc.; pero no va más allá de la constatación del hecho, sin sacar ninguna consecuencia teórica. Si Marx se refiere muchas veces con palabras elogiosas a Ricardo es porque respeta en él, el esfuerzo por plantearse el problema de la producción y porque lo compara con los economistas vulgares quienes se mantienen en el terreno del cambio y en la apología del sistema. La diferencia entre economía clásica y vulgar está expuesta por Marx en forma acabada en el último capítulo de la *Historia Crítica de la Plusvalía* bajo el título de "Economía Clásica y Economía Vulgar".

*"Qué relación tiene esta distribución determinante de la producción con la producción misma es sin duda un problema que cae de por sí dentro del marco de ésta. Se podría decir que ya que la producción debe partir de una cierta distribución de los instrumentos de producción, por lo menos*

*la distribución así entendida precede a la producción y constituye su premisa. Y será preciso responder entonces que efectivamente la producción tiene sus propias condiciones y sus supuestos, que constituyen sus propios momentos. En un comienzo estos supuestos pueden aparecer como hechos naturales. El mismo proceso de producción los transforma de naturales en históricos; si para un período aparecen como supuesto natural de la producción, para otro período, en cambio, constituyen su resultado histórico. Ellos se modifican incesantemente en el interior de la producción misma. El uso de la maquinaria, por ejemplo, ha modificado tanto la distribución de los instrumentos de producción como la de los productos. La gran propiedad moderna de la tierra es el resultado al mismo tiempo del comercio y de la industria moderna, y de la aplicación de esta última a la agricultura.*

*Las cuestiones planteadas antes se reducen todas, en última instancia, a una sola: ¿cómo inciden las condiciones históricas generales en la producción y cuál es la relación que mantienen con el movimiento histórico en general? Esta cuestión ocupa un lugar evidentemente en la discusión y desarrollo del tema de la producción misma”.*

Aquí Marx plantea las premisas de la producción que se presentan como fuera de ella y plantea que aunque se presenten como hechos naturales o fenómenos espontáneos es sólo su inclusión en un determinado modo de producción lo que les da significación histórica, en otras palabras, que estos hechos que aparecen como premisas son interpretados y transformados incesantemente por el proceso mismo de la producción.

*“Sin embargo, en la forma trivial en que acaban de ser planteadas, pueden ser liquidadas rápidamente. Todas las conquistas suponen tres posibilidades: el pueblo conquistador somete al pueblo conquistado a su propio modo de producción (por ejemplo, los ingleses en este siglo en*

*Irlanda y, en parte en la India); o bien deja subsistir el antiguo y se satisface con un tributo (por ejemplo, los turcos y los romanos); o bien se produce una acción recíproca de la que nace una forma nueva, una síntesis (en parte, en las conquistas germánicas). En todos los casos, el modo de producción —sea el del pueblo conquistador, sea el del pueblo sometido, o el que resulta de la fusión de los dos— es determinante para la nueva distribución que se establece. Aunque ésta aparezca como un supuesto para el nuevo período de producción, ella misma es a su vez producto de la producción, no solamente de la producción histórica en general, sino de la producción histórica determinada.*

*Los mongoles, por ejemplo, devastando a Rusia, actuaban de conformidad con su producción que no exigía más que pasturas, para las cuales las grandes extensiones inhabitadas eran una condición fundamental. Los bárbaros germanos, para quienes la producción consistía en agricultura practicada con siervos y en una vida aislada en el campo, pudieron someter tanto más fácilmente las provincias romanas a estas condiciones, por cuanto la concentración de la propiedad de la tierra que se había operado en ellas había transformado por completo las antiguas condiciones agrarias.*

*Es una noción tradicional la de que en ciertos períodos se ha vivido únicamente del pillaje. Pero para poder saquear es necesario que haya algo que saquear, es necesario una producción. Y el tipo de pillaje está determinado también por el modo de producción. Una stock-jobbing nation, por ejemplo, no puede ser saqueada de la misma manera que una nación de saqueadores.*

*Cuando se roba el esclavo se roba directamente el instrumento de producción. Pero también es preciso que la producción del país para el cual se ha robado esté organizada de manera que admita el trabajo de los esclavos, o bien (como en América del Sur, etc.) debe crearse un modo de producción que corresponda a la esclavitud.*

*Las leyes pueden perpetuar entre ciertas familias un instrumento de producción, por ejemplo, la tierra. Estas leyes adquieren un significado económico únicamente allí donde la gran propiedad del suelo está en armonía con la producción social, como en Inglaterra, por ejemplo, en Francia el pequeño cultivo se practicaba a pesar de la gran propiedad del suelo, por ello esta última fase fue destruída por la Revolución. Pero ¿y la perpetuación por medio de leyes del parcelamiento de las tierras, por ejemplo? A pesar de estas leyes la propiedad se concentra de nuevo. Determinar más en particular la influencia de las leyes sobre la conservación de las relaciones de distribución y, por consiguiente, su efecto sobre la producción”.*

Aquí Marx en forma muy clara analizando algunos ejemplos critica la concepción en la que el acontecimiento anterior es calificado como causa, o lo que es lo mismo, que la anterioridad se identifique con el orden de determinación. Muestra cómo un hecho cualquiera es interpretado en su sentido y en su eficacia por un determinado modo de producción, aunque el hecho sea inicialmente exterior a este modo de producción.

Finalmente, extiende este análisis a la legislación; también ella recibe su interpretación por el modo de producción. Por ejemplo, una ley de parcelación de la tierra, no impide la concentración de ésta nuevamente, si esa es la tendencia del modo de producción.

## FINALMENTE, CAMBIO Y CIRCULACION

### Cambio y producción

*“La circulación misma no es más que un momento determinado del cambio, o también es el cambio considerado en su totalidad. En tanto el cambio es sólo un momento me-*

*diador entre la producción y la distribución que ella determina, por un lado, y el consumo por el otro, y en cuanto el propio consumo aparece también como un momento de la producción, es evidente que el cambio está incluido en la producción como uno de sus momentos.*

*En primer lugar, resulta claro que el cambio de actividades y de capacidades, que se opera en la propia producción, pertenece a la producción directamente y es algo constitutivo de ésta. Esto es válido también, en segundo lugar, respecto del cambio de los productos, en la medida en que éste es un medio para suministrar el producto acabado, preparado para el consumo inmediato. En lo visto hasta ahora el cambio es un acto incluido en la producción. En tercer lugar, el llamado exchange entre dealers y dealers en razón misma de su organización está completamente determinado por la producción como actividad también productiva. El cambio sólo aparece como independiente junto a la producción e indiferente con respecto a ella en el último estadio, en el cual el producto se cambia directamente para ser consumido”.*

Ante todo Marx procede a elaborar críticamente el concepto de cambio, en lugar de dar una definición simple. Es el mismo procedimiento que ha utilizado anteriormente. A través de la crítica busca las significaciones posibles y los empleos reales de un concepto. Se puede hablar del cambio en un sentido muy general o bien se puede restringir su sentido, pero entonces es preciso conocer los criterios que permiten la restricción o determinación. En un sentido general se puede decir que toda división social del trabajo implica el cambio desde el momento en que los miembros de una sociedad no produzcan todo lo que consumen. También se puede hablar de intercambio de habilidades en una producción conjunta, pero todos estos empleos del concepto en la medida en que permanecen en la generalidad se prestan al equívoco. Marx tiende a demostrar cómo para evitar todos estos equívocos es necesario llegar a un empleo perti-



nente del concepto, lo cual sólo se alcanza por el camino del análisis.

*“Pero, 1) no existe cambio sin división de trabajo, sea ésta natural o constituya un resultado histórico; 2) el cambio privado presupone la producción privada; 3) la intensidad del cambio, lo mismo que su extensión y su índole están determinados por el desarrollo y la organización de la producción. Por ejemplo. Cambio entre la ciudad y el campo, cambio en el campo, en la ciudad, etc. El cambio aparece así, en todos sus momentos, como directamente incluido en la producción o determinado por ella”.*

Mientras que la economía burguesa, por ejemplo, Smith, habla de una pretendida “propensión natural al cambio” de la cual deriva la división del trabajo, Marx afirma tajantemente que sin división del trabajo no hay cambio. En el texto Marx habla de división del trabajo natural o social. Esta disyuntiva es falsa, es otro de los efectos del poco desarrollo de la antropología en tiempos de Marx. Recuérdese la concepción equivocada de la familia que se comentó al principio de este texto. Toda división del trabajo es social, y si se habla por ejemplo de una división del trabajo natural basada en las diferencias del sexo, es porque no se ha comprendido la tesis de Marx de que las premisas naturales, en este caso biológicas, son transformadas y modificadas por el mismo proceso social de producción (Ver “distribución y producción”).

No sobra observar que en Marx los conceptos de división social y división técnica del trabajo presentan una jerarquización que es fundamental para la comprensión de la concepción de Marx sobre la sociedad. Mientras que los pensadores burgueses suponen la división técnica del trabajo como un hecho extrasocial y autónomo, fundado en la naturaleza, para Marx, la división social del trabajo supedita a la división técnica, le da su impulso, su dirección y su sentido.

Cuando Marx dice que el cambio privado supone la producción privada, se produce un movimiento metodológico del tipo a que nos referimos anteriormente. Marx procede a restringir o determinar el concepto de cambio; ya no se mantiene en el nivel del cambio general, como por ejemplo, cambio entre clanes primitivos, intercambio en el interior de familias más o menos autosuficientes, etc., sino que determina el concepto de cambio con la calificación de privado, ubicándolo en el marco de una sociedad en un momento histórico determinado, el de la producción privada, el modo de producción capitalista.

La determinación de la producción sobre la intensidad, extensión y modo del cambio sólo se puede entender si se toma el concepto de producción en sentido amplio, es decir, como modo de producción. En este enfoque el cambio es concebido ya no como la suma de actos realizados por individuos libres, sino como la circulación del producto social entre las clases. En la inmediatez de la ideología: el individuo se puede imaginar que es libre porque ninguno de sus actos de cambio en particular le resulta obligatorio. Pero si ya no se mira el problema en esta falsa perspectiva: el cambio como la suma de innumerables actos privados, sino que se lo piensa determinado por la producción, entonces es necesario pensar el cambio como un proceso de circulación del producto entre las clases, como un proceso de carácter necesario y no como acto libre.

*“El resultado al que llegamos no es que la producción la distribución, el intercambio y el consumo sean idénticos, sino que constituyen las articulaciones de una totalidad, diferenciaciones dentro de una unidad. La producción trasciende tanto más allá de sí misma en la determinación opuesta de la producción, como más allá de los otros momentos. A partir de ella, el proceso recomienza siempre nuevamente. Se comprende que el intercambio y el consumo no puedan ser lo trascendente. Y lo mismo puede decirse de la distribución en cuanto distribución de los productos. Pero como*

*distribución de los agentes de la producción, constituye un momento de la producción. Una producción determinada, por lo tanto, determina un consumo, una distribución, un intercambio determinados y relaciones recíprocas determinadas de estos diferentes momentos. A decir verdad, también la producción, bajo su forma unilateral, está a su vez determinada por los otros momentos. Por ejemplo, cuando el mercado, o sea la esfera del cambio, se extiende, la producción amplía su ámbito y se subdivide más en profundidad. Al darse transformaciones de la distribución se dan cambios en la producción en el caso, por ejemplo, de la concentración del capital o de una distinta distribución de la población en la ciudad y en el campo, etc. Finalmente, las necesidades del consumo determinan la producción. Entre los diferentes momentos tiene lugar una acción recíproca. Esto ocurre siempre en todos los conjuntos orgánicos”.*

La dificultad de este texto radica en la forma como está escrito, pero si se interpreta a partir del contexto en el cual está inscrito su comprensión se facilita y se hace posible ver su importancia fundamental. Aquí por primera vez expone Marx su teoría de la estructura. Esta palabra se presta como pocas a la anfibología si no se precisa el sentido en el que se emplea. Estructura quiere decir, en sentido general, interdependencia de las partes, lo contrario de suma, que implica independencia de las partes. En antropología y en sociología se utiliza el concepto de estructura en el sentido simple de totalidad interdependiente, sin embargo el concepto de estructura en Marx es radicalmente diferente. Para él las partes son interdependientes pero no tienen el mismo orden de eficacia determinante, están jerarquizadas. No deben confundirse los conceptos de totalidad estructurada y determinación propios de Marx, con la idea de Hegel de totalidad de sentido o totalidad expresiva, donde las partes constituyen una totalidad orgánica que se refleja en un principio interno único, en un sentido que habita la totalidad; por ejemplo, Hegel concibe la edad media como una

totalidad expresiva, una época o momento del movimiento del espíritu en la cual éste se contrapone a la naturaleza. Todos los elementos del mundo medieval: economía, política, filosofía, religión, arte, etc., expresan ese principio único interno que caracteriza la época: la contraposición entre el espíritu y la naturaleza. De esa misma manera concibió Hegel la sociedad burguesa, como afirmación de la individualidad: en economía, propiedad privada y contrato; en arte, romanticismo, lírica y música; en filosofía, Descartes y la concepción del sujeto, el “yo pienso”.

Además el concepto de estructura en Marx está vinculado con una nueva forma de pensar la causalidad. Esta se piensa como el efecto de la estructura sobre sus elementos. Esta concepción es completamente diferente a la tradicional en la cual se piensa en la causa como exterior y anterior al efecto.

Una mala lectura de la frase “La producción trasciende tanto más allá de sí misma en la determinación opuesta de la producción, como más allá de los otros momentos”, puede reducirla a una significación hegeliana que le es extraña en su contenido. El empleo del lenguaje hegeliano oscurece el hecho de que Marx utiliza el mismo término, producción, en dos sentidos diferentes. Producción como modo de producción, y producción en sentido estrecho, o “bajo su forma unilateral”, es decir, procesos materiales de producción. Además el término oposición tan caro a la filosofía hegeliana es aquí utilizado en un sentido diferente. No se trata de oposición entre producción en sentido amplio y en sentido estrecho, ahí no hay ninguna oposición, lo que hay es una diferencia. Así, pues, hablar de que la producción se excede a sí misma, o se trasciende a sí misma es una forma de expresar la idea de que la producción, como conjunto de las condiciones sociales de la producción, abarca la producción en el sentido estrecho, lo mismo que los demás elementos de la totalidad. Es decir, que esta producción en sentido amplio determina el conjunto.

Indudablemente el texto permanece bastante misterioso si no se lo relaciona con las elaboraciones posteriores de *El Capital*. Allí demuestra cómo la producción material es algo más que la combinación de las condiciones materiales y personales del proceso del trabajo, que se trata de un proceso de producción de valor y de plusvalía, o sea, que los procesos materiales de la producción están determinados por los procesos sociales de producción.

Inmediatamente después de referirse a la producción en el sentido amplio como “trascendente”, Marx subraya que “a partir de ella el proceso recomienza siempre nuevamente”. Marx estudia la estructura en movimiento como proceso, más precisamente como *proceso de reproducción*. Concibe el capitalismo no como una simple manera de producir mercancías, distribuirlas, obtener utilidades, consumir y organizar el trabajo por medio del contrato como lo concibe la economía burguesa.

Para él el capitalismo es una producción permanente de las condiciones capitalistas de producción, la producción de propietarios de los medios de producción, de trabajadores asalariados expropiados de los medios de producción, reproducción de las clases y en general de todas las condiciones de producción.

Por último, Marx dice que la producción en sentido estrecho esta a su vez determinada por otros elementos de la estructura. Esto se debe pensar como más adelante él mismo lo dice, como la acción recíproca o determinación entre los elementos de una estructura. Ahora bien, la dirección y significación de esta acción recíproca está determinada por la producción en sentido amplio. Es decir, por el efecto de una estructura sobre sus elementos. Más arriba, Marx había dicho que una producción determinada, aquí debe entenderse en el sentido amplio y referida a un modo de producción históricamente determinado, determina tanto sus elementos como las “*relaciones recíprocas determinadas de estos diferentes momentos*” (el subrayado es de Marx).

Al terminar el texto utiliza la expresión conjunto orgánico para referirse a la estructura, antes había empleado la de totalidad articulada que es la más exacta y apropiada a su pensamiento.

### 3) METODO DE LA ECONOMIA POLITICA

Texto muy difícil por las oscilaciones del pensamiento de Marx y por el lenguaje empleado, tomado de la filosofía Clásica, Aristotélica y Hegeliana. El mismo no quedó satisfecho con el texto pues nunca lo dio a la publicidad y además tuvo el proyecto nunca realizado de escribir un tratado de lógica y metodología dialéctica, el cual reemplazaría este texto.

Al principio de este texto trata de dar cuenta del proceso del conocimiento presentándolo como un camino, con un punto de partida, un punto de llegada y un itinerario (método en el sentido clásico de la palabra). Para esto apela a conceptos tradicionales de la filosofía, algunos de los cuales utiliza muy brillantemente, mientras que el empleo de otros plantea problemas.

Son dos las parejas en las cuales Marx trabaja en este texto: *lo concreto y lo abstracto, lo simple y lo complejo*. Ahora bien, lo simple y lo complejo tiene una tradición muy notable en la historia de la filosofía. Por ejemplo, para el racionalismo moderno y su fundador Descartes, la regla fundamental del método consiste en elevarse progresivamente de lo simple a lo complejo, y la geometría fue pensada como modelo del método del pensamiento por esta escuela. Es necesario recalcar aquí que este método parece elevarse de lo simple a lo complejo y es bueno analizar este punto con cuidado. En un pasaje de su diálogo *El Filebo* o del *Placer*, Platón decía “nuestra manera de desconocer un objeto es concebirlo como uno y como infinito”. En una fórmula muy curiosa. De esa manera desconocemos como uno y co-

mo infinito. El ejemplo que da Platón es el del lenguaje. ¿Cuál es nuestra manera de desconocer el lenguaje? Conocer el lenguaje al mismo tiempo como una infinita cantidad y variedad de sonidos y como uno, distinto a otras cosas, gestos o actos. Si de un idioma extranjero no se sabe sino que es una variedad infinita de sonidos distintos y que es uno puesto que se diferencia de otros, se tiene una concepción de ese idioma como uno y como infinito, lo que no es más que un desconocimiento de ese idioma. En cambio si se concibe ese idioma como un conjunto de posibilidades, de reglas, de combinaciones y de exclusiones, esto quiere decir que se lo conoce. Así pues el problema no está en que el "uno" sea simple y el "infinito" sea complejo. Es una ilustración cuantitativa creer que el infinito es más complejo que el uno. Ninguno de los dos es más complejo que el otro. Por ejemplo, en el presente texto la población no es un concepto más complejo que el valor. La población es una forma de concepto y el valor es otra. El problema de cuál es más pertinente no queda garantizado por un orden de simplicidad y de complejidad, porque la simplicidad y la complejidad no pertenecen a los objetos reales como tales. Lo que hay es un grado más complejo del conocimiento, es decir un conocimiento que tiene más determinantes y más relaciones y un conocimiento que aún ignora un conjunto de determinantes y de relaciones, pero no un objeto más complejo o más simple.

Es preciso hacer aquí otra reflexión *Marx* piensa en este texto con la metáfora de un viaje, a veces habla del retorno al punto de partida, pero no al mismo punto, sino enriquecido. Es el viaje de lo simple a lo complejo. Esta metáfora tiene un peligro que es necesario señalar. Parecería que el itinerario estuviera trazado en la realidad misma, que el método fuera empírico, es decir, que no fuera necesario sino señalar el itinerario dentro de lo real para saber por donde hay que caminar para llegar hasta la morada de la verdad. En realidad no hay itinerario dado. Si se comienza por el

valor y mediante combinaciones progresivas se produce el concepto de capital y luego el de producción de plusvalía, etc., se va por un buen camino. Pero se puede comenzar por el valor, con un concepto errado de él, ya que el valor no es un dato sino un concepto.

Hay otro punto muy importante en la metáfora del viaje que permanentemente se encuentra en este texto: En el marxismo como en otras disciplinas científicas no se trata de un viaje en el sentido que la metáfora hace suponer. Es decir, que primero se recorre una etapa indispensable para seguir más adelante, pero sobre la cual ya no se vuelve más. Tampoco se trata de un procedimiento que va de lo simple a lo complejo en el sentido que hace suponer la metáfora, de una escalera en la que primero se pisan los peldaños más bajos, que ya no se vuelven a pisar, pero que eran indispensables para seguir pisando otros peldaños más elevados. Sería, si se quiere mantener las metáforas imaginativas, mucho más útil representarse el asunto como una espiral, más bien que como una escalera, es decir, como un proceso de pensamiento que comenzando por una teoría del valor, vuelve continuamente sobre ella, pero a un nivel cada vez más profundo, más rico. Es probablemente la intuición de esa dirección real de su pensamiento, lo que le hace decir a Marx que el viaje de retorno no sería un retorno al origen, sino un retorno a un origen enriquecido, diferenciado. Ahora, este no es un caso, es lo que ocurre permanentemente y que desgraciadamente Marx no expone en toda su complejidad. Si se estudia la teoría del valor en Marx, se observa que ésta se encuentra expuesta en el primer capítulo de *El Capital* como una especie de guerra civil contra la economía del cambio, como una polémica con los economistas. Luego desde el capítulo V donde Marx establece un nuevo territorio para pensarla, se la vuelve a encontrar una y otra vez, hasta que se encuentra la "ley del valor" y el valor, como relación entre dos mercancías, resulta más bien como un derivado de una ley más general. Y a medida que se avanza



en el texto vuelve a encontrarse el valor, el cambio, el dinero, pero en niveles cada vez más profundos, más ricos. No es que se haya dejado atrás estos temas para pasar a otros temas más complejos, sino que un tema que se empezó a estudiar por un conjunto de relaciones, se va delimitando en más relaciones cada vez más múltiples y en determinaciones más complejas. En ese sentido puede decirse que se va de lo simple a lo complejo, pero no en el sentido a que conduce imaginariamente, aunque no se quiera, la representación plástica del viaje y la escalera.

Aquí no se trata de sostener que la representación plástica de la espiral sea una solución. Simplemente, como metáfora, es menos mala que la otra. Toda representación plástica es mala, como se verá en la parte III del capítulo sobre la teoría del reflejo. Una representación plástica no da nunca cuenta de un proceso teórico. Se trata simplemente de mostrar que la metáfora del viaje o de escalera, de ascenso, de progreso de un punto a otro punto, implica un concepto peligroso, cuando se cree que los puntos son temas dados. Por ejemplo, que el problema es comenzar por el valor y no por el precio, porque si se comienza por el precio es seguro que se yerra. Como si el valor fuera un concepto dado, como si cualquier manera de tratar el valor, con tal de que del valor se trate, condujera a una concepción científica del precio. Lo mismo ocurre con la división del trabajo: Marx dice que la población y las clases mismas presuponen el concepto de la división del trabajo. Ahora bien, lo nuevo en Marx no es que haya tratado primero la división del trabajo que la población; lo nuevo es la forma como Marx trató la división del trabajo. De la misma manera, lo nuevo no es que vaya de lo abstracto a lo concreto, sino la forma como trata lo abstracto o lo concreto. Lo nuevo no es que vaya del valor al precio, sino la forma como trata por primera vez el valor. Por lo tanto, cualquier idea por medio de la cual Marx induzca al lector en la creencia de que el problema del método consiste en trazar bien el itinerario, es una ilu-

sión y no el secreto de lo que realmente Marx hizo. Si se plantea el problema de cómo Marx produjo una teoría científica del modo de producción y de los modos de producción en general, se verá que la producción de esta teoría no se juega en el problema del orden de tratamiento de los temas, ir de lo simple a lo complejo, de lo abstracto a lo concreto, sino que el problema se plantea en la manera como Marx trató los temas.

Volviendo al racionalismo Cartesiano, en el Discurso del Método, Descartes planteó que había que ir de lo simple a lo complejo. Pascal le hizo una observación que vale la pena recordar aquí: Que lo que Descartes consideró lo más simple de todo, el “pienso luego existo” era probablemente lo más complejo, pues implicaba saber qué es “pensar”, qué es “yo”, qué es “luego” como vínculo causal y qué es existir. De manera que si se va de lo simple a lo complejo se cae siempre en un error, error que puede agravarse porque se puede, mejor se suele, considerar lo simple como evidente, como algo que no necesita demostración. Ahora bien, es precisamente esta idea de la evidencia primera la que tiene que ser liquidada críticamente para poder pensar teóricamente en serio. No hay evidencia primera. Una evidencia es el resultado de un proceso de demostración, de un proceso de crítica de los prejuicios anteriores. De la certidumbre inmediata dijo Nietzsche que era una contradicción en los términos, pues si es inmediata no es certidumbre.

Por lo tanto, la dificultad del texto que se está comentando, procede de que tomando las dos parejas concreto-abstracto, simple-complejo, Marx trata de dar cuenta del proceso del pensamiento tal como él lo concibe, pero que probablemente no es posible expresarlo en forma afortunada manteniéndose en el terreno de dichas parejas. Por eso Marx, en una forma muy profunda, llega a hacer paradojas con relación al empleo clásico de esas parejas. Por ejemplo, que debe irse de lo abstracto a lo concreto es una **paradoja**, pues en el sentido clásico lo concreto es el punto de partida por

definición, y lo abstracto es el resultado de un procedimiento de abstracción, es decir de separación. De la misma manera cuando plantea que hay un viaje pero que éste conlleva un retorno, y que este retorno no es al punto de donde se partió, es también, hasta cierto punto, paradójico. Pero el hecho de que Marx tenga que formular paradojas demuestra que el proceso de pensamiento que él realmente ha llevado a cabo, no puede ser expresado en los conceptos en que trata de expresarse.

*“Cuando consideramos un país dado desde el punto de vista económico-político comenzamos por su población, la división de ésta en clases, la ciudad, el campo, el mar, las diferentes ramas de la producción, la exportación y la importación, la producción y el consumo anuales, los precios de las mercancías, etcétera”.*

Lo que expone en esta parte es un ejemplo del método empirista: Estudiar un país empezando por recoger hechos inmediatos y manifiestos sin ninguna crítica. Estos datos, población, ramas de la producción, precios, etc., no son pensados como conceptos que tienen que ser elaborados críticamente, sino como correlatos directos de la realidad.

*“Parece justo comenzar por lo real y lo concreto, por el supuesto efectivo; así, por ej., en la economía, por la población que es la base y el sujeto del acto social de la producción en su conjunto. Sin embargo, si se examina con mayor atención, esto se revela (como) falso. La población es una abstracción si dejas de lado, p. ej., las clases de que se compone. Estas clases son, a su vez, una palabra hueca si desconozco los elementos sobre los cuales reposan, p. ej., el trabajo asalariado, el capital, etc. Estos últimos suponen el cambio, la división del trabajo, los precios, etc. El capital, por ejemplo, no es nada sin trabajo asalariado, sin valor, dinero, precios, etc. Si comenzara, pues por la población, tendría una representación caótica del conjunto y, precisando cada vez más, llegaría analíticamente a conceptos*

*cada vez más simples: de lo concreto representado llegaría a abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples”.*

Marx entra a criticar el carácter empirista de ese punto de partida que pretende identificar lo real y lo concreto con los datos de la experiencia, por eso dice que si se mira la cosa más de cerca, es decir, si se analiza, el planteamiento resulta ser falso.

El empleo de la palabra abstracción, si no se precisa puede oscurecer la interpretación del texto. Un poco más adelante utiliza una forma más pertinente para referirse al problema. Dice, “Si comenzara, pues, por la población, tendría una representación caótica del conjunto”. Lo que quiere decir que la población es una abstracción, por cuanto es una representación caótica del todo, el nivel de lo indeterminado. Obsérvese que partir de la población, tomando este concepto como un dato, implica dejar de lado los elementos diferenciales, lo mismo que su articulación, para conservar una generalidad sin sentido. Es un mecanismo semejante al estudiado en la sección anterior, en el tema de la producción.

Inmediatamente después, muestra como para hablar de clases es preciso determinar el concepto, investigando los elementos sobre los cuales reposa, tales como el trabajo asalariado, el capital, etc., o sea, determinar el concepto de clase colocándolo en el contexto del modo de producción, para así pensar las clases como funciones en un modo de producción. La sociología burguesa también emplea el término clase, pero sin ningún análisis, reduce el concepto a términos de ingresos, por ejemplo: tales ingresos, clase alta, tantos ingresos, clase baja, etc. Es decir, se emplea la palabra clase con significados completamente diferentes a los marxistas.

El uso del concepto de simplicidad plantea un proble-

ma. Es dudoso que la diferencia, por ejemplo, entre el concepto de valor y el concepto de población se pueda expresar claramente en la relación de lo simple a lo complejo en el sentido de que población sea un concepto complejo y valor un concepto simple; por el contrario, el valor es un concepto articulado con otros conceptos en un discurso necesario y en una articulación lógica, y por lo tanto, su formulación es compleja; de ahí que sería mejor decir que se trata del paso de conceptos generales y vagos (abstracciones) a conceptos rigurosos que proceden necesariamente de un análisis y no de una observación acrítica. Esta parece ser la idea que sostiene el hilo del discurso de Marx. Porque aquí lo simple resulta del análisis; en palabras de Marx, “pero si procediera a través de un análisis cada vez más preciso lograría conceptos cada vez más simples”. Esta frase parece indicar que por el camino del análisis, de la crítica, se alcanza un concepto más riguroso y no uno más simple. Para respetar el texto se puede mantener el término simple, pero el contexto prohíbe la interpretación tradicional de lo simple como lo inmediato, como lo dado, como lo accesible.

*“Llegado a este punto, habría que reemprender el viaje de retorno, hasta dar de nuevo con la población pero esta vez no tendría una representación caótica de un conjunto, sino una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones. El primer camino es el que siguió históricamente la economía política naciente. Los economistas del siglo XVII, p. ej., comienzan siempre por el todo viviente, la población, la nación, el estado, varios estados, etc.; pero terminan siempre por descubrir, mediante el análisis, un cierto número de relaciones generales abstractas determinantes, tales como la división del trabajo, el dinero, el valor, etc. Una vez que esos momentos fueron más o menos fijados y abstraídos, comenzaron (a surgir) los sistemas económicos que se elevaron desde lo simple —trabajo, división del trabajo, necesidad, valor de cambio— hasta el estado, el cambio entre*

*las naciones y el mercado mundial. Este último es, manifiestamente, el método científico correcto*".

La afirmación de Marx de que el método de los economistas clásicos es el método científico correcto exige un comentario. No sólo aquí sino en otros textos, Marx se refirió a la economía clásica como a la economía científica, por oposición a la economía vulgar de Bastiat, Carey, etc., y en *El Capital*, por ejemplo, la comparación y la oposición entre las dos concepciones está siempre presente.

Marx en una de sus últimas obras, *Historia Crítica de la Plusvalía*, indicó en forma sistematizada la diferencia entre la economía clásica y la vulgar. A continuación se va a comentar parte del texto que lleva por título "Economía Clásica y Economía Vulgar".

"La Economía Clásica se esfuerza en analizar las diversas formas de la riqueza para reducirlas a su unidad interna, ahondando para ello por debajo de la forma externa, bajo la cual parecen convivir indiferentes las unas respecto a las otras".

Aquí nos muestra Marx el primer movimiento teórico de la economía clásica; el esfuerzo por sobrepasar la forma empírica y ahondar en la unidad interna. La realidad empírica presenta las formas económicas como una yuxtaposición. Existen los salarios, el capital, la renta del suelo, etc., están allí unas al lado de otras, pero sin que se sepa en qué medida existe entre ellas una relación interna de interdependencia. En otras palabras, la economía clásica como lo indica Marx, se esfuerza por analizar las diferentes formas de la riqueza para reducirlas a su unidad interna, es decir, pasar de la yuxtaposición aparente a la relación interna necesaria.

Luego dice Marx: "Se esfuerza en comprender las relaciones internas existentes entre ellas por encima de la multiplicidad de los fenómenos puramente externos. Desde este

punto de vista, reduce la renta a una especie de ganancia sobrante, con lo cual aquella deja de tener, por tanto, existencia propia y se emancipa de su fuente aparente, la tierra”.

Una página antes Marx había mostrado claramente uno de los caminos más trillados de la economía vulgar; confundir las cosas con las relaciones sociales de producción; como los terratenientes obtienen renta y los capitalistas utilidades, y como los terratenientes tienen tierra y los capitalistas fábricas, los economistas vulgares presentan la renta y la utilidad como efecto de la tierra y de la fábrica. Por su parte la economía clásica, al reducir la renta a una especie de ganancia, independiza el concepto de renta de la existencia de la tierra, fuente aparente de la renta.

“Del mismo modo despoja también al interés de su forma personal, para convertirlo en una parte de la ganancia. Con ello reduce a una sola categoría, la de la ganancia, todas las formas de renta y los diversos títulos que permiten a quienes no trabajan reclamar una parte del valor de las mercancías”. Las formas de capital financiero, industrial y agrícola ya no quedan adheridas a la forma personal, pago de intereses a una persona, sino que el interés es pensado como la distribución de una parte de la ganancia entre diferentes partes del capital. Y añade, “con ello se reduce a una sola categoría, la de la ganancia, todas las formas de la renta y los diversos títulos que permiten a los que no trabajan reclamar una parte del valor de las mercancías”, reduciendo así la diferencia empírica a una unidad real. En *stutonia*, el primer movimiento de la economía clásica es el análisis de una unidad allí donde se ve a primera vista una diferencia.

Marx continúa diciendo: “Pero a su vez, la ganancia se reduce a plusvalía, ya que el valor de toda mercancía se reduce a trabajo, la parte retribuida del cual se traduce en el salario y el remanente en trabajo no retribuido, que el capital, después de arrancarlo, se apropia gratis invocando diversos títulos”.

Es decir, una vez obtenida por la economía clásica la categoría de valor, como costo social en trabajo de las mercancías, su propio movimiento debería haberla conducido por sí misma o por su desarrollo lógico a una teoría de la plusvalía. Si la economía clásica no produjo una teoría de la plusvalía, si tiene elementos que conducen al desarrollo de esta teoría.

“Es cierto que la economía clásica, al hacer este análisis, incurre en una contradicción, pues a veces intenta llegar a esta reducción de conceptos directamente, sin eslabones intermedios, demostrando que las diversas formas proceden todas ellas de la misma fuente”.

Marx empieza a criticar las fallas y contradicciones de la economía clásica. Aquí se refiere al caso de Ricardo, quien habiendo descubierto la teoría del valor-trabajo, consideró todas las formas reales como apariencias; el precio, las diferentes formas de la ganancia las consideró como formas del valor y todas las formas de manifestarse las consideró como apariencias; cayendo así en el mecanismo de lo esencial y lo aparente, de lo principal y lo secundario; formulaciones éstas que Marx consideraba como no dialécticas, porque en el movimiento del pensamiento de Marx no se trata solamente de un distanciamiento de la apariencia inmediata por medio de la crítica, sino que es necesario dar otro paso: explicar por qué la apariencia inmediata se presenta como se presenta y por qué es necesario que se presente así. En otras palabras, para Marx el verdadero problema no está en saber solamente que el valor es el secreto del precio, sino en saber por qué es imposible que el valor se manifieste directamente y por qué es necesario que se manifieste en forma de precio. Tampoco es suficiente para Marx saber —cosa que tampoco sabía propiamente hablando Ricardo— que las diferentes formas de la ganancia son formas de presentarse de la plusvalía; el problema es saber por qué la plusvalía no puede presentarse sino en las diferentes formas de la ganancia, adheridas a diferentes formas



materiales o personales. El movimiento del pensamiento de Marx no consiste únicamente en desprenderse de la apariencia para llegar por medio del análisis a una unidad interior esencial, sino en mostrar por qué la apariencia como apariencia es necesaria, en qué medida el hecho de que se presente así es un síntoma de la lógica interna del proceso estudiado. Este ir y venir, ir de la apariencia a los fundamentos y luego volver para mostrar los fundamentos de la apariencia misma y su necesidad, es una de las formas de lo que podría llamarse la dialéctica de Marx, dialéctica específica, nueva, que no contiene nada de la vieja dialéctica metafísica de Hegel. Cuando Marx emplea aquí la palabra contradicción lo hace con el significado de error, pues qué otra cosa que un error puede ser el intentar una reducción de conceptos sin el establecimiento de eslabones intermedios, es decir, sin un proceso de demostración riguroso. Por eso Marx inmediatamente después dice: "Ello se explica por el método analítico con que procede, método del que no pueden descartarse la crítica y la inteligencia. A la economía clásica no le interesa presentarnos la génesis completa de estas formas, sino reducirlas analíticamente a su unidad, pues son estas mismas formas las que le sirven de punto de partida".

A diferencia de la economía clásica, para Marx, la génesis de las formas es fundamental. Es este otro elemento de su método dialéctico: La necesidad de pasar de una observación empírica del mundo capitalista, mediante el análisis crítico, a las formas fundamentales, por ejemplo, a la forma valor, a la forma capital; esa forma capital que no es proceso material de producción sino poder sobre el trabajo asalariado. Y luego, el análisis de la génesis de estas formas de aparición, utilidad, precio, etc.; demostrando la necesidad de que, por ejemplo, la forma valor se transforme progresivamente en precio, y cómo esa necesidad expresa inigualmente la lógica interna del mundo capitalista.

Además, es muy interesante ver aquí lo que Marx en-

tiende por análisis. Para él, el análisis es el paso de las formas de manifestación inmediata a su fundamento unitario, a su relación interna; el análisis no es simplemente el paso de lo complejo a lo simple, como lo entiende Descartes, para quien análisis es el paso de un conjunto a sus elementos. Por ejemplo, cuando se pasa, en el análisis del precio, de la renta, del interés, etc., al valor, de ninguna manera se pasa de un conjunto a un elemento, se pasa es de un no conjunto, de una serie yuxtapuesta, sin relaciones internas, a una unidad interna desde la cual se puede ver esa serie como un conjunto, en este caso como el conjunto de las formas de aparición del valor. Por lo tanto el análisis no es el paso de lo complejo a lo simple, sino ese procedimiento del pensamiento que aquí está descrito en forma pertinente y clara por el mismo Marx, como una explicación a posteriori de lo que había realizado en *El Capital*.

“Sin embargo, el análisis es siempre condición necesaria de toda exposición de carácter genético; sin él no es posible comprender el verdadero proceso de formación y desarrollo en sus diversas fases. Finalmente, la economía clásica incurre en el error de ver en la forma fundamental del capital, en la producción encaminada a apropiarse el trabajo de otro, no una forma histórica, sino la forma natural y eterna de la producción social. Pero a esto hay que añadir que su propio análisis conduce inevitablemente a la destrucción de este modo de ver”.

Marx piensa que la economía clásica, en la medida en que continúa partiendo de las formas externas dadas no puede dar cuenta de lo existente. La economía clásica considera la forma capitalista de producción como natural, pues no ve que son relaciones sociales y no modos materiales los que rigen el conjunto. Sin embargo, y es este el carácter contradictorio de esta teoría, el esfuerzo por alcanzar la unidad de las formas de la riqueza, la teoría del valor-trabajo, conduce a destruir la idea de que lo que rige el conjunto son los elementos materiales de la producción;

y si la economía clásica hubiera sido lógica consigo misma y no contradictoria, tendría que haber llegado al reconocimiento de que el capitalismo es una forma histórica de producción y no una relación del hombre con la naturaleza, llamada producción. Por lo tanto, el verdadero problema de la economía clásica es que es parcialmente correcta y en esta medida es parcialmente ideológica, por lo tanto esencialmente contradictoria.

“Muy otra cosa acontece con la economía vulgar. Esta sólo se desarrolla cuando la economía clásica, con su análisis, ha destruído, o por lo menos quebrantado considerablemente, las propias condiciones en que se basa y cuando la lucha se manifiesta ya bajo una forma claramente económica, utópica, crítica y revolucionaria”.

La economía vulgar es un resultado histórico de la economía clásica, pero no un progreso con relación a ella. La economía vulgar se produce como un efecto de un cambio de frente en la lucha de clases. Ahora se trata de enfrentar a la clase obrera, de luchar contra un socialismo, aunque éste todavía revista figuras utópicas y aún no científica. En este momento ya no es posible la economía clásica, sólo es posible la economía vulgar con su apología del capitalismo.

“El desarrollo de la economía política y del antagonismo implícito en ella discurre, en efecto, paralelamente con el desarrollo social de los antagonismos sociales y de las luchas de clases inherentes a la producción capitalista. Al llegar la economía política a cierto grado de desarrollo, es decir, con posterioridad a Adam Smith, y cobrar formas determinadas, el elemento vulgar, simple reflejo del fenómeno en que aquellas formas se manifiestan, se desglora de ellas para convertirse en una teoría aparte”.

Como Marx ya lo había sugerido, la economía clásica contiene muchos de los elementos que él denomina vulgares; para él es vulgar el pensamiento económico que toma

como la realidad las formas como el capitalismo se presenta a sí mismo y las formas como toman conciencia del capitalismo los agentes de la producción. La economía vulgar repite lo que el capitalista piensa del capitalismo, como realidades últimas, sin crítica alguna y sin el elemento analítico presente en la economía clásica. Ese elemento vulgar que ya estaba en la economía clásica se configura aparte, como economía vulgar, a partir del momento histórico en que cambia el frente de la lucha de clases. Lo que era uno de los elementos contradictorios de la economía clásica se convierte en una teoría aparte: “En Say, por ejemplo, las concepciones vulgares que encontramos en A. Smith y que se trataba de eliminar, cristalizan, formando en cierto modo un cuerpo especial y yuxtapuesto”.

*“Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación. En el primer camino, la representación plena es volatilizada en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento”.*

Marx plantea el problema de la relación de lo abstracto y lo concreto en una nueva dirección.

En la concepción empirista esta relación es concebida como el proceso que va de lo inmediatamente dado, o de la experiencia ó de la percepción (lo concreto) al resultado que es el pensamiento (lo abstracto). Es decir, lo concreto (“lo real”), es el punto de partida y lo abstracto (el pensamiento como reflejo elaborado de lo real) es el punto de llegada. El mecanismo de este procedimiento se puede sintetizar así: a partir de una experiencia sensible o contacto directo con lo existente, con lo particular, con lo individual, se va a la

clasificación o ubicación de los individuos en géneros, lo que implica el procedimiento de la abstracción, puesto que para clasificar en géneros es preciso abstraer o separar lo que es particular de lo que es común. En otras palabras, se llega a una generalización abstracta que constituye el concepto. Esta concepción tiene como característica la eliminación del momento crítico, del momento de oposición, y presenta, por lo tanto, el proceso del conocimiento como un paso de un nivel de verdad (verdad sensible) a otro (verdad abstracta o conceptual), y no como un paso del error a la verdad. Esta concepción empirista elimina el error y toda concepción del error, por ejemplo, la ideología, porque a partir de una experiencia particular se eleva hacia lo general o universal; en otras palabras, de lo concreto a lo abstracto y al mismo tiempo se piensa lo concreto como simple y lo abstracto como complejo. En Hegel por ejemplo, el conocimiento es pensado como el camino que va de la certidumbre sensible hasta las abstracciones o ideas que son la elaboración de esa certidumbre inicial. No hay pues ningún momento en que se pueda inscribir el error. Hegel tiene una teoría del error que en realidad es la teoría de la no existencia del error, pues para él, ésta es una verdad parcial, es un momento de la verdad que sólo toma en cuenta un aspecto del fenómeno, es una perspectiva unilateral. Por este camino se neutraliza la filosofía, se hace de ella una especulación al servicio de la clase dominante incapaz de criticar la ideología. Nietzsche decía que la filosofía alemana "no inquieta a nadie", en este reproche está la concepción que de la filosofía tenía Nietzsche como arma crítica de todos los valores existentes, como interpretación crítica de lo que se nos presenta como dado y como establecido. Luchar contra el empirismo es luchar contra el mito de una experiencia pura original que sería la relación inmediata entre una conciencia en blanco y una cosa transparente. No hay ninguna experiencia que no sea ya una interpretación y por eso la crítica de la experiencia es fundamento de la ciencia.

En Marx el proceso de conocimiento se plantea como un elevarse de lo abstracto a lo concreto. Pero no se crea que se trata de una simple inversión del método empirista. Los términos abstracto y concreto sufren en la concepción de Marx, una reelaboración completa que les confiere una nueva significación. Lo abstracto es lo indeterminado cuando se está refiriendo al punto de partida, aunque use este mismo término en el sentido de determinaciones progresivas en el proceso de producción de conocimiento. La lectura de este texto se dificulta por lo que se ha dicho antes, la utilización de una terminología clásica para referirse a conceptos nuevos. Esto mismo ocurre con el término "concreto". Marx dice que lo concreto "es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación". Obsérvese que la palabra concreto es utilizada en un mismo contexto con dos sentidos diferentes: El primer sentido, es el punto de llegada, la síntesis de múltiples determinaciones, es decir, un *concreto de pensamiento* al que se llega a través del trabajo del pensamiento. En un segundo sentido lo concreto es el punto de partida, en cuanto que es el punto de partida de la intuición y de la representación. Aquí se desliza un significado de lo concreto radicalmente diferente del anterior, no es el mismo concepto, sino que el término concreto funciona como significación de lo existente, del "objeto real".

*"He aquí por qué Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual. Pero esto no es*

de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo. Por ejemplo, la categoría económica más simple, p. ej., el valor de cambio, supone la población, una población que produce en determinadas condiciones, y también en cierto tipo de sistema familiar o comunitario o político, etc. Dicho valor no puede existir jamás de otro modo que bajo la forma de relación unilateral y abstracta de un todo concreto y viviente ya dado. Como categoría, por el contrario, el valor de cambio posee una existencia antidiluviana. Por lo tanto, a la conciencia, para la cual el pensamiento conceptual es el hombre real y, por consiguiente, el mundo pensado es como tal la única realidad —y la conciencia filosófica está determinada de este modo—, el movimiento de las categorías se le aparece como el verdadero acto de producción (el cual, aunque sea molesto reconocerlo, recibe únicamente un impulso desde el exterior) cuyo resultado es el mundo; esto es exacto en la medida en que —pero aquí tenemos de nuevo una tautología— la totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, como un concreto del pensamiento, es in fact un producto del pensamiento y de la concepción pero de ninguna manera es un producto del concepto que piensa y se engendra a sí mismo, desde fuera y por encima de la intuición y de la representación, sino que, por el contrario, es un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos. El todo, tal como aparece en la mente como todo del pensamiento, es un producto de la mente que piensa y que se apropia el mundo del único modo posible, modo que difiere de la apropiación de ese mundo en el arte, la religión, el espíritu práctico. El sujeto real mantiene, antes como después, su autonomía fuera de la mente, por lo menos durante el tiempo en que el cerebro se comporte únicamente de manera especulativa, teórica. En consecuencia, también en el método teórico es necesario que el sujeto, la sociedad, esté siempre presente en la representación como premisa.

¿Pero estas categorías simples, no tienen una existencia

*histórica o natural autónoma, anterior a las categorías concretas? Ça dépend. Por ejemplo, Hegel tiene razón en comenzar la filosofía del derecho con la posesión ya que constituye la relación jurídica más simple del sujeto. Pero no existe posesión antes de la familia o de las relaciones de dominación y servidumbre, que son relaciones mucho más concretas”.*

Texto famoso, largamente comentado por Althusser, Ranciére y otros, porque en él se introduce una distinción radical entre el orden histórico de configuración del objeto real y el orden teórico en el que se lleva a cabo su estudio para lograr su conocimiento efectivo. La confusión de ambos órdenes produce las ilusiones hegelianas, según las cuales la realidad se piensa a sí misma en el tiempo, la idea alienada, encarnada se despliega y produce sus propias posibilidades como realidad existente. Marx indica aquí que el trabajo del pensamiento no sigue la historia real del objeto ni en una “toma de conciencia” en la que aquello que ya era en sí deviene para sí, ni en una búsqueda a posteriori de la ruta y las etapas por las cuales lo que es llegó a ser como es.

Cuando Marx dice que el todo es un producto de la mente que piensa y se apropia del mundo de la única manera que le es posible, trata de indicar que el efecto de conocimiento no es resultado espontáneo del proceso que produjo lo conocido, de ninguna maduración que haya conducido a su revelación. Naturalmente esto no puede interpretarse en un sentido subjetivista, en el sentido de una actividad interior de un sujeto. Todo el marxismo va en contra de semejante interpretación: el pensamiento es un producto de sus condiciones históricas, de las relaciones de clase, económicas y políticas, técnicas, científicas, etc. Lo que ocurre es que la actividad del pensar y sus condiciones históricas *no son en ningún sentido un reflejo de la historia del objeto conocido. Ni siquiera un reflejo invertido, como ha formulado la escuela de Della Volpe.*



Esta escuela ha resuelto el falso problema de la relación entre las categorías históricas y las categorías lógicas de *El Capital*, sosteniendo que existe una relación inversa, es decir, que la categoría por la que debe empezar el proceso lógico es la última en aparecer en el proceso histórico. Por ejemplo, históricamente el capital es una categoría posterior a la tierra, pero la renta de la tierra no puede estudiarse sino después de haber estudiado el capital. La cuestión así “resuelta” conserva un planteamiento esencialmente errado: al estudiar las categorías económicas en un modo de producción dado, su orden de aparición histórico carece por completo de importancia y constituye un falso problema porque supone que esas categorías tienen una significación transhistórica, es decir, que como elementos conservan un sentido propio y no están definidos en su sentido y en sus funciones por el conjunto al que pertenecen. No tiene importancia, por ejemplo saber si el dinero tenía determinadas funciones en el modo de producción esclavista, si perdió algunas en el modo de producción feudal y adquirió otras en el capitalista, lo que importa cuando se va a estudiar el dinero en el modo de producción capitalista no es su edad, puesto que es rigurosamente contemporáneo de los otros elementos esenciales de este modo de producción, lo importante es conocer las funciones necesarias que desempeña y las condiciones sin las cuales estas funciones no pueden ser conocidas como necesarias.

*“En cambio, sería justo decir que existen familias, tribus, que se limitan a poseer, pero que no tienen propiedad. Frente a la propiedad, la relación de simples comunidades de familias o de tribus aparece como la categoría más simple. En la sociedad de un nivel más elevado la propiedad aparece como la relación más simple dentro de una organización desarrollada. Pero el sustrato más concreto, cuyo vínculo es la posesión, está siempre supuesto. Puede imaginarse un salvaje aislado que sea poseedor. Pero en este caso la posesión no es una relación jurídica”.*

Aquí establece la distinción entre posesión y propiedad, que luego desarrolla ampliamente en *Formas Económicas Precapitalistas*. Mientras que la propiedad surge como una relación social, la posesión es una apropiación de la naturaleza. Por ejemplo, la propiedad de la tierra se adquiere inicialmente por la calidad de miembro de una comunidad, la cual posee la tierra comunalmente y no es la propiedad una relación de una persona y una cosa. Por lo tanto, la categoría más simple con relación a la propiedad sería ya entonces una relación a nivel de la comunidad, pero no una relación de un individuo y su propiedad, por cuanto aquí el individuo no participa de la propiedad sino en cuanto forma parte de la comunidad. Si Marx se refiere al “salvaje aislado” es en gracia a la discusión y no porque crea en la existencia de tal individuo aislado, pues como ya se vio antes, para él el hombre es un ser social y no un ser natural.

*“No es exacto que la posesión evolucione históricamente hacia la familia. Por el contrario, ella presupone siempre esta “categoría jurídica más concreta”. Sin embargo, quedaría siempre en pie el hecho de que las categorías simples expresan relaciones en las cuales lo concreto no desarrollado pudo haberse realizado sin haber establecido aún la relación o vínculo más multilateral que se expresa espiritualmente en la categoría más concreta; mientras que lo concreto más desarrollado conserva esta misma categoría como una relación subordinada”.*

Este texto es confuso, quizás por aquello de que “el estilo se hace demasiado complicado cuando el autor no está de acuerdo consigo mismo”. Realmente esta forma de plantear las cosas no corresponde al pensamiento de Marx sino al de Hegel. Ya se ha visto que las categorías no se ordenan de lo simple a lo complejo en el proceso de pensamiento. Una categoría, el valor por ejemplo, precede necesariamente a otras categorías, el precio, etc.; pero no porque sea más simple aquélla que éstas, ni tampoco porque el valor preceda históricamente a estas otras categorías. Lo que pasa

es que para la fundamentación lógica de la teoría del capitalismo, es necesario hacer primero una teoría del valor. En el primer tomo de *El Capital*, Marx demuestra cómo la única manera de comprender el problema de la cuota de ganancia es haber entendido primero la cuota de plusvalía: “En el libro tercero se verá que la tasa de ganancia es de fácil concepción, una vez que se conocen las leyes de la plusvalía. Por el camino opuesto, no se comprende ni l’un, ni l’autre”.

*“El dinero puede existir y existió históricamente antes que existiera el capital, antes que existieran los bancos, antes que existiera el trabajo asalariado. Desde este punto de vista, puede afirmarse que la categoría más simple puede expresar las relaciones dominantes de un todo no desarrollado o las relaciones subordinadas de un todo más desarrollado, relaciones que existían ya históricamente antes de que el todo se desarrollara en el sentido expresado por una categoría más concreta. Sólo entonces el camino del pensamiento abstracto, que se eleva de lo simple a lo complejo, podría corresponder al proceso histórico real”.*

Parece decir que en una existencia social de productores privados de mercancías, artesanos, pequeños propietarios campesinos, etc., la categoría más simple, el dinero en este caso, puede expresar la categoría determinante de esta sociedad productora de mercancías. Mientras que el dinero es una categoría subordinada en un todo desarrollado en el cual el motor ya no es el cambio entre productores privados, sino que en cuanto sistema capitalista funciona en la dirección de la acumulación y producción de la plusvalía. Sin embargo, para clarificar este problema es preciso observarlo desde la perspectiva de *El Capital*. Allí la comprensión del dinero presupone la teoría del valor y, lo que es fundamental, el dinero no es pensado como algo que tiene una esencia histórica sino que está definido por el contexto del modo de producción capitalista, pensado como un conjunto de cinco funciones: medida del valor, medio de cir-

culación, medio de pago, medio de acumulación y dinero mundial. Por otra parte la sociedad de productores privados, fundada en el cambio en dinero es, como se puede observar en *El Capital*, un momento del análisis y no un momento de la historia. Desgraciadamente se ha divulgado una errónea interpretación historicista de este problema, apoyada en una interpretación equivocada del mismo Engels.

*“Por otra parte, puede decirse que existen formas de sociedad muy desarrolladas y, sin embargo, históricamente inmaduras, en las que se encuentran las formas más elevadas de la economía —p. ej., la cooperación, una división desarrollada del trabajo, etc.— sin que exista tipo alguno de dinero, como, por ejemplo, en el Perú”.*

Realmente el problema es un efecto de la forma de plantearlo, y el análisis le permite ver lo que su conceptualización tiene de fallida. El término madurez plantea un problema allí donde no existe. Marx en lugar de disolver críticamente estos conceptos evolucionistas, encuentra que si se piensa a partir de ellos se tropieza con fenómenos muy curiosos: formas tan desarrolladas como la cooperación se encuentran en el Perú donde no hay dinero. La aparición de problemas como éste le permiten sospechar de estos conceptos. Los conceptos evolucionistas no son pertinentes, pues no se puede tomar el dinero y la cooperación como una sucesión de lo simple a lo complejo, ni en el pensamiento, ni en la historia.

*“También en las comunidades esclavas el dinero y el intercambio que lo condiciona no aparecen o lo hacen muy raramente en el seno de cada comunidad, mientras que aparecen en cambio en sus confines, en el tráfico con otras comunidades; de allí que sea en general erróneo situar el cambio en el interior de las comunidades como el elemento constitutivo originario. Al principio aparece más bien en la relación de las diversas comunidades entre sí, antes que en las relaciones de los miembros en el interior de una misma y única comunidad”.*

El cambio no es un proceso que empiece en los individuos y luego se extienda a la sociedad. Por el contrario, empieza en la sociedad y por la descomposición de la propiedad comunal pasa a los individuos.

*“Además: aunque el dinero haya desempeñado desde muy temprano un papel múltiple, sin embargo, como elemento dominante, pertenece en la antigüedad sólo a naciones unilateralmente determinadas, a naciones comerciales. Y hasta en la antigüedad más culta, entre los griegos y los romanos, sólo en el período de su disolución alcanza el dinero su pleno desarrollo, el cual en la moderna sociedad burguesa constituye un presupuesto. Esta categoría totalmente simple aparece históricamente en toda su plena intensidad sólo en las condiciones más desarrolladas de la sociedad. Pero de ninguna manera impregna todas las relaciones económicas. Por ejemplo, el impuesto en especie y las prestaciones en especie continuaron siendo el fundamento del Imperio romano en su punto de mayor desarrollo. Allí, el sistema monetario propiamente dicho solo se había desarrollado completamente en el ejército. Jamás llegó a dominar en la totalidad de la esfera del trabajo. De modo que, aunque la categoría más simple haya podido existir históricamente antes que la más concreta, en su pleno desarrollo intensivo y extensivo ella puede pertenecer sólo a una forma social completa, mientras que la categoría más concreta se hallaba plenamente desarrollada en una forma social menos desarrollada”.*

Muestra como el dinero es una categoría dominante en las sociedades antiguas, unilateralmente determinadas, sociedades comerciales que no tienen una base económica propia. Es decir, que el dinero funciona como una categoría dominante, no porque la sociedad sea desarrollada o no, sino por efecto de una coyuntura histórica.

*“El trabajo parece una categoría totalmente simple. También la representación del trabajo en su universalidad*

—como trabajo en general— es muy antigua. Y, sin embargo, considerado en esta simplicidad desde el punto de vista económico, el ‘trabajo’ es una categoría tan moderna como las relaciones que dan origen a esta abstracción simple”.

Las afirmaciones de Marx sobre el desarrollo del dinero están en este punto impregnadas de evolucionismo, y en contradicción con su pensamiento, pues él mismo ha demostrado que en la historia no hay una evolución de categorías en forma lineal.

*“El monetarismo, p. ej., pone todavía, de un modo completamente objetivo, la riqueza en el dinero, como cosa exterior a sí misma. Frente a este punto de vista se dio un gran progreso cuando el sistema manufacturero o comercial transfirió la fuente de la riqueza del objeto a la actividad subjetiva, al trabajo comercial o manufacturero, pero concibiendo todavía esta actividad siempre bajo el aspecto limitado de una actividad productora de dinero. Frente a este sistema (se produjo otro progreso con) el sistema fisiocrático que considera como creadora de la riqueza una forma determinada del trabajo —la agricultura— y concibe el objeto mismo no ya bajo el disfraz del dinero, sino como producto en general, como resultado general del trabajo. Todavía este producto en razón de la naturaleza limitada de la actividad, es siempre un producto determinado de la naturaleza, un producto agrícola, un producto par excellence de la tierra.*

*Un inmenso progreso se dio cuando Adam Smith rechazó todo carácter determinado de la actividad creadora de riqueza considerándola simplemente como trabajo; ni trabajo manufacturero, ni trabajo comercial, ni agricultura, sino tanto uno como otro. Con la universalidad abstracta de la actividad creadora de riqueza, se da al mismo tiempo la universalidad del objeto determinado como riqueza, como producto en general, o, una vez más (como) trabajo en general, pero como trabajo pasado, objetivado”.*

Toda esta reflexión sobre las grandes concepciones de la economía, mercantilismo, fisiocracia y economía clásica, está organizada en términos de progreso, lo que puede llevar a una interpretación evolucionista del conocimiento. Es el mismo Marx, quien en *La Historia Crítica de la Plusvalía*, en el capítulo sobre los fisiócratas, muestra cómo éstos, a diferencia de sus sucesores, tuvieron la ventaja de ver la articulación entre las clases y la distribución del producto social en su conjunto. Marx admiró la penetración del Tableau Economique de Quesnay y la tuvo presente para la concepción del tomo II de *El Capital*. Por lo tanto no se puede mirar la historia de la teoría económica como un progreso lineal. En lo que respecta al concepto de trabajo, en el sentido de la idea de trabajo simple, Marx muestra las condiciones históricas dentro de las cuales se va creando el concepto de trabajo en general, la abstracción del trabajo.

*“La dificultad o importancia de esta transición la prueba el hecho de que el mismo Adam Smith vuelve a caer de cuando en cuando en el sistema fisiocrático. Podría parecer ahora que de este modo se habría encontrado simplemente la expresión abstracta de la relación más simple y antigua, en que entran los hombres en tanto productores, cualquiera que sea la forma de la sociedad. Esto es cierto en un sentido. Pero no en el otro. La indiferencia frente a un género determinado de trabajo supone una totalidad muy desarrollada de géneros reales de trabajo, ninguno de los cuales predomina sobre los demás. Así, las abstracciones más generales surgen únicamente allí donde existe el desarrollo concreto más rico, donde un elemento aparece como lo común a muchos, como común a todos los elementos. Entonces, deja de poder ser pensado solamente bajo una forma particular”.*

El problema es éste: es cierto que en el capitalismo se produce la abstracción del trabajo, pero no porque esta sociedad sea muy desarrollada, como parece insinuarlo Marx,

sino porque el trabajo está separado de la propiedad de los medios de producción. Ahora bien, en una sociedad comunista es posible suprimir la abstracción del trabajo, y no porque sea más desarrollada que el capitalismo, sino porque está constituida sobre bases sociales distintas. Lo que pasa en el capitalismo es que la fuerza de trabajo carece de los medios de producción y funciona como un recurso que pasa de unas ramas productivas a otras según las inversiones, es decir, según los mecanismos generales de la acumulación de capital. En estas condiciones, el trabajo en abstracto queda producido objetivamente. Por lo tanto, la categoría de trabajo abstracto no es propia del modo de producción capitalista porque éste sea muy desarrollado o muy complejo, sino por determinada característica de este modo de producción.

*“Por otra parte, esta abstracción del trabajo en general no es solamente el resultado intelectual de una totalidad concreta de trabajos. La indiferencia por un trabajo particular corresponde a una forma de sociedad en la cual los individuos pueden pasar fácilmente de un trabajo a otro y en la que el género determinado de trabajo es para ellos fortuito y, por lo tanto, indiferente. El trabajo se ha convertido entonces, no sólo en cuanto categoría, sino también en la realidad, en el medio para crear la riqueza en general y, como determinación, ha dejado de adherirse al individuo como una particularidad suya”.*

Vale la pena tomar en serio esta formulación: la abstracción del trabajo no es solamente el resultado intelectual de una totalidad concreta de trabajos. Es decir, no se trata de la abstracción en el sentido de que por una maniobra intelectual se le quite como inesencial lo que tiene de diferente; y aquello que tiene de común (la transformación de una materia prima por un esfuerzo humano), se le considere como una categoría abstracta, llamada trabajo. Esta es una concepción metafísica y no histórica del conocimiento.



El procedimiento de abstraer por comparación plantea problemas en el mismo texto de *El Capital*. Por ejemplo, el primer capítulo parece fundarse en este tipo de abstracción. Allí se pregunta Marx qué tienen de igual o común las mercancías y encuentran que lo común es que son el producto del trabajo humano. Pero enseguida encuentra que el trabajo está formado por trabajos muy distintos: trabajo del carpintero, del sastre, etc. Sin embargo este descubrimiento se oscurece porque el trabajo funciona como abstracción, y en verdad como una mala abstracción. ¿Por qué por un procedimiento de abstracción similar, los utilitaristas encuentran que lo común a todas las mercancías es su utilidad al hombre? ¿Por qué no fundar el valor sobre la utilidad y no sobre el trabajo, cuando con la misma maniobra intelectual, la abstracción, se puede apelar a los mismos “derechos” lógicos? Al fin de cuentas una y otra serían la negación de las diferencias para buscar lo común, lo esencial. El procedimiento metodológico de Marx no se puede confundir con lo que constituye un momento de su análisis. El parece partir de una abstracción simple pero realmente lo que hace es una investigación del proceso histórico que produce la separación del trabajo de la posesión de los medios de producción. El problema radica en que Marx inicialmente obtiene su abstracción por el mismo sistema formal utilizado por las otras escuelas y por lo tanto, para entender su pensamiento, es preciso comprender que la fuerza de sus tesis no se deriva de dicha operación lógica, sino de la progresiva demostración de las condiciones de funcionamiento del capitalismo. Hay que entender que el trabajo abstracto no es lo común a todos los trabajos. Sino que se define por el hecho de que en el capitalismo los trabajos son interdependientes, la fuerza de trabajo de la sociedad funciona como un todo y es móvil entre las ramas de la producción. Esto exige más desarrollo, pero es importante empezar a cerrarle el paso a una interpretación equivocada del primer capítulo de *El Capital*, que cree que lo nuevo en Marx es haber procedido como aquellos filósofos que pasaron su vida abstrayendo en todos

los caballos o diferente de o esencia, para descubrir por último la caballidad del caballo.

*“Este estado de cosas alcanza su máximo desarrollo en la forma más moderna de la sociedad burguesa, en los Estados Unidos. Aquí, pues, la abstracción de la categoría “trabajo”, el “trabajo en general”, el trabajo sans phrase, que es el punto de partida de la economía moderna, resulta por primera vez prácticamente cierta. De este modo, la abstracción más simple que la economía moderna coloca en el vértice, y que expresa una relación antiquísima y válida para todas las formas de sociedad, se presenta no obstante como prácticamente cierta en este (grado de) abstracción sólo como categoría de la sociedad moderna. Podría decirse que aquello que en los Estados Unidos se presenta como un producto histórico —me refiero a esta indiferencia hacia un trabajo determinado—, entre los rusos, por ejemplo, se presenta como una disposición natural. Pero, en primer lugar, existe una diferencia enorme entre bárbaros con disposición para ser empleados en cualquier cosa y civilizados que se dedican ellos mismos a todo. Además, entre los rusos, a esta indiferencia hacia el carácter determinado del trabajo corresponde prácticamente la sujeción tradicional a un trabajo enteramente determinado, del que sólo pueden arrancarlos las influencias exteriores”.*

Todo este texto es superficial, es una profunda caída de nivel del pensamiento de Marx. La oposición civilizados y bárbaros es falsa. Tampoco se trata de “civilizados” que se dedican a todo, sino de agentes de un proceso de producción que se dedican a hacer lo que las leyes del capital determinan. En el otro caso no se trata de “bárbaros” con disposiciones a ser empleados en todo, sino que se trata de trabajadores no libres. Esta caída teórica no es casual sino producida por los elementos del pensamiento evolucionista que el texto de Marx contiene.

*“Este ejemplo del trabajo muestra de una manera muy*

*clara cómo incluso las categorías más abstractas, a pesar de su validez —precisamente debida a su naturaleza abstracta— para todas las épocas, son no obstante, en lo que hay de determinado en esta abstracción, el producto de condiciones históricas y poseen plena validez sólo para estas condiciones y dentro de sus límites”.*

Aquí funciona una anfibología con el concepto de trabajo abstracto. Si se toma el trabajo abstracto en un sentido aristotélico, haciendo abstracción de las diferencias y dejando lo que es común, posee plena validez para todas las sociedades. Si se toma el trabajo abstracto en el sentido específico que tiene para Marx, posee validez para la sociedad capitalista y no para las otras sociedades. Pero si se pasa de un concepto a otro, resulta curiosamente que tiene validez para todas (lo que no es cierto en el sentido de Marx) y no adquiere plena validez sino en la última (lo que no es cierto en el sentido de Aristóteles).

*“La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena, etc. La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono”.*

Aquí hay una metáfora reductora pero poco afortunada porque es una recaída en el evolucionismo. En realidad la anatomía del hombre solo podría ser la clave de la del mono, si el mono estuviera predestinado a ser hombre, si el hombre fuera la realización de algo que ya estuviera potencialmente en el mono. Pero esta formulación es teológica. En realidad en el hombre muchas cosas son desarrolladas y muchas otras atrofiadas con respecto al mono. El hombre es

una adaptación a otro medio, respuesta a otros problemas, y no el producto de la evolución de un principio interno a partir del mono.

Esto mismo ocurre en la historia de las sociedades, el feudalismo puede descomponerse en capitalismo o no. Marx, para salir del historicismo, cometió un error al invertir los términos del problema. Realmente, ni es cierto que para comprender el capitalismo sea necesario comprender primero el feudalismo como creen los historicistas, ni es cierto que para comprender el feudalismo sea necesario comprender primero el capitalismo. El problema es otro y debe ser formulado en la siguiente forma. ¿En qué sentido los conceptos elaborados para la comprensión del capitalismo sirven para la comprensión de los sistemas anteriores? En la medida en que, a partir del estudio del capitalismo, Marx puso las bases para una ciencia de la historia elaborando conceptos de validez general. Marx produjo, analizando el capitalismo, un conjunto de conceptos fundamentales que permiten explicar este sistema social y en cuanto científicos pueden, dentro de ciertos límites, ser utilizados para analizar sociedades anteriores y aún sociedades posibles. Se podría plantear quizás una objeción. ¿Cómo conceptos definidos en función de algo específico —el capitalismo— pueden ser aplicados a otras sociedades? La respuesta es: hay varios niveles de conceptos; un nivel general, como por ejemplo, el concepto de proceso, el modo de producción, el de clases, el de ideología, etc., que son principios metodológicos que permiten estudiar diferentes tipos de sociedad. Hay un nivel específico con límites más definidos, por ejemplo la ley del valor, la cual no rige ni en la sociedad feudal ni en la esclavista, sino que es propia del capitalismo. Sin embargo, la teoría del valor permite ver cómo en cualquier sociedad rige alguna forma de distribución de sus recursos fundamentales.

*“Por el contrario, los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores pueden ser comprendi-*

*dos sólo cuando se conoce la forma superior. La economía burguesa suministra así la clave de la economía antigua, etc. Pero no ciertamente al modo de los economistas, que cancelan todas las diferencias históricas y ven la forma burguesa en todas las formas de sociedad. Se puede comprender el tributo, el diezmo, etc., cuando se conoce la renta del suelo. Pero no hay por qué identificarlos. Además, como la sociedad burguesa no es en sí más que una forma antagónica de desarrollo, ciertas relaciones pertenecientes a formas de sociedad anteriores aparecen en ella sólo de manera atrofiada o hasta disfrazadas. Por ejemplo la propiedad comunal. En consecuencia, si es verdad que las categorías de la economía burguesa poseen cierto grado de validez para todas las otras formas de sociedad, esto debe ser tomado cum grano salis. Ellas pueden contener esas formas de un modo desarrollado, atrofiado, caricaturizado, etc., pero la diferencia será siempre esencial. La así llamada evolución histórica reposa en general en el hecho de que la última forma considera a las pasadas como otras tantas etapas hacia ella misma, y dado que sólo en raras ocasiones, y únicamente en condiciones bien determinadas, es capaz de criticarse a sí misma —aquí no se trata, como es natural, de esos períodos históricos que se consideran a sí mismos como una época de decadencia— las concibe de manera unilateral. La religión cristiana fue capaz de ayudar a comprender de una manera objetiva las mitologías anteriores sólo cuando llegó a estar dispuesta hasta cierto punto, por así decirlo dinamei, a su propia autocrítica”.*

Esta tesis es una recaída en Hegel que está en contradicción con la obra de Marx en su conjunto. En primer lugar, el cristianismo como religión que es, no puede comprender en forma objetiva ninguna religión anterior a ella. Todo lo que hace es, bajo la rúbrica de paganismo, declararlas falsas, y como toda religión considerarse a sí misma verdadera. Es una mitología que por supuesto no se ha hecho su propia autocrítica; para eso tendría que dejar de ser reli-

gión. Sólo la ruptura con la ideología puede producir la crítica de la ideología. Marx tenía esto ya muy claro, como puede verse en obras anteriores a ésta como *La Sagrada Familia* y *la Ideología Alemana*.

*“Del mismo modo, la economía burguesa únicamente llegó a comprender la sociedad feudal, antigua y oriental cuando comenzó a criticarse a sí misma. Precisamente porque la economía burguesa no se identificó pura y simplemente con el pasado fabricándose mitos, su crítica de las sociedades precedentes, sobre todo del feudalismo contra el cual tuvo que luchar directamente, fue semejante a la crítica dirigida por el cristianismo contra el paganismo, o también a la del protestantismo contra el catolicismo.*

*Como en general en toda ciencia histórica, social, al observar el desarrollo de las categorías económicas hay que tener siempre en cuenta que el sujeto —la moderna sociedad burguesa en este caso— es algo dado tanto en la realidad como en la mente, y que las categorías expresan por lo tanto formas de ser, determinaciones de existencia, a menudo simples aspectos, de esta sociedad determinada, de este sujeto, y que por lo tanto, aún desde el punto de vista científico, su existencia de ningún modo comienza en el momento en que se comienza a hablar de ella como tal. Este hecho debe ser tenido en cuenta porque ofrece elementos decisivos para la división (de nuestro estudio). Nada parece más natural, por ejemplo, que comenzar por la renta del suelo, la propiedad de la tierra, desde el momento que se halla ligada a la tierra, fuente de toda producción y de toda existencia, así como a la primera forma de producción de todas las sociedades más o menos estabilizadas: la agricultura. Y sin embargo, nada sería más erróneo. En todas las formas de sociedad existe una determinada producción que asigna a todas las otras su correspondiente rango (e) influencia, y cuyas relaciones por lo tanto asignan a todas las otras el rango y la influencia. Es una iluminación general en la que se bañan todos los colores y (que) modifica las particulari-*

*dades de éstos. Es como un éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que allí toman relieve. Entre los pueblos pastores, por ejemplo (los pueblos dedicados exclusivamente a la caza y a la pesca están fuera de la esfera donde comienza el verdadero desarrollo). Existe entre ellos cierta forma esporádica de agricultura. De ese modo se determina la propiedad de la tierra. Esta propiedad es común y conserva esta forma en mayor o menor grado según que esos pueblos estén más o menos adheridos a sus tradiciones, por ejemplo la propiedad comunal entre los eslavos. Entre los pueblos que practican la agricultura sedentaria —esta sedentariedad es ya un gran paso—, donde ésta predomina como en la sociedad antigua y feudal, la propia industria y su organización, y las formas de propiedad que le corresponden, tienen en mayor o menor medida el carácter de propiedad de la tierra. (La industria) depende completamente de la agricultura, como entre los antiguos romanos, o bien como en el Medioevo, reproduce en la ciudad y en sus relaciones la organización rural. En el Medioevo, el capital mismo —en la medida en que no es simplemente capital monetario—, como instrumental artesanal tradicional, etc., tiene dicho carácter de propiedad de la tierra”.*

Aparecen en este texto las famosas metáforas por medio de las cuales Marx expresa su concepto de estructura; aquel conjunto que determina la eficiencia, las funciones y la significación de sus elementos.

*“En la sociedad burguesa ocurre lo contrario. La agricultura se transforma cada vez más en una simple rama de la industria y es dominada completamente por el capital. Lo mismo ocurre con la renta del suelo”.*

Obsérvese que Marx entiende por industria una determinada forma de propiedad que se caracteriza por el empleo de fuerza de trabajo (capital variable) y medios de producción (capital constante), cuya combinación produce una

mercancía. Esto es industria, hágase en el campo o en la ciudad, dentro de un edificio con máquinas o en el campo con un azadón. En cambio las estadísticas oficiales, el Dane por ejemplo, llama industria a otra cosa: Talleres con determinado número de trabajadores, de inversiones, etc. Esta es una definición cuantitativa, extraña a Marx, que no funciona con el concepto de relaciones de producción sino en base a determinados quantum. Por eso no tienen sentido las argumentaciones de ciertos sectores de izquierda, que mezclando a Marx con el Dane, dicen que Colombia es un país precapitalista porque tiene muy poca clase obrera, citando las estadísticas del Dane o al Padre Lebret. Hay que estudiar las clases en Colombia con las categorías específicas del Marxismo, de otra manera se producen las más extrañas discusiones con consecuencias políticas no desdeñables. El Dane por ejemplo, no tiene en cuenta todos los asalariados del campo como pertenecientes a la categoría de obreros; desenfoces como este tienen consecuencias políticas graves.

*“En todas las formas en las que domina la propiedad de la tierra la relación con la naturaleza es aún predominante. En cambio, en aquellas donde reina el capital, (predomina) el elemento socialmente, históricamente, creado. No se puede comprender la renta del suelo sin el capital, pero se puede comprender el capital sin la renta del suelo”.*

El capital tiene sus propios ciclos, su propio tiempo: ciclo del capital comercial, ciclo del capital financiero; mientras que en las sociedades agrícolas y en la agricultura en general los ciclos están determinados, hasta cierto punto, por la naturaleza, tiempo de la cosecha, etc., lo que influye en la velocidad de circulación del capital invertido en esta rama.

Evidentemente no se concibe la renta rústica sin el capital pero si lo contrario. El orden en que hay que empezar la investigación es un orden lógico, el cual es distinto a la forma en que se presentaron las cosas, ya que primero se



presentó la renta de la tierra y luego el capital. El capital no se comprende a partir de la renta de la tierra mientras que ésta se comprende a partir del capital, porque este último determina todas las funciones de la renta rústica y las reinterpreta de acuerdo a sus propias leyes.

Todas las recaídas historicistas quedan definitivamente refutadas y el punto de vista antihistoricista queda finalmente establecido. El orden por el que comienza la investigación no corresponde al orden en el que suceden los fenómenos en la historia.

*“El capital es la potencia económica, que lo domina todo, de la sociedad burguesa. Debe constituir el punto de partida y el punto de llegada, y debe considerársele antes que la propiedad de la tierra. Una vez que ambos hayan sido considerados separadamente, deberá examinarse su relación recíproca.*

*En consecuencia, sería impracticable y erróneo alinear las categorías económicas en el orden en que fueron históricamente determinantes. Su orden de sucesión está, en cambio, determinado por las relaciones que existen entre ellas en la moderna sociedad burguesa y que es exactamente el inverso del que parece ser su orden natural o del que correspondería a su orden de sucesión en el curso del desarrollo histórico. No se trata de la posición que las relaciones económicas asumen históricamente en la sucesión de las distintas formas de sociedades. Mucho menos de su orden de sucesión “en la idea” (Proudhon) (una representación nebulosa del movimiento histórico). Se trata de su articulación en el interior de la moderna sociedad burguesa”.*

Este es un texto muy claro y muy preciso; no se trata de comenzar por el origen, se trata de saber determinar en la sociedad actual, cuál es el objeto de estudio, cuáles categorías resultan determinantes y cuáles determinadas, pues aunque todas se determinan entre sí, no lo hacen con el mismo grado de eficacia. Así pues, no se empieza por la que

primero se presentó, sino por lo que resulta determinante. Por ejemplo, si la relación capital trabajo es determinante, debe explorarse antes que todas las demás, puesto que las tendencias que en ellas se generan determinan las tendencias que se generan allí donde se da dicha relación.

El problema de por dónde comenzar queda planteado en estos términos: el criterio lo da el orden de determinación, en un todo actual, en una estructura actual, independiente de toda investigación de la génesis histórica. Sólo llenando esta condición se puede volver a plantear el problema de la configuración de la cosa estudiada, y es mejor utilizar el término configuración que el término origen, el cual es muy peligroso, como se vio al comentar la disertación segunda de la *Genealogía de la Moral* de Nietzsche.

*“La pureza (el carácter determinado abstracto) con que los pueblos comerciantes —fenicios, cartagineses— se presentan en el mundo antiguo, está dada precisamente por el predominio de los pueblos agricultores”.*

La existencia de esos pueblos se caracteriza porque no constituye un modo de producción en sí mismo, sino que existen en la condición de elemento de otra forma de sociedad, la agrícola; esto ha producido ese fenómeno curioso de una especie de especialización, los fenicios o los judíos por ejemplo. La ideología que no ve esto, le atribuye estas características a fenómenos geográficos o raciales. La verdad es otra, por ejemplo, los judíos en el mundo medieval cumplían una función que les asignaba el modo de producción, esta función, a su vez, configuró tanto las relaciones de los judíos con los cristianos como la forma misma de vida de los judíos.

*“El capital, como capital comercial o monetario, se presenta justamente bajo esta forma abstracta, allí donde el capital no es todavía el elemento dominante de las sociedades. Los lombardos, los judíos, ocupan la misma posición*

*respecto a las sociedades medievales dedicadas a la agricultura.*

*Otro ejemplo de las distintas posiciones que ocupan las mismas categorías en los diversos estadios de la sociedad: una de las más recientes instituciones de la sociedad burguesa, las Jointstock-companies. Aparecen, no obstante, también en sus comienzos, en las grandes compañías comerciales que gozan de privilegios y de monopolio.*

*El concepto mismo de riqueza nacional se insinúa entre los economistas del siglo XVII —y esta concepción subsiste en parte en los economistas del siglo XVIII— bajo un aspecto tal que la riqueza aparece creada únicamente para el estado, cuya potencia aparece proporcional a esta riqueza. Era esta una forma todavía inconscientemente hipócrita bajo la cual la riqueza misma y la producción de la riqueza se anunciaban como la finalidad de los estados modernos, considerados en adelante únicamente como medios para la producción de riqueza”.*

El concepto de riqueza es muy equívoco porque confunde fenómenos distintos. Este concepto engloba el conjunto de los valores de uso; comprendiendo por una parte valores mercancías, es decir poder sobre el tiempo de trabajo de la sociedad, y valores de uso que no son mercancías, generalmente productos que se encuentran directamente en la naturaleza. En esta confusión de los productos del trabajo determinados por un modo de producción y los productos determinados por la naturaleza, radica esta confusión ideológica que Marx criticó en la *Crítica del Programa de Gotha*. Concepto como éste, son por ejemplo, el de iniciativa, servicios, capacidad empresarial, etc., los cuales son muy apreciados por la burguesía y sus economistas, porque tienen la virtud de ocultar la realidad. Imperialismo y dependencia, por ejemplo, se transforma en países ricos y países pobres

*“Efectuar claramente la división (de nuestros estudios) de manera tal que (se trata): 1 las determinaciones abs-*

*tractas generales que corresponden en mayor o menor medida a todas las formas de sociedad, pero en el sentido antes expuesto; 2) las categorías que constituyen la articulación interna de la sociedad burguesa y sobre las cuales reposan las clases fundamentales. Capital, trabajo asalariado, propiedad territorial. Sus relaciones recíprocas. Ciudad y campo. Las tres grandes clases sociales. Cambio entre ellas. Circulación. Crédito (privado). 3) Síntesis de la sociedad burguesa bajo la forma del Estado. Considerada en relación consigo misma. Las "clases improductivas". Impuestos. Deuda pública. Crédito público. La población. Las colonias. Emigración. 4) Relaciones internacionales de la producción. División internacional del trabajo. Cambio internacional. Exportación e importación. Curso del cambio. 5) El mercado mundial y las crisis".*

Esto no es más que un esbozo muy interesante de sus proyectos de investigación. Esas determinaciones abstractas se convirtieron finalmente en los conceptos fundamentales de valor, dinero, mercancía, fuerza de trabajo, etc., no concebidos como actos individuales sino pensados en la perspectiva de procesos.

4) PRODUCCION, MEDIOS DE PRODUCCION Y RELACIONES DE PRODUCCION, RELACIONES DE PRODUCCION Y RELACIONES DE TRAFICO, FORMAS DEL ESTADO Y DE LA CONCIENCIA EN RELACION CON LAS RELACIONES DE PRODUCCION Y DE TRAFICO. RELACIONES JURIDICAS, RELACIONES FAMILIARES

*"1) La guerra se ha desarrollado antes que la paz: mostrar la manera en que ciertas relaciones económicas tales como el trabajo asalariado, el maquinismo, etc., han sido desarrolladas por la guerra y en los ejércitos antes que en el interior de la sociedad burguesa. Del mismo modo, la relación entre fuerzas productivas y relaciones de tráfico particularmente visibles en el ejército.*

2) *Relaciones de la historiografía ideal, tal como ella se ha desarrollado hasta ahora, con la historiografía real. En particular, de las llamadas historias de la civilización, que son todas historia de la religión y de los estados. (Con esta ocasión decir algunas palabras sobre los distintos géneros de historiografía practicados hasta ahora. El género llamado objetivo. El subjetivo (moral, entre otros, el filosófico)”*.

En este texto lo más importante es la indicación de la necesidad de una periodización histórica fundada en criterios objetivos en el sentido científico. Hasta Marx la historia se había concebido en una forma idealista, periodizando de acuerdo a fenómenos políticos, religiosos o culturales, sin pensar en los criterios de una verdadera periodización. Para Marx la sociedad es un todo articulado con sus propias leyes y con sus ritmos de tiempo. Es preciso buscar siempre en el contexto del modo de producción, el factor determinante que le da su significado al conjunto y que permite estudiar las mutaciones de esa estructura social. Porque la historia no es una sucesión de hechos que ocurrieron en el pasado, sino procesos con tendencias y ritmos propios. Sólo comprendiendo esto se puede hacer una interpretación correcta de la historia. El problema de los historiadores que dicen no interpretar sino narrar fielmente los hechos, consiste en que no se dan cuenta de que sus descripciones son ya una selección que conlleva una interpretación en la que se proyecta su ideología.

“3) *Relaciones de producción derivadas en general, relaciones transmitidas, no originarias, secundarias y terciarias. Aquí entran en juego las relaciones internacionales.*

4) *Objeciones sobre el materialismo de esta concepción. Relación con el materialismo naturalista.*

5) *Dialéctica de los conceptos fuerza productiva (medios de producción) y relaciones de producción, una dialéctica cuyos límites habrá que definir y que no suprime la diferencia real”*.

Aquí se plantea, nuevamente, el problema que ya se estudió cuando se vio la relación entre producción, distribución y consumo. Para Marx, dialéctica significa articulación y jerarquización manteniendo las diferencias mientras que para Hegel, dialéctica significa eliminación de las diferencias por la producción de parejas contradictorias e idénticas.

*“6) La desigual relación entre el desarrollo de la producción material y el desarrollo, por ejemplo, artístico. En general, el concepto de progreso no debe ser concebido de la manera abstracta habitual. Con respecto al arte, etc., esta desproporción no es aún tan importante ni tan difícil de apreciar como en el interior de las relaciones práctico-sociales mismas. Por ejemplo, de la cultura. Relación de los United States con Europa. Pero el punto verdaderamente difícil que aquí ha de ser discutido es el de saber cómo las relaciones de producción, bajo el aspecto de relaciones jurídicas, tienen un desarrollo desigual. Así, por ejemplo, la relación del derecho privado romano (esto es menos válido para el derecho penal y el derecho público) con la producción moderna”.*

Una fuerte condensación de preguntas fundamentales que él considera no planteadas correctamente. El concepto de desarrollo desigual que aquí simplemente se formula alusivamente es sintomático de la complejidad del pensamiento de Marx en el terreno de la historia y denuncia hasta qué punto es erróneo el reducir su concepción de la historia a un determinismo mecánico de lo económico (infraestructura) sobre lo político-ideológico (superestructura).

*“7) Esta concepción se presenta como un desarrollo necesario. Pero justificación del azar. Cómo. (Entre otras cosas, también de la libertad). Influencia de los medios de comunicación. La historia universal no siempre existió; la historia como historia universal es un resultado”.*

No es claro a qué se refiere Marx en este texto. **Algu.**

nos intérpretes ven aquí, ya, su concepción de que la historia a partir del capitalismo, en la medida en que éste crea un mercado mundial, se vuelve universal, mientras que los modos de producción anteriores sólo producían historias regionales.

*“8) El punto de partida está dado naturalmente por las determinaciones naturales; subjetiva y objetivamente. Tribus, razas, etc.”.*

Es un texto oscuro. En el conjunto de la obra de Marx se puede observar la superación de la teoría de los factores, propia del eclecticismo burgués. Según esta concepción, muy de moda entre los sociólogos, el marxismo es dogmático porque habla de determinación, de jerarquización, mientras que la tesis correcta consistiría en reconocer que una sociedad es producto de muchos factores: climáticos, humanos, geográficos, económicos, religiosos, etc. Este conjunto de factores no es otra cosa que una enumeración de hechos reales falsamente interpretados, por ejemplo el clima; o de mitos, por ejemplo, la raza, la idiosincracia de un pueblo. Para Marx, la geografía, por ejemplo, es un elemento que tiene su peso, pero su significación depende del modo de producción. Para una sociedad sin transporte mecanizado las montañas son los caminos como ocurría en Colombia en épocas pasadas, pero en condiciones capitalistas se convierten en un obstáculo para el transporte. Para los antiguos romanos no tenía ninguna importancia que en Italia no hubiera petróleo; para la Italia de 1940 fue un hecho muy importante el no poder contar con reservas propias de este producto.

[El arte griego y la sociedad moderna]

*“1) En lo concerniente al arte, ya se sabe que ciertas épocas de florecimiento artístico no están de ninguna manera en relación con el desarrollo general de la sociedad, ni, por consiguiente, con la base material, con el esqueleto,*

por así decirlo, de su organización. Por ejemplo, los griegos comparados con los modernos, o también Shakespeare. Respecto de ciertas formas del arte, la épica por ejemplo, se reconoce directamente que, una vez que hace su aparición la producción artística como tal, ellas no pueden producirse nunca en su forma clásica, en la forma que hace época mundialmente; se admite así que en la propia esfera del arte, algunas de sus creaciones insignes son posibles solamente en un estadio poco desarrollado del desarrollo artístico. Si esto es verdad en el caso de la relación entre los distintos géneros artísticos en el ámbito del propio arte, es menos sorprendente que lo mismo ocurra en la relación entre el dominio total del arte y el desarrollo general de la sociedad. La dificultad consiste tan sólo en formular una concepción general de estas contradicciones. No bien se las especifica, resultan esclarecidas.

Tomemos, por ejemplo, la relación del arte griego y luego, del de Shakespeare, con la actualidad. Es sabido que la mitología griega fue no solamente el arsenal del arte griego, sino también su tierra nutricia. La idea de la naturaleza y de las relaciones sociales que está en la base de la fantasía griega, y, por lo tanto, del (arte) griego, ¿es posible con los self-actors, las locomotoras y el telégrafo eléctrico? ¿A qué queda reducido Vulcano al lado de Roberts et Co., Júpiter al lado del pararrayos y Hermes frente al Crédit mobilier? Toda mitología somete, domina, moldea las fuerzas de la naturaleza en la imaginación y mediante la imaginación y desaparece por lo tanto cuando esas fuerzas resultan realmente dominadas. ¿En qué se convierte Fama frente a Printinghouse square? El arte griego tiene como supuesto la mitología griega, es decir, la naturaleza y las formas sociales ya modeladas a través de la fantasía popular de una manera inconscientemente artística. Esos son sus materiales. No una mitología cualquiera, es decir, no cualquier transformación inconscientemente artística de la naturaleza (aquí la palabra naturaleza designa todo lo que es objetivo, com-



prendida la sociedad). La mitología egipcia no hubiese podido jamás ser el suelo, el seno materno del arte griego. Pero de todos modos era necesario una mitología. Incompatible con un desarrollo de la sociedad que excluya toda relación mitológica con la naturaleza, toda referencia mitologizante a ella, y que requiera por tanto del artista una fantasía independiente de la mitología.

Por otra parte, ¿sería posible Aquiles con la pólvora y las balas? ¿O, en general, la Iliada con la prensa o directamente con la impresora? ¿Los cantos y las leyendas, las Musas, no desaparecen necesariamente ante la regleta del tipógrafo y no se desvanecen de igual modo las condiciones necesarias para la poesía épica?

Pero la dificultad no consiste en comprender que el arte griego y la epopeya estén ligados a ciertas formas del desarrollo social. La dificultad consiste en comprender que puedan aún proporcionarnos goces artísticos y valgan, en ciertos aspectos, como una norma y un modelo inalcanzables”.

Es difícil ponderar la importancia que tuvo para Marx el arte. Sus relaciones con él fueron intensas durante toda su vida y se puede ver en su obra cómo nunca cayó en la idea burguesa de separar el arte y la ciencia. Refiriéndose a Balzac comentó que en este autor había aprendido más sobre la sociedad francesa que en todos los economistas e historiadores juntos. En este texto, en una forma completamente antidogmática Marx se plantea problemas con respecto a las relaciones entre sociedad y arte, problemas para los cuales no tiene respuesta o apenas si tiene un principio de respuesta, en lo cual se diferencia de muchos que se dicen marxistas y que se creen en posesión de todas las respuestas sobre arte.

Es interesante observar que la conclusión a que llega es que lo difícil no es comprender que el arte griego y la epopeya estén ligados a ciertas formas de desarrollo social, sino por qué pueden producir goce estético a hombres de otras

formas sociales. Marx establece con respecto al arte dos condiciones: su producción requiere condiciones sociales históricas determinadas, pero estas condiciones de su producción no son las mismas que las de su validez; es decir, que la epopeya no habría podido producirse en la Inglaterra del siglo XIX y, sin embargo, tiene validez en esta época. Para producir un arte como el griego se necesitan condiciones muy complejas; por ejemplo, Marx indica la especificidad de la mitología griega, presupuesto necesario del arte griego. Una manera de avanzar en este terreno apenas esbozado por Marx, es acudiendo a las investigaciones de Freud. Este mostró que los griegos tuvieron una disolución tardía del matriarcado y cómo por ejemplo en el drama clásico se observan las huellas del conflicto entre derecho materno y derecho paterno. Otros pueblos como el judío por ejemplo, tuvieron una disolución muy antigua del matriarcado y la muy temprana constitución de un patriarcado absoluto. Observa Freud que mientras el matriarcado produce el culto a la fecundidad y por ende el culto a la naturaleza y a lo femenino, el patriarcado se funda en el culto al padre, símbolo de la ley, la negación de la naturaleza y la represión de lo femenino. La religión judía prohíbe toda representación plástica, en lo que Freud ve una represión de la naturaleza, mientras que entre los griegos la religión poco represiva impulsa la representación plástica. Entre los griegos la relación con la sensualidad y el cuerpo es aprobatoria, mientras que en los judíos es una relación conflictiva y represora. La consideración estética de la naturaleza entre los griegos conduce progresivamente a la ciencia, como que no se dio entre los judíos.

En este terreno de las relaciones de Marx con el arte, sería conveniente investigar por ejemplo, la importancia que tuvo la obra de Goethe sobre el pensamiento de Marx.

*“Un hombre no puede volver a ser niño sin volverse infantil. Pero, ¿no disfruta acaso de la ingenuidad de la infancia, y no debe aspirar a reproducir, en un nivel más ele-*

*modo, su verdad? ¿No revive en la naturaleza infantil el carácter propio de cada época en su verdad natural? ¿Por qué la infancia histórica de la humanidad, en el momento más bello de su desarrollo, no debería ejercer un encanto eterno como una fase que no volverá jamás? Hay niños mal educados y niños precoces. Muchos pueblos antiguos pertenecen a esta categoría. Los griegos eran niños normales. El encanto que encontramos en su arte no está en contradicción con el débil desarrollo de la sociedad en la que maduró. Es más bien su resultado; en verdad está ligado indisolublemente al hecho de que las condiciones sociales inmaduras en que ese arte surgió, y que eran las únicas en que podía surgir, no pueden volver jamás”.*

Este texto contiene algunos prejuicios propios de la época. La consideración del arte griego como el arte en sí y la subestimación de otras formas de arte no es justificada en absoluto. Hay una cierta idealización de los griegos en la frase de que eran “niños normales”; realmente Grecia era muy compleja, también allí había problemas y no solo armonía y gracia, como creyeron los pensadores europeos del siglo XVIII. Nietzsche puso de presente ese otro lado de la cultura griega, lo dionisíaco.

Sin embargo, toda esta reflexión sobre el arte tiene la característica de ser una búsqueda y no una liquidación dogmática de los problemas. Marx no sale del paso diciendo que el arte es de clase y pasando a hacer la enumeración del arte esclavista, burgués, proletario, como desgraciadamente hacen muchos que se creen marxistas.

Marx no confundió arte con ideología, ni simplificó las complejas relaciones entre la ideología del artista y su obra. El sabía que Balzac había escrito en su prólogo a *La Comedia Humana* que: “toda mi obra se basa en dos verdades eternas, la monarquía y el catolicismo”, pero también sabía que la obra de Balzac era una refutación de esas dos mentiras eternas y de muchas otras, especialmente de

la ideología burguesa de la época. Esta misma posición la asumió Marx con respecto a otros autores tales como Shakespeare, Sófocles y Dante.

Sobre la importancia del arte hay que insistir porque sobre el marxismo pesa la herencia de muchos años de dogmatismo y es preciso entonces retomar el problema a partir de Marx y desarrollar una verdadera concepción marxista sobre el arte. Con Marx, Engels, Lenin y hasta la década del treinta, las investigaciones marxistas sobre el arte iban avanzando, pero posteriormente fueron reprimidas por el Stalinismo. Lenin mismo había luchado en los últimos años de su vida contra lo que más adelante había de ser el dogma oficial, "el arte proletario"; él no aceptaba que los grandes aportes del arte fueran suprimidos con el calificativo de burgueses.

(1972)

# SOBRE LA TEORIA DEL REFLEJO

## I

La teoría del reflejo aparece en el marxismo principalmente a raíz de la obra de Lenin *Materialismo y Empirocriticismo*<sup>(1)</sup>.

La historia de esta teoría en el marxismo es muy compleja. Los dos grandes momentos que pueden citarse en su desarrollo, tomando en cuenta exclusivamente el pensamiento de Lenin, son los siguientes: *Materialismo y Empirocriticismo* y *Cuadernos Filosóficos*. Es preciso explicar el contexto histórico en el cual fueron escritos estos libros. En 1908, Lenin se siente obligado, por ciertas condiciones históricas del desarrollo del partido, a salir en el terreno filosófico en defensa del materialismo, en cuanto requisito del pensamiento marxista. Las circunstancias lo obligan a enfrentar este debate muy rápidamente. En efecto, en una carta a Gorki dice que la táctica tiene que entrar a veces hasta en filosofía, pues es necesario combatir el idealismo dentro del partido. En el partido se habían manifestado tendencias idealistas muy claras, especialmente en el llamado "Grupo de Capri" y algunos marxistas rusos habían planteado la idea de la compatibilidad entre el Cristianismo y el Marxismo. Esto era particularmente peligroso, según el mismo Lenin, dado el ambiente intelectual ruso. Estas circunstancias lo hicieron salir a la palestra filosófica en una defensa encarnizada del materialismo.

---

1. Marx, como se verá más adelante, utilizó el término "reflejo" pero en un sentido diferente.

La problemática de *Materialismo y Empirocriticismo* es compleja por una circunstancia: Los conocimientos de Lenin en filosofía son muy deficientes. En ese momento, 1908, no conoce directamente ni a Kant ni a Hegel, y el tema que trata es precisamente un tema largamente elaborado por estos filósofos. Lo que conoce es de discípulos mediocres de Kant, neokantianos, Mach y Avenarius, hoy casi por completo olvidados.

¿Qué necesita Lenin del reflejo? ¿Qué le pide él al concepto de reflejo? Necesita ante todo dos garantías de materialismo, que parece encontrar en el concepto o mejor en la metáfora óptica del reflejo: Lenin, responsable mayor de esta teoría en el campo marxista, no ignora los peligros que encierra:

a) Asegurar la anterioridad de lo conocido con relación al conocimiento, lo cual es evidentemente un criterio materialista.

b) Dar cuenta de la independencia o autonomía de lo conocido con respecto al conocimiento.

En una palabra, que lo que es conocido es anterior y no es dependiente del conocimiento. Estas dos condiciones se implican. No puede ser dependiente y anterior al mismo tiempo, y si es independiente ya es por lo menos anterior y no necesita por principio ser contemporáneo del conocimiento.

Aquí se trata solamente de mostrar que mientras Lenin discute en esos términos, mantiene en gran parte una posición metafísica, es decir, mantiene la pareja conocer-ser, conciencia-ser, sujeto-objeto, o cualquiera de las derivaciones de esa pareja. El sabe los peligros de esa concepción y trata de evitarlos por diferentes medios, presiente algunos de ellos, sabe que esa concepción hace muy difícil sostener una teoría del error, por ejemplo, una teoría de la ideología. Entonces quiere hacer una teoría compleja del reflejo que no es un reflejo exacto, es un reflejo oscuro y

con la misma metáfora tratar de matizar un poco los peligros de esta teoría.

Cuando Lenin vuelve a la reflexión filosófica muchos años después, y vuelve por razones diferentes, no a una lucha de urgencia, sino a una investigación profunda, su actitud comienza a modificarse al respecto. Esto se trae a cuento por la actualidad que tiene, ya que ahora se trata de intimidar a la gente con citas de él, en lugar de estudiar todo el proceso de su pensamiento.

Lenin a raíz de la explosión de la 1ª guerra mundial quedó bastante desconcertado en varios aspectos, incluso casi todos los biógrafos afirman que tuvo un período de depresión, por el hecho de que los partidos obreros se hubieran precipitado al nacionalismo casi sin excepción. Esto dificultó la campaña internacionalista y antinacionalista con la que quiso enfrentar la guerra. Su consigna era convertir la guerra imperialista en guerra civil, la guerra contra las otras naciones en guerras contra las propias burguesías. Sin embargo, el resultado estuvo en contra de sus esfuerzos. El fenómeno nacional arrastró a las masas con más fuerza que la lucha de clases.

Para un materialista como él, ese problema fue de una gran importancia. Lenin meditaba a partir de cualquier situación política tan profundamente que su reflexión culminaba en la investigación filosófica. Eso es parte muy importante de su grandeza. Ante una incógnita muy difícil de desentrañar, porque planteaba que fenómenos relativamente secundarios y relativamente aparentes, y en todo caso principalmente ideológicos, podían tener en un determinado momento más eficacia histórica que fenómenos fundamentales: por ejemplo, la diferencia de naciones con relación a la diferencia de clases. Esto era un problema que Lenin no consideraba un azar sino una incógnita que le hacía repensar la relación de la apariencia y la esencial; la eficacia específica de un fenómeno ideológico con respecto a un fenómeno no ideológico, de una situación de contradicción ob-

jetiva frente a una situación de contradicción secundaria o no objetiva.

La guerra por lo tanto, fue para Lenin una sacudida política e incluso filosófica que lo condujo, y esto es típico en su posición, a volver al texto de un filósofo tan complejo y en apariencia tan abstracto como Hegel. Precisamente, en un momento en que con seguridad, para un dirigente de una talla diferente a la suya, se trataría de tomar medidas inmediatas y embarcarse en el río de los acontecimientos cotidianos, Lenin, en plena guerra se toma el trabajo de leer la *Lógica de Hegel*, de estudiarla con todo cuidado, como consta en sus cuadernos de comentarios.

Ahora bien, ¿qué encuentra allí? Es un tema que no se puede sintetizar, que es preciso seguir en sus cuadernos y que merece estudio aparte. Aquí se hace referencia solamente a las relaciones que encuentra con el problema que ya creía resuelto del materialismo en base a su teoría del reflejo. En Hegel encuentra, y le parece esencial, el concepto de *proceso* y el concepto de *devenir*. Concepto este último en el cual se resuelven las dos abstracciones, el ser y la nada. Concepto muy importante porque la conciencia no se enfrenta al ser, es decir a lo contrario de la nada. El ser no es más que una abstracción del devenir. Nosotros no nos encontramos nunca con el ser, nosotros nos encontramos sólo con *el estar siendo y el dejando de ser*, es decir, con el devenir. Nos encontramos con procesos reales. Lenin trata de salvar por todo un período de su texto, y esa historia sería de contar en detalle, el concepto de reflejo construyéndolo así: admira mucho en Hegel lo que él llama elasticidad conceptual. El hecho de mostrar cómo los conceptos están vinculados unos a otros, cómo ningún concepto está quieto y tieso, sino que el concepto siempre se obtiene por oposición a otros, por distinción, pues es el movimiento de un proceso conceptual y nunca está dado simplemente con relación a un objeto. Entonces la teoría del reflejo de Lenin da ese primer paso muy importante. En lugar del reflejo de



la conciencia y el ser, se encuentra con dos procesos, uno de los cuales, el devenir del universo, se refleja en otro, el proceso de desarrollo de los conceptos. Sin embargo se mantiene en la teoría del reflejo y en las condiciones de esta teoría, la anterioridad y la independencia.

Pero a medida que avanza su pensamiento y precisamente a medida que avanza en el camino materialista, el concepto de reflejo se va convirtiendo en un concepto cada vez más problemático y Lenin acude en el texto cada vez menos a él, y esto por razones fundamentales, una de las cuales es ésta: ha visto claramente, pues en su texto sobre Hegel sus desarrollos llegan siempre a esta conclusión, que se trata de dos procesos implícitos, es decir, que el conocimiento no es nunca un estado de llegada sino un proceso de indefinida aproximación, y que es un proceso que tiene por objeto otro proceso igualmente indefinido, el proceso del devenir del universo.

Entonces queda la dificultad de saber cómo se puede pensar el reflejo infinito. Es decir la metáfora del reflejo se va haciendo cada vez más impropia. Pero esa impropiedad todavía no se declara hasta que no se descubre precisamente el punto por el cual Marx arrancaba: que los dos procesos no se pueden colocar el uno frente al otro, el uno como espectador y el otro como espectáculo, porque el verdadero problema es que el uno, el proceso de pensamiento es un producto del otro, el proceso general de desarrollo del universo. Además, el proceso de pensamiento es un producto que está permanentemente producido e incluido en el otro. Uno no puede pensar el pensamiento como el espectador de un acto. Lo tiene que pensar fuera de toda metáfora de espectación y de espectáculo, como producto del devenir de la sociedad, del lenguaje y de una serie de historias reales, que no se puede despachar con la declaración de garantía de anterioridad y de independencia.

Cuando se hace la pregunta de cómo se produce el proceso del conocimiento ya no se está en una pregunta meta-

física: si las cosas existen independiente y anteriormente de ser conocidas. Ahora la pregunta es, cómo es posible ese proceso. Es una pregunta en la cual están embarcadas ciencias reales. Es decir que tiene que ser respondida por la historia de las ciencias, por la lingüística, por la historia de la filosofía, por la historia de la configuración de la sociedad y hasta por la fisiología; y no puede simplemente contestarse con una teoría metafísica que garantice la anterioridad y la autonomía del objeto estudiado. Porque de todas maneras, mientras funcionen el sujeto y el objeto, el espectador y el espectáculo se está en una posición que no es materialista, porque lo que Marx reclama como materialismo es el condicionamiento material del conocimiento y del desconocimiento; en otras palabras, que el error está encarnado, que la Sagrada Familia no es un reflejo celestial de la familia terrenal sino un producto de determinadas relaciones en la familia terrenal. Que la religión no es un simple reflejo celestial del ser humano mistificado, absolutizado y elevado a las nubes sino que hay algo que hace que el ser humano requiera esa mistificación; y ese algo es el que debe ser estudiado.

Por lo tanto el concepto de reflejo por el hecho de que da garantías metafísicas sobre la anterioridad y la autonomía del objeto con relación a su conocimiento no dice nada de lo que en realidad se pide cuando se pregunta por el materialismo. Es algo así como si al preguntarse por las condiciones en que es posible la fundación de la botánica se contestara: es posible la existencia de las plantas antes de la botánica, independientemente de la botánica; pero esto no responde nada. Y si se dice que la botánica no es más que un reflejo mental de los procesos que se dan en el mundo vegetal, esto es cierto, en el sentido de que primero están esos procesos, de que no depende la existencia de las plantas de la existencia de la botánica, pero esto no responde a la pregunta por las condiciones en que es posible la producción de una ciencia, condiciones históricas, de clase, polí-

ticas, artísticas, técnicas. Condiciones de desarrollo de otras ciencias paralelas, las matemáticas, la óptica, la biología, etc., y por ejemplo hasta qué punto debe haber llegado la biología para que una de sus ramas se establezca como ciencia aparte. También hay que preguntar por las concepciones mágicas ya existentes sobre las plantas. La Botánica no se hizo simplemente a partir de las plantas a las que se les puso un espejo delante, llamado *conocimiento humano*, para que se reflejaran. El espejito estaba allí hacía mucho tiempo y lo que había reflejado era la concepción mágica de las plantas.

La metáfora del reflejo es ahistórica, no da cuenta de cómo un proceso es producto de otro, sino que remite a un espectador de un espectáculo. El materialismo debe ir más allá de una garantía metafísica, debe aprender a ver el conocimiento como producto y no solamente como posterior, el espectador posterior a su espectáculo, espectador del que su espectáculo no depende para existir sino que además es producto de su espectáculo. Por lo tanto, si la teoría del reflejo se queda corta no es porque sea demasiado materialista, sino porque no lo es suficientemente.

Esta teoría puede conducir a una versión empirista, en el sentido de que el conocimiento se produce con la llamada sensación, experiencia o choque de la cosa con la conciencia y no por todo un trabajo de crítica de una ideología, proceso este que tiene condiciones históricas, económicas, políticas, técnicas. Por lo tanto, el verdadero problema de la teoría del reflejo consiste en que Lenin, sin nunca declararlo, la fue abandonando en la práctica de su texto. Es preciso abandonarla y criticarla abiertamente sin ningún temor, a pesar de que se puedan citar textos de Lenin en los que la defiende. Hay que abandonarla porque no da cuenta del pensamiento marxista sobre el problema del conocimiento.

La teoría del reflejo plantea otra dificultad. Uno de

los avances que Marx había hecho en el campo de la teoría del conocimiento, muy importante, era el haber acentuado la oposición entre ideología y ciencia, y el haber formulado la ideología como esencialmente ignorante de sus fundamentos, como inconsciente, en palabras de Marx. Por su parte la teoría del reflejo con su oposición metafísica de conciencia y ser, tiende a confundir la ideología y la ciencia bajo la figura de conciencia y a oponerlas al objeto; y por lo tanto no ve que el objeto de la ideología y el objeto de la ciencia no son el mismo objeto. No ve que la ciencia produce en gran parte su objeto, que no lo inventa, no lo crea, sino que lo construye, lo delimita y lo define por un camino que no es el de la experiencia directa. Ninguna experiencia ofrece el objeto de la ciencia. La experiencia directa, como lo dice Lévi-Strauss, nos da parejas como lo fresco y lo podrido, lo crudo y lo cocido, lo seco y lo mojado, etc.; parejas estas que son correlatos de la experiencia pero que no pueden ser estudiadas científicamente.

Todo el materialismo anterior a Marx para poder hacer del conocimiento algo posterior al objeto conocido y del objeto conocido algo independiente de su conocimiento, hace del conocimiento un fenómeno pasivo, un fenómeno de registro. El conocimiento registra el objeto como una huella, como una cera marcada por algo, o como un reflejo; pero sea reflejo, registro, conservación o acumulación de información, siempre se vuelve al empirismo es decir a la concepción del conocimiento como pasividad y no como una determinada actividad condicionada materialmente.

Es un error quedarse en la teoría del reflejo de Lenin de 1908, es preciso estudiar las obras en las cuales él trabajó con más conocimiento de Hegel, para poder apreciar su transformación. El mismo Lenin comprendió que era más fácil refutarlo antes de leerlo que después de leído. En este punto su honestidad fue completa, y no sólo en este punto sino también en política.

Ningún dogmático podrá apreciar a Lenin en lo que vale porque un dogmático no puede apreciar a un crítico de sí mismo como lo fue Lenin. Los dogmáticos le pueden erigir monumentos, embalsamarlo y hacer cola para verlo maquillado, pero apreciarlo en su valor no podrán nunca, porque Lenin fue un gran crítico de Lenin.

Cada vez que cometía un error, incluso errores graves como el de la invasión a Polonia, él se planteaba las carencias en la organización del pensamiento marxista y buscaba nuevas fuentes para una teoría del conocimiento, en Aristóteles, en Heráclito, en los pensadores griegos, etc. Esa era parte de la grandeza de Lenin; es fácil encontrar dirigentes como Napoleón y Julio César, y filósofos tan grandes como Spinoza, pero encontrar al dirigente y al filósofo unidos como en Lenin es lo difícil.

El mejor homenaje a Lenin es estudiado críticamente. Es el único homenaje que él habría aceptado.

## II

En Marx aparece la expresión reflejo y similares en varios textos, en unos, como un efecto de desconocimiento, como en *El Capital*, y en otros, como lo opuesto a la teoría del reflejo, como por ejemplo en las Tesis sobre Feuerbach:

### TESIS I

“La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa, la realidad, lo sensible, bajo la forma del objeto o de la contemplación no como actividad humana sensorial, como práctica; no de un modo subjetivo. De ahí que el lado activo fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, al cual naturalmente no conoce la actividad real, sensorial, en cuan-

to tal. Feuerbach aspira a objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales, pero no concibe la actividad humana misma como una actividad objetiva. Por eso, en *La Esencia del Cristianismo*, sólo se considera como auténticamente humano el comportamiento teórico, y en cambio la práctica sólo se capta y se plasma bajo su sucia forma judía de manifestarse. De ahí que Feuerbach no comprende la importancia de la actividad 'revolucionaria' de la actividad crítico-práctica".

El defecto esencial del materialismo anterior es haber visto el conocimiento de una manera pasiva, como reflexión, como impresión de algo real en el sujeto y no como actividad, como producción de conocimiento y producción de errores encarnados en la vida social. El idealismo, en forma abstracta y errada toma para sí lo que hay de activo en el pensamiento y lo proyecta sobre el cielo como algo ideal no encarnado en la realidad. El empirismo al creer que la realidad (la experiencia) va a enseñar por sí misma, cae en el idealismo, porque concibe el sujeto que va a conocer como un sujeto contemplador, un espectador y no como un producto del proceso. Mientras que para Marx se conoce transformándose, porque el desconocimiento es una forma de existencia. El concepto de la actividad crítico práctica es fundamental en el pensamiento de Marx. Una crítica por ejemplo, de la economía política, no disuelve los errores de los economistas. La crítica de la ilusión de que son los sujetos capitalistas los que mueven el proceso, con sus intereses, demostrando que en realidad son empleados del capital, no disuelve esta ilusión porque ella está encarnada en el proceso objetivo. Es en este sentido que debe entenderse la independencia del conocimiento y el objeto estudiado. Por eso Marx dice que es preciso pasar "del arma de la crítica a la crítica de las armas", es decir de una crítica conceptual a una transformación real para que la crítica conceptual se encarne en una nueva existencia.

## TESIS II

“El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o la irrealidad del pensamiento —aislado de la práctica— es un problema puramente escolástico”.

Esta tesis es extremadamente confusa, parecería como si Marx fuera a caer en una posición empirista; en primer término, no se sabe qué entiende aquí por práctica, si se trata del conjunto de todas las prácticas, políticas, económicas, científica y artística, como Marx lo sostiene en otros textos, o si piensa la práctica como algo opuesto a la teoría. En el primer caso todo quedaría claro, pero en el segundo habría que oponerse claramente a la implicación empirista que conlleva. *Una teoría científica produce sus propias demostraciones, sus propias normas de validez; por ejemplo, un teorema de geometría se demuestra en geometría, ésta tiene una práctica de su demostración y no es necesario que nadie venga con la plomada a demostrar el teorema en la práctica.*

Algunos creen que la verdad de la teoría de Marx se demuestra por el triunfo de la Revolución del 17, demostración peligrosa porque implica en términos lógicos que la derrota de *una revolución, por ejemplo, la alemana de 1919, demuestra el error de la teoría de Marx.* Así mismo es peligroso el empirismo histórico que sostiene que quien tiene la verdad tendría la victoria y que la victoria demuestra que tiene la verdad, por ejemplo Francisco Franco. Esto no es materialismo, esto es ideología burguesa, culto al éxito.

El problema de si al pensamiento se le puede atribuir una verdad objetiva es en sí mismo un problema mal planteado. Pedir garantías sobre la verdad objetiva del pensamiento es una confusión curiosa. Nietzsche en la primera

parte de los estudios filosóficos de *La Voluntad de Poder*, critica no la manera como Kant trata el problema, sino el hecho de que lo haya planteado. El problema es más bien criticar el mal planteamiento: es como si un instrumento quisiera conocerse a sí mismo para estar seguro de poder conocer, como si el ojo tuviera que poderse ver él mismo para poder ver algo, como si el estómago no pudiera digerir nada antes de digerirse a sí mismo. Es una idea completamente errada la de plantearle al conocimiento el problema de su verdad objetiva porque es pedirle que se pruebe a sí mismo.

El conocimiento no se prueba por sus efectos, ni se prueba a priori, porque esta búsqueda de garantías es indicadora de que se está en el terreno de un falso problema; un problema metafísico que se formula en última instancia con la pregunta: ¿es posible el conocimiento? A esta pregunta no se le puede dar una buena respuesta, sino que tiene que ser criticada ya como pregunta. Como muy bien lo formula Althusser en la primera parte de "Para leer el Capital" la pregunta pertinente es ésta: ¿Cuál es el mecanismo que produce como su efecto propio el conocimiento y qué requerimientos tiene ese conocimiento para reproducirse?

Esta pregunta implica necesariamente otra: ¿cuáles son los mecanismos que producen el efecto propio de desconocimiento o efecto ideológico? Por último, se plantea el problema de la diferencia entre el efecto de conocimiento y el efecto de desconocimiento.

La petición de garantía implica colocarse en una posición que ya los griegos captaban como problemática. Deriva fatalmente en la teología, pues instaura ese testigo privilegiado que suele ser Dios, que se postula como necesario desde que se plantea el problema mismo. Ese testigo es el único que puede comparar que lo que hay dentro de la cabeza se adecúa a lo que está fuera de ella. La prueba por el resultado: todo lo que tiene buen resultado está bien planteado, es típica del empirismo y plantea este problema: El



resultado es el que juzga, pero él no puede ser juzgado; es otra vez el testigo privilegiado.

### TESIS III

“La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres y que el educador necesita, a su vez, ser educado. Tiene pues, que distinguir en la sociedad dos partes, una de las cuales se haya colocada por encima de ella.

La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria”.

Tesis muy importante porque en primer lugar plantea el problema de la transformación de quienes van a educar a las masas. Muchos creen que todo se resuelve declarando que hay que educar al pueblo, dejando de lado el verdadero problema que consiste en preguntarse ¿quién lo va a educar? ¿Acaso la burguesía? Lo que importa es como lo dice Marx, educar a los educadores. Si los hombres son productos de las circunstancias y de la educación, solo una práctica revolucionaria transforma las circunstancias y educa a los educadores y ésta es la condición de posibilidad del cambio. Obsérvese cómo a diferencia de la Tesis 2, en ésta Marx plantea claramente el problema de la práctica en cuanto la califica o especifica como *práctica revolucionaria*.

### TESIS IV

“Feuerbach parte del hecho de la **autoenajenación** religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso y otro terrenal. Su labor consiste en reducir el mundo religioso a su fundamento terrenal. Pero el hecho de que el fundamento terrenal se separe de sí mismo para plasmarse como un reino independiente que flota en las nubes, es algo

que solo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de este fundamento terrenal consigo mismo. Por ende, es necesario tanto comprenderlo en su propia contradicción como revolucionarlo prácticamente. Así pues, por ejemplo, después de descubrir la familia terrenal como el secreto de la familia sagrada, hay que aniquilar teórica y prácticamente la primera”.

Mientras que Feuerbach formula un desdoblamiento del mundo en un mundo religioso y otro terrenal y se propone reducir el mundo religioso a su fundamento terrenal, Marx, por el contrario, plantea la crítica teórica y práctica del mundo terrenal. Si la familia terrenal se desgarrara en sí misma y se proyecta en un ideal fuera de sí, eterno y celestial, algo debe pasar, es un síntoma de algo real y no un error absurdo. Por eso para Marx no basta la afirmación de que la familia celestial es un reflejo de la familia real o que Dios es un reflejo del Padre, sino que es preciso conocer porqué es necesaria esa proyección, qué mecanismos la producen y a partir de qué formas de vida, para criticar y cambiar la forma de vida que produce este efecto. Mientras que el empirismo confía en que la experiencia le va a entregar el secreto de esta proyección o le va a revelar el error, para Marx se trata de investigar la forma de vida cuyas contradicciones generan necesariamente el reflejo celestial; es un tipo de vida el que genera determinados errores sobre sí mismo, errores que están encarnados en esa forma de vida y por lo tanto es necesario transformar esa forma de vida por medio de la crítica conceptual y la crítica práctica, por medio de la revolución.

## TESIS V

“Feuerbach no se da por satisfecho con el pensamiento abstracto y recurre a la contemplación; pero concibe lo sensorial como actividad sensorial-humana práctica”.

Esta tesis es difícil de interpretar por su vaguedad. Marx en los manuscritos de 1844 había planteado el problema más

claramente: Todo lo que llamamos sentidos son en realidad producto y lo que llamamos objeto de los sentidos depende de ese producto histórico; la mejor música no tiene sentido para un oído no musical y por lo tanto el objeto y el sentido que lo capta son productos históricos, sociales.

## TESIS VI

“Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo”.

Esta es una frase muy famosa en la historia del marxismo y muchas veces es mal interpretada. Si se lee en el contexto es sin embargo clara. Marx no quiere decir que el mundo no deba ser interpretado, no quiere defender el activismo ciego, ni nada por el estilo, y así lo testimonian toda su obra y toda su práctica política. Lo que él afirma es que una crítica teórica que no sea capaz de ver los fundamentos materiales del error que critica y de allí pasar a combatirlos, no es una crítica suficiente. Esto se ve muy claro en su enfoque del problema religioso. Marx, a diferencia de los filósofos materialistas del siglo XVIII, no cree que el problema sea refutar la religión, para él el problema es más complejo, se trata de preguntar de qué es síntoma la religión y transformar la forma de vida que produce la religión como su síntoma. Para él es necesario pasar de la interpretación a la transformación, del arma de la crítica a la crítica de las armas.

Estas tesis demuestran que Marx desde muy temprano buscó el materialismo por un camino que nada tiene que ver con el empirismo. El materialismo de Marx descubre las condiciones objetivas de la producción del conocimiento y también las condiciones objetivas de la producción del desconocimiento o de la ideología; un materialismo que investigue las condiciones sin las cuales una ciencia no es posible y las condiciones dentro de las cuales comienza a ser posible, y que no postula un sujeto ahistórico y asocial que observa la realidad, la aprehende allí mismo y la refleja

en su cabeza. Este materialismo fundado por Marx es pues la condición necesaria para una verdadera historia de las ciencias.

De todo esto resulta el cuestionamiento de una pareja tradicional en la historia de la filosofía: el idealismo y su opuesto el empirismo. El idealismo y el empirismo se mueven en el mismo terreno, prisioneros del mismo mito: el sujeto y el objeto, el espectador y su espectáculo. Marx se mueve en otro terreno, allí no hay un espectador y su espectáculo, sino un espectáculo que produce sus espectadores, con sus condiciones, sus enfoques, sus perspectivas, sus síntomas, y este espectáculo no es un espectáculo, es el proceso social del que nadie puede distanciarse como espectador.

Lo que se ha visto es probablemente suficiente para la comprensión del problema del reflejo. Esta concepción como se vió convierte el proceso del conocimiento en un hecho pasivo, así lo observa Marx en la primera tesis sobre Feuerbach, antes comentada. Se trata ahora de hacer algunas observaciones sobre la simpatía que despierta el concepto de reflejo y sobre la dificultad para desprenderse de él. ¿De dónde procede el atractivo de esta concepción? En nuestra cultura desde hace muchos siglos existe una fuerte tendencia a creer que cuando nos podemos hacer una representación plástica de algo es porque lo hemos comprendido, que la representación plástica garantiza la intelección. Es una especie de mistificación del ojo que consiste en la creencia de que como el ojo permite la fijación de una imagen actual, es en sí mismo un modelo del conocimiento y el ver, un modelo del conocer, y el no ver, un modelo del error; y se ha producido toda una ideología calcada del tema de la visión, de lo visible y de lo invisible.

Nietzsche observaba: “la ciencia se contenta con interpretar un mismo fenómeno para los distintos sentidos y con reducirlo todo al sentido más evidente: el óptico. Así aprendemos a conocer los sentidos, el más oscuro por el más claro”. Esta es una crítica a pretendidos desarrollos científicos

que creen dar una explicación, cuando sólo están haciendo traducciones o reducciones de un registro de un sentido a otro. Por ejemplo del auditivo al visual. Obsérvese la forma tan profunda como captó Nietzsche el peso de la ideología de la visión.

Existen muchos prejuicios sobre los sentidos. Por ejemplo, el apóstol Tomás consideraba que para poder estar seguro de que Cristo había resucitado tenía que tocarlo, porque no le era suficiente el verlo. Es decir el apóstol creía ingenuamente en la existencia de alucinaciones visuales, pero no podía creer en alucinaciones táctiles, sin embargo estas existen, en los sueños no sólo se ven imágenes sino que se tocan cuerpos y se tiene la evidencia de que esto está ocurriendo. Se tienen pues alucinaciones visuales, auditivas y táctiles. El hecho de pasar de un sentido a otro no es nunca una demostración.

Sobre la teoría empirista de la información se ha desarrollado cada vez más la llamada pedagogía concreta con sus métodos audiovisuales. Esta concepción ilustra la teoría de la visión que se está comentando; para producir la intelección multiplica las representaciones, cuadros sinópticos, modelos visuales, figuras geométricas, libros con ilustraciones, textos con diferentes colores y el uso y el abuso del tablero, y todo esto acompañado de la más ingenua fe en que estos métodos facilitan la comprensión. Esta utilización de la imagen, como sustituto del discurso, no sólo se reduce a la pedagogía, sino que es una de las formas más importantes de la dominación ideológica en nuestra época. Se emplea en forma masiva en política, por ejemplo, la campaña de Kennedy fue hecha sobre la base de que la gente no sabe lo que quiere, pero si sabe lo que le gusta. Se acudió pues no a presentar un programa de gobierno en cifras, objetivos, etc., sino a la promoción masiva de la imagen de la familia Kennedy y del individuo Kennedy. Quienes promovieron esto, eran conscientes de que en el contexto ideológico cuando alguien ve una imagen, una foto

por ejemplo, cree que está viendo la prueba de que algo ocurrió y la imagen funciona como una demostración "concreta".

Esta concepción también funciona como crítica de arte, cuando en realidad es una sustitución de la verdadera crítica del arte. Por ejemplo, frente a una obra musical, en lugar de pensarla en sus propios términos sonoros, se cree esclarecer el sentido de la obra por la traducción de lo sonoro a la representación plástica, la tormenta, el mar, las florecillas, etc.

Rolland Barthes en su estudio *La Gramática del Lenguaje*, analiza el mecanismo ideológico de la representación visual a través de ejemplos tomados de la publicidad moderna. Muestra cómo al espectador se le crea la ilusión de que está viendo evidencias, cuando en realidad está recibiendo mensajes cargados de ideología; mensajes tanto más eficaces por cuanto el espectador no cree estar recibiendo-los, sino que cree estar frente a la realidad misma. Al mismo tiempo que esto ocurre, el discurso articulado es cada vez más olvidado y mirado cada vez con más desconfianza. con gran beneplácito para la clase dominante.

¿Por qué se indignan tanto los partidarios de la teoría del reflejo cuando se hace una crítica de esta teoría, y por qué se sienten tan inseguros? Porque se sienten viudos de la seguridad que da la representación plástica con su imaginaria del espejo y similares. Sin embargo, esta concepción sigue siendo atrayente, hasta pasa por materialista, fundamentalmente porque produce la ilusión de que se ha cogido lo concreto (no en el sentido de Marx, como unidad de lo diverso, sino como lo inmediato) y como lo concreto es igual a lo inmediato y es a su vez identificado con lo verdadero, la vieja ilusión empirista reaparece aquí. En diferentes campos la concepción del reflejo y sus derivados funciona pues, como un obstáculo para el conocimiento y en esa medida como un factor de la dominación de clase.

(1972)

## REFLEXIONES SOBRE EL FETICHISMO

### 1. *Causa de las causas*

Una filosofía de la historia basada en la más simplista concepción de la determinación lineal pasa desde hace mucho tiempo por teoría marxista: lo económico es el factor determinante en última instancia. Sobre su base se eleva toda una superestructura política, jurídica, religiosa, etc. Esta superestructura que comprende las más diversas prácticas, instituciones, costumbres y representaciones, se vendrá a tierra como un castillo de naipes cuando le falten sus cimientos. Lo que no dejará de ocurrir ya que las fuerzas productivas, en su desarrollo, están en contradicción con las relaciones sociales de producción y se abre entonces un período revolucionario. El proletariado por intermedio de su partido toma el poder político y nacionaliza los medios de producción y entonces... oigamos a Engels: “El proletariado toma el poder estatal y comienza por convertir los medios de producción en propiedad del Estado. Pero con este acto se destruye a sí mismo como proletariado y destruye toda diferencia y todo antagonismo de clase y, con ello mismo, el Estado como tal”.

“El primer acto en que el proletariado se manifiesta efectivamente como representante de toda la sociedad —la toma de posesión de todos los medios de producción en nombre de la sociedad— es a la par su último acto independiente como Estado. La intervención del poder estatal se hará superflua en un campo tras otro y se adormecerá por sí mismo” (Anti-Duhring). Lenin cita este texto con gran aprobación en 1917 en *El Estado y la Revolución*.

Lo mismo ocurrirá con la religión: en la misma obra Engels explica que “cuando la sociedad adueñándose de los medios de producción y manejándolos con arreglo a un plan, se emancipe a sí misma (...), desaparecerá este último poder extraño que hoy se refleja, todavía en la religión, y con esto desaparecerá también el propio reflejo religioso, por la sencilla razón de que ya no habrá nada que reflejar”.

Existen textos “clásicos” en el mismo sentido sobre los más diversos problemas: sobre la liberación femenina se sabe que vendrá con la nacionalización de los medios de producción, ya que la dominación de la mujer se debió a que el patriarcado derrocó al matriarcado “para conservar la propiedad en la línea masculina”. Estas tesis fueron tomadas tan en serio en la Europa Oriental que las organizaciones nacionales de mujeres fueron disueltas puesto que ya no podían servir para nada. No vale la pena seguir todos los avatares de este ingenuo determinismo económico y el múltiple juego de sus reflejos, espejos y espejismos. Lo anterior es suficiente para comprender que con semejante filosofía de la historia resultaba inevitable considerar la conquista del poder político como una meta absoluta a la que podía y debía subordinarse todo.

Al concebir la economía como causa de sus efectos, sea en la forma mecanicista de causa anterior y exterior al efecto, sea en la forma “expresiva” de modelo de sus reflejos o más frecuentemente —y más transparente en una mezcla ecléctica de ambas versiones, la transformación económica resulta ser condición necesaria y suficiente de toda transformación: Antes de conquistar la posibilidad de llevar a cabo el cambio del sistema económico, todo lo que pueda hacerse es preparatorio, ya que no se pueden cambiar los efectos manteniendo vigentes las causas; *después* toda la “superestructura” ya que no será más que una sobreviviente de la muerte de su causa —una superviven-



*cia—; un espejo huérfano de la coqueta dama que en él solía reflejarse.*

Luego de nacionalizados los medios de producción y puesto en marcha el plan de desarrollo de las fuerzas productivas, el partido y el Estado proletario vigilarán su cumplimiento y ejercerán la dictadura contra los enemigos del interior, miembros de las clases expropiadas, residuos del pasado, peligros de la pequeña producción y agentes extranjeros y preparará la defensa nacional contra la agresión imperialista. Entre tanto, ¿la población qué hace? Trabaja “heroicamente” y espera los efectos de las causas y, sobre todo, se abstiene de toda iniciativa y de toda lucha, no desarrolla ninguna acción fuera de responder a las movilizaciones de que sea objeto; ya que en efecto, toda intervención suya sólo podría ser perturbadora, prematura y voluntarista, sin consonancia con el desarrollo de las fuerzas productivas. La población debe delegar definitivamente en el partido y el Estado la solución de sus problemas y no perturbarla con exigencias y aspiraciones extemporáneas.

Desde luego, a las gentes que se piensa administrar científicamente, no es bueno acostumbrarlas al gusto por la autonomía y la iniciativa, es bueno que, ya desde la época de la lucha por el poder, aprendan a dejarse conducir por el partido, sus órganos, sus aparatos sindicales y sus especialistas en revolución. El partido leninista es esta escuela en que se aprende sobre todo la delegación del poder, del saber y de la iniciativa en un comité que las monopoliza. Educación necesaria para el largo período durante el cual el Estado proletario dispensará las soluciones y protegerá de manera vigilante al proletariado contra todo brote de espontaneidad en su propio seno y contra cualquier influencia que no proceda de su propio Estado. Si para combatir al capitalismo hay que comenzar por imitarlo, si para buscar la liberación hay que comenzar por la subordinación completa de los militantes a la autoridad central, si el partido que piensa llevar a los trabajadores al control de su propia

historia les asigna el papel que el ejército asigna a los soldados, estas contradicciones carecen de importancia, porque lo esencial es el contenido, las metas propuestas, el programa, la modificación de la causa de las causas. Lo contingente es la forma, una simple envoltura pasajera y circunstancial<sup>(1)</sup>.

Si dejamos de lado el precario determinismo de Engels y Lenin y volvemos al pensamiento de Marx encontraremos una concepción completamente diferente de la historia, de la revolución, y por lo tanto una nueva idea del partido revolucionario<sup>(2)</sup>.

---

1. Trotski fue víctima como nadie del determinismo económico.

La URSS es para él el país de la colectivización y de la economía planificada y por lo tanto tiene que ser un Estado obrero, aunque burocratizado. Los éxitos de la industrialización soviética son a su juicio una demostración del Marxismo tan contundente que ya no es necesario *El Capital*. Estos mismos éxitos determinan la burocracia como efecto al que ha sido retirado su causa, como una forma que no corresponde ya a su contenido. En ningún momento supone que la forma puede definir el contenido, que entre burocracia y clase dominante la diferencia no es de esencia sino de tipo de control de las fuerzas productivas y grado de aprovechamiento de ese control en beneficio propio. A esto se debe que nunca haya podido llevar a cabo una crítica marxista de la sociedad soviética.

2. En la idea de la historia implícita en las posiciones mencionadas domina la concepción de la causalidad propia de Galileo y Newton. Galileo decía: "Por intervención de una causa se produce el efecto, por la eliminación de la causa desaparecerá el efecto". (Citado por Zeleny, *La Estructura lógica de El Capital*, pág. 117).

Ya Kant había demostrado que la absolutización de la causalidad mecánica como determinismo general de la Ciencia, es insostenible. Y Hegel dedica gran parte de su "Ciencia de la Lógica" a elaborar nuevas formas de determinismo. Por lo tanto aquella idea de la historia no es solamente premarxista sino incluso prehegeliana y prekantiana.

## 2. *El concepto de forma en Marx*

Marx emplea la palabra forma en muy diferentes sentidos, pero trataremos de resaltar aquí el que resulta más característico en las obras de su madurez. Ante todo la forma es pensada como la especificación histórica de un contenido universal abstracto; y esta especificación es la que determina las leyes y las tendencias de un proceso. Así, la mercancía es una forma, “el contenido de sus determinaciones de valor”, es decir, el hecho de que sea un objeto útil<sup>(3)</sup> y de que represente un determinado tiempo de trabajo social, es algo común a los productos del trabajo, sean o no mercancías y no determina por tanto sus leyes y sus tendencias. La forma es la pertenencia del contenido a una estructura social dada; aquí el hecho de que los procesos productivos sean a la vez interdependientes e independientes y que su interdependencia —su carácter social— sólo pueda afirmarse a través del cambio de propiedad. El capital es una forma: su contenido —el trabajo pasado acumulado que hace más productivo el trabajo vivo—, es el común a todos los modos de producción, tanto al hacha de piedra como a la cadena automática. Pero dice Marx: “Una máquina no es por sí misma capital, del mismo modo que un negro no es por sí mismo esclavo”. Adopta la forma de capital cuando pertenece a un conjunto social en el cual el trabajo se ha separado de sus condiciones objetivas y no puede llevarse a cabo sino a través de la venta de la fuerza de trabajo y los instrumentos no pueden reponerse y ampliarse sino en la medida en que los productos se realicen como valores. La ley del valor es una forma. Todas las sociedades distribuyen de una u otra manera la fuerza de trabajo disponible en las diferentes ramas de la producción. “Y, en una sociedad en que la interdependencia del trabajo social se hace valor mediante el cambio privado de los pro-

---

3. O un efecto útil del trabajo.

ductos individuales del trabajo, la forma en que esa distribución del trabajo se impone es precisamente el valor de cambio de esos productos” (Marx a Kugelman, 1868).

Esta ley que se impone al conjunto de la economía como verdadero planificador ciego pero orientado por sus tendencias no necesita siquiera ser “demostrada” porque es el principio de inteligibilidad del todo y se realiza en los fenómenos que parecen contradecirla y no a pesar de ellos. Y decide también en el detalle, ya que al conferir a los procesos materiales de producción la forma de procesos de valorización, los requerimientos propios de la extracción de plusvalía absoluta y relativa y las condiciones de su realización y acumulación, determinan el ritmo de tecnificación, el tipo de división social y en consecuencia técnica del trabajo, y con esto el desarrollo de la fuerza de trabajo y los medios de producción que son en su misma configuración mecánica, adecuados a la dirección despótica y a la ejecución pasiva del trabajo: una dominación hecha cosas, unas cosas diseñadas por la dominación.

Charles Bettelheim<sup>(4)</sup>, dice: “La ley del valor es una forma de la ley de distribución del trabajo social; implica la dominación de las relaciones de producción determinadas sobre ciertas fuerzas productivas (es decir, sobre las fuerzas productivas caracterizadas por una estructura determinada de los procesos de trabajo)”. Aunque esta tesis se desprende nítidamente de los análisis de Marx, sobre la cooperación, la manufactura, la maquinaria y la gran industria, enunciada hoy, después de casi un siglo de mecanicismo histórico, puede parecer novedosa y audaz.

En el prólogo —desafortunadamente famoso— a la Contribución a la Crítica de la Economía Política, Marx comete el error —entre muchos otros— de presentar el de-

---

4. *Cálculo Económico y formas de propiedad*. Ed. Maspero, pág. 57(y) 70.

sarrollo de las fuerzas productivas como una variable independiente que en determinado momento entra en contradicción con las relaciones de producción existentes y se abre entonces un período revolucionario. Desde entonces todos los mecanicistas cuentan con una cita clásica, a esa frase se atienen y desconocen o reprimen los extensos capítulos de *El Capital* y pasajes de los Fundamentos a la Crítica, que prueban exactamente lo contrario<sup>(5)</sup>. Esta fórmula se encuentra indistintamente en los bolcheviques, los mencheviques, los kautzkistas, los trostkistas y los stalinistas. Una excepción es Mao —en el estudio sobre el manual de economía soviético— pero no lo es el partido comunista chino, ni menos aún su dirección actual. Esa fórmula tiene el encanto de todo lo que es simple, inequívoco y falso; ha servido para justificar las alianzas menos púdicas y las formas más siniestras de totalitarismo, ha colocado la idea burguesa de un progreso técnico automático como motor de la historia, ha permitido profetizar mil cosas y ha impedido entender ninguna. Si volvemos al pensamiento efectivo de Marx en los grandes textos de su madurez y sostenemos que las relaciones sociales de producción rigen el desarrollo o el estancamiento de las fuerzas productivas, en su ritmo y en su forma, no nos resulta fácil de momento apreciar el alcance teórico y político de ese planteamiento.

### 3. *El concepto de reproducción*

Cuando Marx analiza el sistema capitalista de producción, su investigación difiere de los economistas anteriores y posteriores fundamentalmente en el hecho de que Marx no estudia simplemente la manera como se produce, se cambia y se consume en las condiciones capitalistas, sino la manera como se producen estas condiciones mismas. Esto

---

5. Ver *El Capital* Tomo I, Capítulos XI, XII y XIII.

no se refiere a ningún “origen” del capitalismo, ni dicho en otros términos a su génesis histórica concreta (concreta quiere decir en un período y en un lugar) ni tampoco a las condiciones generales de su constitución, es decir a la formación y concatenación de sus elementos<sup>6</sup>. Se trata de la producción actual permanente de las condiciones capitalistas, sus fuerzas productivas, sus clases, sus instituciones económicas, políticas, etc. Se trata de concebir al capitalismo como una fábrica de capitalismo, un ente que es su propia causa, un proceso capaz de reproducir su punto de partida, sus elementos y sus condiciones de existencia.

Desde el “Preliminar a la Crítica de la Economía Política” Marx mostró que la producción en sentido amplio relativiza los conceptos de producción, distribución, cambio y consumo, ya que el consumo es la reproducción de las clases; la distribución de los productos reproduce la distribución de los medios de producción. El hecho de que los trabajadores reciben su parte del producto como un salario que les permite repetirse como asalariados, repite la separación de los trabajadores y las condiciones objetivas de su trabajo; mientras que los que reciben su parte en el producto como utilidades, acumulan éstas como capital y repiten y amplían el monopolio de los medios de producción. Así, la distribución, que es un resultado de la posición de las clases con respecto a los medios de producción, se vuelve la causa de ésta. De la misma manera el cambio, que es un efecto del doble carácter de los procesos productivos —procesos materiales concatenados e interdependientes y procesos de valorización independientes—, se convierte en “causa” de la producción o más precisamente en su condición de existencia. Marx en efecto mostró (El Capital, tomo II, sección 1<sup>a</sup>), que el proceso productivo no puede seguir funcionando (y en consecuencia desaparece el valor

---

6. Estos problemas de génesis histórica son igualmente tratados por Marx. Véase *El Capital*. Tomo I, Capítulo XXIV, entre otros textos.

de sus elementos) si el capital-mercancía no se convierte en capital-dinero y éste en fuerza de trabajo y medios de producción. Por lo tanto el cambio es efecto y condición de la producción capitalista.

Marx se refiere continuamente a los fenómenos que estudia con expresiones como “es a la vez causa y efecto” o “al mismo tiempo presupuesto y resultado de” o “al mismo tiempo condición de existencia y consecuencia de”, etc. Era plenamente consciente de que su objeto imponía una nueva concepción del determinismo.

V. Zeleny, dice: “Marx retira en conjunto de la cientificidad galileo-newtoniana el objeto de su investigación, el modo de producción capitalista, lo sustrae, al tipo de pensamiento científico que es capaz de captar racionalmente sistemas de carácter mecánico.

“El modo de producción capitalista no es según Marx, ni un ‘sólido cristal’ ni un sistema semoviente análogo a un reloj mecánico; es un ‘organismo sometido constantemente a procesos de transformación’; ‘cada uno de sus momentos existe sólo en el curso del movimiento’, ‘a la vez como presupuesto y resultado’ del movimiento del objeto. Es un ‘todo dialécticamente articulado’ ”<sup>(7)</sup>. La imagen de causalidad —si queremos seguir llamando así a las diversas formas de determinación— que surge de aquí es extraordinariamente compleja y rica en consecuencias: están en primer lugar las causas que generan el proceso y que éste no reproduce, como las formas violentas de descomposición del campesinado, las formas de la llamada acumulación originaria, etc. Están los elementos (como el dinero) que el proceso reproduce asignándoles nuevas funciones. Están los elementos del ciclo de la reproducción-circulación presupuestos y consecuencias unos de otros.

---

7. *La estructura lógica de El Capital*, pág. 124.

Pero estos ciclos de engendramiento recíproco no constituyen ningún círculo vicioso: el proceso está orientado según sus leyes inmanentes. Estas leyes se expresan en tendencias a largo plazo que se derivan del movimiento unitario, internamente contradictorio, del conjunto. La tendencia al incremento de la productividad del trabajo, por ejemplo, procede de la necesidad de elevar la plusvalía relativa para aumentar la tasa de ganancia; del incremento de la composición orgánica del capital, que disminuye la tasa de ganancia, etc. Esa tendencia general condiciona los momentos particulares que parecen obedecer a formas simples de causalidad: la aplicación en tal rama de una nueva técnica, la quiebra por competencia de las empresas de más baja productividad, etc. Estas causas particulares de los momentos del movimiento unitario son promovidas, asimiladas e interpretadas por la tendencia del conjunto que les asigna su condición de existencia y los prerequisites de su eficacia, y no al revés: es decir, el movimiento unitario no puede concebirse como resultante de la suma de las causas simples. De este modo la causalidad de tipo galileana no queda abolida en el sistema de Marx, sino subordinada a una causalidad dialéctica. La estructura asigna según sus propias tendencias, su significación, su grado de eficacia y sus límites, a los hechos particulares que se generan en su interior, tanto como a las causas externas, como son los fenómenos naturales.

El objeto de Marx excluye por tanto toda explicación simple, toda conexión causal inmediata, cualquiera que sea por otra parte su evidencia empírica.

Hay que decir también que el carácter internamente contradictorio del movimiento del conjunto no conduce ni a una síntesis de las contradicciones ni a una explosión catastrófica, sino a crisis más o menos graves que son al mismo tiempo formas de reajuste y reequilibrio relativo. En este sentido el proceso no tiende por sí mismo hacia su propio depasamiento. Sin duda crea y desarrolla elementos que



pueden venir a oponérseles: el proletariado, la ciencia que no logra controlar por completo ni puede evitar, el arte, etc.; y por otra parte destruye o debilita la eficacia de instituciones ideológicas que estaban a su servicio, como la familia, y la religión; no debe deducirse de ahí que el paso al socialismo será más sencillo en todo sentido mientras mayor sea el desarrollo capitalista. Aunque éste aporta muchas ventajas evidentes, desarrolla también graves inconvenientes: acentúa y generaliza la división capitalista del trabajo adecuando a ella todas las técnicas de producción y las formas educativas; desarticula el saber en especialidades aisladas objeto de una apropiación privada con sus correspondientes formas de inaccesibilidad; generaliza los criterios de promoción y competencia a todas las actividades y hace universales la delegación del poder y del saber.

En este sentido cualquiera que sea el momento en que las fuerzas opuestas al sistema lleguen a predominar y a tomar el poder político, este momento será siempre anacrónico, prematuro en unos sentidos y tardío en otros.

Una política revolucionaria deberá saber que la estructura tenderá siempre por sí misma a reproducir las formas capitalistas de producción y que su lógica deberá ser infringida en cada actividad y en cada institución en lugar de esperar que algunas medidas económicas cambien por sí mismas el sentido del conjunto cuando es éste, al contrario, el que podrá reinterpretarlas y finalmente hacerlas funcionar —como ha ocurrido en la URSS y Europa Oriental— como un perfeccionamiento de la dominación capitalista cuyo combate es ahora más difícil pero no menos urgente.

#### 4. *El concepto de fetichismo y el fetichismo de los conceptos*

El fetichismo se presenta al comienzo de **El Capital**, como un efecto de ocultamiento propio de la forma mercancía)

Lo que aquí permanece oculto son las condiciones sociales del valor, es decir el hecho de que los procesos de producción sean a la vez interdependientes como procesos materiales de producción e independientes y hasta opuestos como procesos de valorización; el hecho de que en el primer sentido, como procesos materiales, sean momentos particulares del trabajo concreto y en el segundo, como procesos de valorización, momentos particulares del trabajo abstracto. Marx dice que de la comprensión de la diferencia entre trabajo concreto y trabajo abstracto depende la inteligencia de toda la economía política, lo cual es sin duda cierto. Pero la exposición de este tema en el primer capítulo de "El Capital", es tan desacertada <sup>(8)</sup> que más bien impide que facilite la comprensión del problema. En efecto, el trabajo socialmente dividido y socialmente unido, articulado y concatenado según los requisitos de la producción de sus efectos útiles, es el trabajo concreto. Mientras que el trabajo abstracto es el trabajo abstraído, separando de sus condiciones de realización por el capital, convertido en un recurso móvil y en un poder de éste <sup>(9)</sup>. Este poder del capital sobre el trabajo sólo puede conservarse e incrementarse si los productos del trabajo, los "objetos útiles", se convierten ellos mismos en portadores de este poder, en propiedades que permiten reclamar por medio del cambio una parte del trabajo

---

8. Sobre el tan a menudo elogiado método de exposición de Marx habría que llevar a cabo todo un estudio crítico. Este método está muy lejos del rigor genético-conceptual, y aún como aspiración es ya un error, y además el prurito de no anticipar momentos posteriores del desarrollo dificulta la exposición de la manera más extravagante.

9. Y no, abstracto, en el sentido subjetivo de "Considerado independientemente de sus particularidades concretas", "como desgaste de cerebro, músculos y nervios humanos". Si fuera esto no sería gran proeza el descubrimiento del doble carácter del trabajo, puesto que este "doble carácter" lo tienen todas las cosas que en el mundo existen y no constituye la clave de la comprensión de ninguna.

social ya efectuado —mercancías en general— o disponible —fuerza de trabajo—; en una palabra, se convierten en valores.

Por lo tanto, el hecho del valor no depende en absoluto del tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de los bienes de uso. Esto no es más que un costo objetivo común a todas las formas de sociedad <sup>(10)</sup>. Y en la sociedad capitalista este costo objetivo determina la magnitud de valor, pero no el hecho de que los productos se conviertan en valores. Lo que los convierte en valores es la forma específica de dominación del trabajo por el capital: que las unidades productivas sean centros de mando del capital sobre el trabajo, que ese poder no puede conservarse e incrementarse, sino en la medida en que los productos lo posean y que es suficiente para esta reproducción ampliada de la dominación, que lo posean en proporción a su costo social en trabajo.

El fetichismo consiste pues en que el producto —la mercancía— parece que tiene el valor como una cualidad propia y no la función que el sistema le asigna: realizar la interdependencia de los procesos productivos por el cambio de bienes de uso y conservar su independencia como unidades de propiedad y apropiación por medio de la conservación del valor es decir del poder sobre el trabajo <sup>(11)</sup>.

---

10. Si en la sociedad capitalista el costo social en trabajo, como tiempo promedio necesario, resulta tan importante, si se trata de minimizarlo y ahorrarlo por todos los medios, es porque en esta sociedad reina la manía del poder y el trabajo es un objeto de poder. Porque calcula el capital y no el trabajo el cual haría intervenir en sus cálculos su propia minimización: el mínimo de aburrimiento, el mínimo de tontería, el mínimo de tiempo libre sacrificado, el máximo de agrado, creatividad y enriquecimiento humano del trabajador. La sustitución del primer cálculo por el segundo es una de las condiciones del paso al socialismo, la única apropiación efectiva de los medios de producción por los trabajadores.

11. Se pierde la tela como tela pero su valor se conserva como

El elemento mercancía no manifiesta sus condiciones de existencia ni sus funciones y éstas aparecen como efectos de su naturaleza— de su objetividad concreta— ya que de ella depende en realidad que sea útil, producto del trabajo y de un determinado tiempo de trabajo.

El fetichismo es entonces ante todo, el fetichismo de los elementos, la asignación a los elementos como tales de la significación, de la eficacia y de los efectos que derivan de su inscripción en un proceso —en una estructura en movimiento— y de la lógica propia de este proceso. El fetichismo es el ocultamiento de las leyes y las características de un conjunto y su proyección en los elementos. Y, en el sentido anteriormente estudiado, el fetichismo es también ignorancia de la forma e inflación del contenido, ignorancia de la reproducción e inflación del producto <sup>(12)</sup>.

Para tomar aquí sólo algunas referencias, recordaremos que si Marx enuncia el tema en el primer capítulo de “El Capital”, en el último del primer tomo nos muestra, por decirlo así, el fetichismo en acción, con la historia de aquel Mr. Poel que llevó a Australia todos los elementos de la explotación capitalista —máquinas, trabajadores, medios de vida, etc.— convencido de que tenían en sí mismos la virtud de enriquecer a su propietario. Pero se olvidó de embarcar las relaciones capitalistas de producción. Y en el último capítulo de la “Historia crítica de la teoría de la Plusvalía”, llamado “La economía vulgar ante el problema de la ganancia y el interés”, Marx generaliza el tema del fetichismo y

---

dinero, se pierde el dinero como dinero pero su valor se conserva como algodón, etc.

12. Luego veremos su importancia en una teoría del pensamiento como ignorancia del texto e inflación de los términos, como realización de los conceptos en cosas y situaciones fijas. De modo que llega a creerse que mientras no cambie el término su sentido permanece y mientras no cambie la cosa misma, conserva su función y sus efectos.

lo muestra como clave de su crítica de la economía. Indicar de que manera los elementos del proceso productivo quedan fetichizados y se construye la “Santísima Trinidad” de la economía política, la triple relación causal: tierra-renta; capital-interés; trabajo-salario. Trinidad terca que circula todavía hoy como teoría de la remuneración de los factores. También aquí el ocultamiento de la estructura es el ocultamiento de la explotación. “Además este modo de proceder es *utilísimo para la apologética*. Bajo la fórmula de la tierra-renta, capital-interés y trabajo-salario, las diversas formas de la plusvalía y de la producción capitalista no aparecen como formas transfiguradas sino como formas extrañas e indiferentes entre sí, formas simplemente distintas pero no antagónicas”.

El fetichismo no sólo proyecta los efectos de la estructura como virtud de los elementos sino que oculta el carácter antagónico de aquella en una palabra, la lucha de clases. Esto debería haberse señalado ya en el fetichismo de la mercancía, para lo cual habría sido mejor dejar de lado la hipótesis inútil incluso como “momento de la exposición” del “modo de producción simple de mercancías”. El doble carácter del trabajo se habría podido mostrar entonces como doble efecto del trabajo: producir valores de uso y conservar las condiciones de su dominación, y el antagonismo de la mercancía objeto útil y valor dejaría de ser un misterio o un coqueteo con Hegel, con sólo mostrar que los requerimientos de la realización del valor no son los mismos que los de la producción social, que los primeros son una limitación interna en el desarrollo de los segundos y que sus diferencias se vuelven oposición en las crisis.

Es difícil exagerar la importancia del concepto de fetichismo en la teoría y en la política revolucionaria. A manera de ejemplo consideremos brevemente la manera como se manifiesta en la trayectoria intelectual de Althusser. El mérito principal de Althusser y de sus colaboradores **constituyó en haber ido a buscar la filosofía de Marx allí donde**

se encuentra, en “El Capital” y en haber dejado de lado —al comienzo— las desastrosas incursiones de Engels y Lenin en este campo, considerándolas con diplomático exceso de bondad, como combates ideológicos dados en el terreno del enemigo, lucha de clases en la ideología.

A pesar de las múltiples precauciones de Althusser para restringir el alcance de sus propias tesis, a pesar de su humilde aceptación de la división capitalista del trabajo <sup>(13)</sup> en la cual había elegido para sí la rama particular de la impotencia lúcida, la especialidad de la práctica teórica, dejando a las directivas de su partido la rama de la manipulación de las masas, a pesar de todo, el hecho de rescatar algunas de las tesis de Marx que contrastan con la vaga ideología evolucionista de los partidos comunistas, el hecho de afirmar la discontinuidad de los modos de producción era una crítica indirecta pero eficaz del economismo, y por lo tanto, el conjunto contenía diversos elementos de una ruptura con las concepciones vigentes de la revolución. Con todo, los temas que contenían un mayor potencial crítico. Con todo, los temas que contenían un mayor potencial crítico eran las consideraciones más clásicamente filosóficas: el drástico rechazo del empirismo y la exigencia de formular el concepto de una causalidad estructural, capaz de dar cuenta de la eficacia de una estructura sobre sus elementos y sus efectos (L. le C. 11, p. 166). Esta exigencia contenía la perspectiva de una liquidación crítica de una gran parte de las interpretaciones del marxismo y la respuesta de Althusser, dos páginas más adelante, por medio de la importación del concepto freudiano de sobredeterminación era extraordinariamente promisoria, ya que la sobredeterminación excluye la causalidad mecánica, es decir, el fetichismo de la causa, del elemento cualquiera que sea considerado como causa eficiente y suficiente de sus efectos. La sobredetermi-

---

13. Nos referimos aquí a *Para leer el Capital* y no al lamentable texto anterior sobre la Universidad.

nación incluye en cambio la consideración del elemento como efecto y resultado de fuerzas encontradas: el deseo inconsciente y la censura en Freud. Cuando todos los elementos de una estructura, digamos de una “formación social” quedan desprovistos de virtudes mágicas transformadoras —por ejemplo (pero es un ejemplo esencial) el poder político— es necesario replantear el tema de la transformación revolucionaria.

El texto de Althusser es él mismo frecuentemente fetichista. Para comenzar el fetichismo de los héroes del pensamiento: “Nuestro tiempo ha sido marcado en la historia de la cultura humana por la prueba más dramática y más laboriosa: el descubrimiento y el aprendizaje de los gestos más simples de la existencia: ver, escuchar, hablar, leer. Estos conocimientos trastornadores no se deben a la psicología que se desarrolla sin conocimiento de su objeto, sino a tres hombres: Marx, Nietzsche, Freud” (T. I. p. 23). Autores esenciales desde luego, sin los cuales no resulta imaginable hoy una teoría de la revolución, pero que no son más que la expresión de una gran crisis de la ideología capitalista, del sujeto como centro, del fundamento trascendente (la muerte de Dios), de todos los atributos sagrados y naturales del poder. Los héroes vuelven, solitarios, bastardos, inesperados, en el estudio sobre Freud y Lacan, y en otros textos con el fin de iluminar desde su soledad teórica a las prácticas no-teóricas necesariamente ciegas sobre sí mismas. Hay que decir que Althusser y sus discípulos no se detienen ante nada cuando se lanzan por este camino. Lenin-filósofo escribe por ejemplo en 1908 “El materialismo y el empiriocriticismo” para ayudar a los científicos a luchar contra la influencia del idealismo. ¡Y qué ayuda más notable! Lenin defiende la concepción del espacio y el tiempo absolutos de la física clásica, que había sido puesta en cuestión (Lenin no tenía por qué saberlo) en 1905 por la teoría restringida de la relatividad. Y ¡cómo le estarían de agradecidos los científicos soviéticos!, ¡cuando fueron estos textos “materialistas” los

que sirvieron de base a la campaña contra la teoría “burguesa” de la relatividad! <sup>(14)</sup> Fetichismo de la teoría y de la ciencia que evoluciona por su propia cuenta, similar, aunque no tan grosero, al de Kautsky y Lenin para los cuales el socialismo es un producto del desarrollo de la ciencia en las cabezas de los intelectuales, pero que posee la misma función: tomar el saber como consagración de un poder sobre las masas.

Para no hablar del fetichismo del partido que sigue siendo proletario haga lo que haga, por el sólo hecho de que en efecto, gran parte del proletariado padece su dominación.

No es extraño, por lo tanto, que los escritos de Althusser hayan inspirado al mismo tiempo a grupos de la izquierda maoísta, como la unión de juventudes comunistas M4 y a sectores universitarios bastante conservadores del P. C. F. Es que su pensamiento es ambivalente hasta el punto que permite semejantes variaciones. Todavía hoy, cuando en su respuesta a John Lewis, desecha las tonterías del “culto a la personalidad” y condena en conjunto la “desviación” stalinista del marxismo, como una forma de economismo heredero de la II Internacional. Trata de introducir esta tesis que es hoy moneda corriente ya que se encuentra en Bettelheim y hasta en Mao, de manera que no moleste a la dirección del partido comunista francés, y, naturalmente, que no vaya a tocar siquiera la figura de Lenin. En este punto Ranciére le responde con bastante claridad: “¿Todos los rasgos del economismo stalinista y poststalinista no encuentran acaso su justificación en los textos y las medidas prácticas de Lenin? Teoría del capitalismo de Estado como premisa del socialismo; valorización de la organización racional del trabajo capitalista —y del sistema Taylor en particular—; disciplina de hierro en las fábricas, poder absoluto de los directores, tributo pagado a los especialistas, estímulo material al tra-

---

14. Ver J. Ranciére, *La lección de Althusser*, Gallimard, 1974, pág. 118.



bajo, todo esto ha sido afirmado en teoría y puesto en práctica por Lenin (...). Para él la transformación ideológica de las amplias masas —campesinas en particular— sólo puede basarse en la industrialización y principalmente en la electrificación. La lucha decisiva se lleva a cabo en el terreno económico y se identifica con la lucha de la gran empresa contra la pequeña producción” (15).

Sobre este aspecto del economismo de Lenin se extiende Ranciére con mucha pertinencia. Pero lo que detiene a Althusser ante la figura de Lenin no es ningún respeto reverencial, ni una simple consideración táctica, sino el hecho de que en este caso es difícil evadir el fondo del problema: la cuestión del poder. Cuestión insoslayable desde el momento en que Lenin deja de ser la norma con relación a la cual Stalin es la desviación. Misterio indescifrable del poder proletario: la clase obrera está en el poder del Estado, pero en los procesos de trabajo padece el despotismo de empresa y “práctica” la subordinación completa a la dirección. Los trabajadores no tienen posibilidad ninguna de afirmar su iniciativa, ni medios para expresar sus diferencias, ni control sobre el aparato productivo o administrativo, ni posibilidades de poner en cuestión las prioridades del plan, ni de luchar por reivindicaciones propias. ¿Contra quién iban a luchar si las empresas son propiedad de ellos? ¿Para qué medios de expresión si los organismos oficiales son sus órganos? Misterio revelado de la dictadura del proletariado: en ella los trabajadores son completamente impotentes precisamente porque están en el poder. Se escucha aquí con particular nitidez el discurso del poder, la dialéctica siniestra que se emplea en el Estado, en la familia, en la escuela, de los maestros a los alumnos, de los adultos a los niños, de los hombres a las mujeres, de los representantes a los representados, en una palabra de los dominadores a los dominados:

---

15. Ibid, pág. 186 y ss.

¡Obedece, déjame guiarte! ¡Acepta, déjame enseñarte!  
¡No intervengas, déjame ayudarte! ¡No luches, déjame protegerte!  
¡Sométete, permíteme salvarte!

Habrà que contestar un día con detalle este discurso, habrà que mostrar que la mejor manera de extraviarse es dejarse guiar, que la mejor manera de idiotizarse es dejarse enseñar; que la mejor manera de permanecer inválido es dejarse ayudar; que el peor peligro es dejarse proteger y que quien acepta que lo salven ya está condenado.

Dios, la naturaleza, la historia <sup>(16)</sup> eran la garantía del poder. Tenían la terrible ventaja de que, como potencias absolutas que nos mandan, nos producen y nos habitan no es posible rebelarse contra ellas sin volverse contra sí mismo.

El poder proclama ahora que es el poder de aquéllos contra quienes se ejerce: “Queridos camaradas obreros: ustedes no pueden dirigir los procesos que determinan sus vidas y ni siquiera criticar su dirección, por la sencilla razón de que ustedes están en el poder. ¿Cómo pueden no entender una cosa tan transparente?”

La crítica del poder del Estado y del partido requiere que estemos dispuestos a buscar una forma completamente nueva de lucha revolucionaria y que no estemos dispuestos a dejar este punto en manos de los especialistas revolucionarios de la dirección reservándonos “la práctica teórica”. Pero la crítica del poder es una condición del análisis del fetichismo en Marx y por eso resultan sintomáticas y esclarecedoras las dificultades que encuentra Althusser con este concepto.

Althusser aborda el problema del fetichismo al comien-

---

16. Hegel explica en su *Filosofía de la Historia Universal* (T. I, pág. 185 y ss.) que los africanos están fuera de la historia y por lo tanto para liberarlos es necesario esclavizarlos aunque, naturalmente, en sí y por sí la esclavitud es contraria a la libertad. ¡Viva pues la dialéctica, compañeros!

zo de "Leer El Capital" <sup>(17)</sup> diciendo que los efectos de una estructura no se manifiestan directamente como tales y que "la ilusión de su lectura inmediata produce el último y el colmo de esos efectos: el fetichismo".

Más adelante (pág. 202) Ranciére vuelve sobre el tema en el mismo sentido, sosteniendo que el fetichismo es la manera como la estructura del modo de producción capitalista se presenta en la realidad empírica (en la vida cotidiana) a la conciencia de los agentes de la producción.

En otros textos es tratado como un desajuste entre la estructura del proceso y la percepción del proceso (T. I, p. 154 y ss.), que conduce "a la cosificación de las relaciones sociales y a la subjetivización de los soportes materiales". Todo esto es correcto pero en su generalidad, no resulta específico de la manera como Marx emplea el concepto de fetichismo, y no es raro por lo tanto que ambos autores lo extiendan hasta hacerlo coincidir con la captación empírica o inmediata de las partes de un todo organizado cualquiera. Por ejemplo un significante parece referirse directamente a un significado (más simple pero no muy exacto: una palabra parece designar una cosa). Pero en realidad son sus relaciones con otros significantes, relaciones de oposición, combinación, diferenciación, sustitución, etc., las que le permiten expresar finalmente un sentido, que varía cuando cambia el contexto.

Ciertamente cuando el elemento es tomado como objeto que posee en sí las funciones y los efectos que deriva de sus relaciones con el conjunto, lo que se oculta es sin duda como diría Althusser, "la eficacia de una estructura" pero hemos visto en el caso de una, la mercancía, y de manera mucho más evidente de "la tierra" y el capital, que se oculta allí, más precisamente una estructura de poder, una dominación, una dominación de clases específicamente capitalista. En el

---

17. Lire Le Capital, Tomo I, pág. 16.

esclavismo y el feudalismo la apropiación del excedente de trabajo ajeno se manifiesta directamente y se justifica ideológicamente y se defiende militarmente, pero no se *oculta* en la forma fetichista de la plusvalía, es decir, no se presenta como la diferencia objetiva de valor entre dos grupos de mercancías: valor de los medios de producción y la fuerza de trabajo menor al valor de los productos del trabajo. Aquí la explotación de los trabajadores por los capitalistas se disfraza de diferencia objetiva en las magnitudes de valor como resultado necesario de la forma de esa explotación.

En un escrito posterior, el Prólogo a la edición popular de "El Capital" de 1970, Althusser resuelve proscribir como idealista y originariamente dañado el concepto mismo de fetichismo. Aunque el autor se reserva las razones de tan drástica supresión podemos estar seguros de que ello no se debe a que confunda el sentido que tiene en Marx y el empleo que de él hacen Comte y Hegel <sup>(18)</sup> ya que las interpretaciones de "Leer El Capital" permiten descartar esa confusión. Debemos suponer que el idealismo aquí enunciado es del mismo tipo del enunciado en "Pour Marx" y en "Ideología y aparatos ideológicos de Estado", cuando se tacha de idealista toda crítica de la Ideología que suponga que ésta es un fenómeno específico de las sociedades divididas en clases y terminará con ellas; cuando es en realidad un fenómeno propio de toda formación social, un elemento necesario de su cohesión, que luego es sobredeterminado por la función de justificar y sostener la dominación de clase. Sin duda aquí Althusser rechaza como idealista el mito de una conciencia transparente que capte directamente todas sus condiciones de existencia y recupere lúcidamente los procesos de que es efecto, ya que en realidad la conciencia de sí implica la ignorancia de sí, la represión, el olvido, la proyección y la identificación, todo lo cual es una conquista

---

18. Como adjudicación a un objeto físico de poderes sobrenaturales, por parte de la mentalidad primitiva.

sobre la dispersión y la ceguera de la luz total. Pero esta dificultad procede solamente de la confusión de Althusser de dos procesos bastante diferentes: el que les impide a los individuos entender y combatir la dominación y el que les impide caer en la psicosis.

Una cosa es el mecanismo de la inscripción en el orden cultural, en el lenguaje, en las normas —o como dice Lacan— en lo simbólico <sup>(19)</sup>.

Otra cosa es el campo organizado de las instituciones ideológicas burguesas en las que se sostiene, ejerce y reproduce el poder de la burguesía.

Lo mismo ocurre con el fetichismo. En lugar de estudiar en él la ocultación de la dominación por los elementos

---

19. Aún reducida a ese grado de generalización antropológica, la tesis de Althusser enunciada con tanto bombo en *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado*, de que la ideología no tiene historia es completamente inadecuada ya que las formas de inscripción y la combinación de las instancias cambian. La permanencia de un mecanismo abstracto no puede dar lugar a ninguna proclamación de su carácter transhistórico. Esto sería tan absurdo como suponer que la producción no tiene historia puesto que en todo caso estará siempre presente un proceso que tiene los mismos elementos: unos trabajadores, unos objetos del trabajo, y unos instrumentos del trabajo, elementos que el proceso tiene que reproducir, salvo en algunos objetos. Pero esos elementos están diferentemente combinados, en diferentes formas de apropiación y precisamente lo esencial es la forma.

Qué abismo de profundidad en que se cae cuando se viene a sostener la tesis de que el modo de producción capitalista no es más que un caso particular de la naturaleza humana productiva. O bien las ideologías capitalistas, especificaciones de la naturaleza humana ideológica. Y no permitamos que se nos venga con una oscura alusión a Freud. Freud mostró justamente que las relaciones entre los dos sistemas inconsciente y consciente-preconsciente, y entre las tres instancias —el ello, el yo y el superyo— se transforman en la historia, que son diferentes en el tiempo de Sófocles y en el de Shakespeare. O en la Edad Media y en nuestra época,

del proceso capitalista, como hace Marx, Althusser prefiere ver el fenómeno transhistórico de la opacidad de la estructura a la conciencia inmediata y resuelve abandonar la noción porque piensa que sólo puede proceder de la exigencia idealista de una conciencia transparente <sup>(20)</sup>.

Lo esencial de esta historia de un desarrollo teórico tan importante como ha sido la corriente conocida a veces como estructuralismo marxista consiste en señalar el límite donde Althusser se detiene en la crítica del economismo "stalinista", en la crítica de la ideología y en el estudio del fetichismo: ese estudio es el análisis de la dominación. Un análisis que necesariamente tiene que abarcar la dominación que se ha ejercido hasta hoy a nombre del marxismo y la revolución y que se sigue ejerciendo en los partidos leninistas a nombre de la lucha por el poder para el proletariado. Pero sobre todo un análisis que no puede hacerse sin proponer e iniciar otras formas de lucha que no importen la división capitalista del trabajo y la jerarquización social, que promuevan la iniciativa y la autonomía en las bases, que combata la dominación en todas sus encarnaciones individuales y colectivas y no solamente en algunas de sus manifestaciones políticas y jurídicas y en algunos de sus efectos económicos. A falta de ese combate el althusserianismo tenía que replegarse en el ámbito estéril de los especialistas de la teoría.

Marx decía que hay algo peor que la economía vulgar y es la economía profesoral: "En ella todos los sistemas pierden lo que les anima y da vigor y acaban formando un revoltillo sobre la mesa de los compiladores. La pasión del apologista se ve refrenada aquí por la erudición que con-

---

20. Más tarde en su "Respuesta a John Lewis", vuelve a introducirla como fetichismo del sujeto. Y es verdad que el sujeto puede ser fetichizado cuando se adjudica a la intencionalidad o al individuo una eficacia que sólo posee el proceso. Pero esta nueva presentación es tan silenciosa como fuera la despedida.

templa con una especie de conmiseración las exageraciones de los pensadores economistas y los diluye en sus propias elucubraciones” (Historia crítica de la Plusvalía, cap. final).

Parafraseando podría decirse que hay algo peor que el marxismo vulgar y es el marxismo profesoral. Aquí todas las tesis pueden ser admitidas y sopesadas con máxima ecuanimidad, precisamente porque se descarta de antemano que puedan convertirse en luchas reales. Toda pasión por construir un mundo nuevo ha desaparecido lo mismo que toda indignación por la infamia de la vida capitalista, tanto de su miseria como de su riqueza, de sus derrotados como de sus exitosos. Al contrario puede abandonarse todo romanticismo revolucionario y toda utopía. El soñador ha entrado al fin en la edad de la razón, se ha instalado sólidamente en la realidad y puede estar seguro de que su nueva disciplina, la marxología científica, es una especialidad bastante rentable en el capitalismo.

1981

# MARXISMO Y PSICOANALISIS

situación

1

Trataremos de mostrar en este trabajo algunos de los problemas que plantea la integración del psicoanálisis al pensamiento marxista. No hay nada tan peligroso en este terreno como la construcción de síntesis apresuradas, de carácter puramente especulativo, que no se apoyen en investigaciones concretas. Lo más fecundo sin duda es la elaboración de estudios directos en los que la comprensión real del objeto imponga por sí misma la solidaridad profunda de estas dos disciplinas. Allí donde este doble enfoque logre esclarecer realmente el fenómeno analizado, no requiere sin duda una justificación teórica, porque después de todo la prueba final de toda metodología está en los resultados que permite alcanzar. Nuestra revista publicará varios estudios que se inspiran en esta perspectiva, sobre la mitología cristiana, la situación histórica de diversos sectores sociales, sobre ideología y crítica literaria. No sobra sin embargo, en un ambiente intelectual como el nuestro, lleno de prejuicios dogmáticos y ortodoxias estériles, iniciar una discusión teórica sobre la necesidad y las dificultades de esta síntesis que, más que un punto de partida, constituye para nosotros una meta todavía lejana.

Es muy frecuente en efecto encontrar una **oposición** de principio al sólo intento de buscar esta integración. **Se considera** que al abordar un fenómeno desde el punto de vista de la psicología individual abandonamos **irremediabilmente** el marxismo y caemos en el idealismo y el **individualismo**



burgués. Se supone que intentamos explicar por la vida personal lo que sólo encuentra explicación en la vida social y que tratamos de hacer surgir las categorías sociales del desarrollo de la conciencia privada. En esta forma se opone la investigación sociológica e histórica a la investigación psicológica y se mantiene la división entre individuo y sociedad. Es lamenable que quienes conducen de esta manera su lucha contra el individualismo crean poder reclamarse del pensamiento marxista.

La doctrina de Marx no parte de una opción entre los términos de esta falsa oposición, opción que lo hubiera llevado a poner todo el acento en lo social a costa de lo individual. Al contrario, su obra entera supone la superación definitiva de esta oposición y contiene una explicación de sus raíces históricas: "Hay que evitar ante todo el peligro de fijar de nuevo la "sociedad" como una abstracción, frente al individuo. El individuo es el ser social" (Manuscritos de 1844). Entiéndase bien que no se trata de subrayar la prioridad de lo social sobre lo individual y su carácter determinante, sino de introducir una concepción del hombre radicalmente diferente a la que rige en la filosofía burguesa. Ese ser aislado que entra a posteriori en relación con su semejantes, por contrato, y se adapta por conveniencia a las condiciones de la "vida en sociedad", es una abstracción que proviene de la ideología burguesa y contradice la realidad efectiva de los hombres. Descartes pensaba que la evidencia primera y la única que jamás podrá ser alcanzada por la duda metódica es la conciencia de sí. En realidad, cuando el niño comienza a identificarse y a diferenciarse de lo que no es él —identificación y diferenciación que no se estabilizan hasta los tres años—, se trata a sí mismo como lo tratan los otros, los cuales figuran ya como intermediarios en la primera imagen que tiene de sí: "Como no viene al mundo provisto de un espejo ni proclamando filosóficamente, como Ficht: yo soy yo, sólo se refleja, de primera intención, en un semejante. Para referirse a sí mismo como

hombre, el hombre Pedro tiene que empezar refiriéndose al hombre Pablo como a su igual” (El Capital). Por lo demás, esa conciencia, para ser algo más que una sensación, implica la adquisición del lenguaje, que es comunicación. Un hombre aislado sería un ser sin lenguaje, sin sexualidad, sin pensamiento, es decir, no sería un hombre: “El hombre, en el sentido más literal, es un Zoon politikon, no solamente un animal social, sino también un animal que sólo puede aislarse dentro de la sociedad” (Preliminar a una Crítica de la Economía Política). Pero Marx muestra al mismo tiempo que esta abstracción no es una simple arbitrariedad sino una consecuencia necesaria de cierto tipo de relaciones entre los hombres. La oposición entre individuo y sociedad ocurre cuando el primero se reduce a un sujeto de intereses particulares opuesto a otros sujetos, y la segunda se convierte en un aparato de instituciones impersonales incontrolables para él como los fenómenos naturales. Es por lo tanto completamente absurdo, en la perspectiva de Marx, optar por uno de los términos, ya que la crítica de su separación está en el fondo de su crítica del capitalismo. Marx describe profundamente el fundamento histórico y económico de esta separación: “Nuestros productores de mercancías advierten que este mismo régimen de división del trabajo que los convierte en *productores privados independientes* hace que el proceso social de producción y sus relaciones dentro de este proceso sean también *independientes de ellos mismos*, por donde la independencia de una persona respecto a otras viene a combinarse con un sistema de dependencia respecto a las cosas” (El Capital). Las cosas son aquí las relaciones sociales materializadas que escapan al control de los hombres: “En la sociedad burguesa las diferentes formas de las relaciones sociales se yerguen ante el individuo como un simple medio para sus fines privados, como una necesidad exterior” (Preliminar a una Crítica de la Economía Política).

Pero el hecho de encontrar una base real a una con-

cepción falsa no significa validarla. La separación entre individuo y sociedad no hace más que presentar como un hecho natural lo que es una contradicción histórica del hombre, que se divide así en individuo egoísta y ciudadano abstracto, en una vida privada y una vida pública<sup>(1)</sup>. Marx no nos dice que el individuo llegará a ser social, sino que lo es ya hasta en los repliegues más íntimos de su existencia. Si se ignora esta concepción se recae inevitablemente en la separación del individuo y sociedad; pero no basta con afirmarla, es necesario mostrar su fundamento y precisar su contenido. Para ello Marx procede a un análisis de las categorías económicas y sociales tan profundo que permite ver en ellas el elemento de toda interioridad, el campo histórico en que se forma la subjetividad, cualquiera que sea su desarrollo particular, personal. Esta fue su manera de tomar en serio la famosa frase de Hegel: “lo interior es lo exterior”, que tanto molestaba el orgullo pequeñoburgués de Kierkegaard. Es suficiente recordar el análisis de la forma mercancía para comprender que Marx descubre allí, al mismo tiempo, las leyes objetivas de una estructura económica y el campo psicológico más íntimo en que se forma toda individualidad que surge bajo el dominio de estas leyes. El cambio expresa la igualdad de dos mercancías. Esta igualdad no está en su cuerpo ni en su utilidad, sino en su valor, cuya substancia es el tiempo de trabajo socialmente necesario para producirlas. Detrás de la igualdad: veinte varas de lienzo = una chaqueta, está la igualdad: ocho horas de trabajo = ocho horas de trabajo. Pero Marx demuestra enseguida que el cambio no sólo expresa esa igualdad sino que la oculta. En efecto, en el acto del cambio, la mercancía no expresa su valor en el valor de otra mercancía, no dice: yo valgo lo mismo que vale esta. El contenido de esa igualdad está completamente oculto. La mercancía expresa su valor en la materialidad de la otra mercancía; dice: yo valgo tanto oro,

---

1. Ver. *La Sagrada Familia*. Págs. 37-38. F. C. E.

por ejemplo. La autonomía que adquiere esta última forma es tan grande que se llega a creer que la proporción en que se cambian las mercancías sólo representa una convención, y no es la substitución de una igualdad. De esta manera el origen y el fundamento de todo el proceso —el trabajo humano— se pierden de vista y aparecen como una propiedad de los objetos: su valor. Las relaciones entre las cosas suplantán las relaciones entre los hombres y adquieren una suerte de vida propia: el capital *produce* interés. Así el trabajo queda relegado al papel de un factor de producción, de un costo, de una mercancía. El objeto pierde la huella de su origen y también su destinación: ya no se define ante todo como un útil destinado a satisfacer necesidades humanas, sino como un objeto de cambio; el cambio es su verdadero fin: “La propiedad privada no sólo aliena la individualidad de los hombres sino también la de las cosas” (Ideología alemana). En efecto, la cosa, en su individualidad verdadera, se define por su capacidad de satisfacer una necesidad humana; pero, en el acto de cambio, se refiere a otra cosa, y el comprador no tiene que estar necesitado de ella, en su instrumentalidad corporal y puede no tener siquiera la posibilidad de disfrutarla realmente, basta con que tenga aquella otra cosa. Al contrario, la necesidad o una gran capacidad de disfrute no fundan por sí mismas ningún derecho a ella mientras el sujeto carezca de la mercancía equivalente.

En esta forma, los tres aspectos fundamentales, según Marx, de la realidad humana —necesidad, trabajo y disfrute— se separan y se disocian hasta fijarse en individuos y en clases diferentes. Existe pues una situación social en la que se da y tiende a estratificarse el disfrute sin el trabajo, la necesidad sin el disfrute, etc. Las cosas convertidas en valores, se niegan a la necesidad y se ofrecen a la acu-

mulación, no son “productos del trabajo humano destinados al hombre” sino derecho del propietario sobre otros hombres. Es un mundo en el que se hace cada vez más profunda la separación del sujeto y el objeto. Marx señala la necesidad de su correspondencia: “La más hermosa música no tiene sentido para el oído que no sea musical, no es un objeto; porque mi objeto no puede ser otra cosa que la manifestación de una de las fuerzas de mi ser” (Manuscritos de 1844). Pero esta correspondencia se rompe porque el dinero es el mediador entre la necesidad y el objeto:

Así se separa, en el hombre, la posibilidad auténtica, correspondiente a su ser, que se hace irrealizable cuando no hay dinero, y el simple capricho que se convierte en posibilidad real, cuando lo hay. Y Marx opone una riqueza humana (“El hombre rico es el que tiene necesidad de una totalidad de manifestaciones humanas de la vida, el hombre en el que su propia realización existe como una exigencia interior, como una necesidad” —Manuscritos de 1844) a una riqueza que sólo consiste en la posibilidad de *poseer* las cosas universalmente prostituidas, que se dan sin ninguna relación interna con su poseedor, las mercancías.

El análisis de la forma mercancía conduce por lo tanto a la descripción de un campo psicológico: la estructura contradictoria de la posibilidad que rige aquí, condiciona la persona en su ser más íntimo. El hecho de que exista una distancia enorme y a veces grotesca entre lo que los hombres son efectivamente y el papel que desempeñan en la sociedad, entre la persona y el personaje, repercute en todos los niveles de su existencia. El poder, el valor y la función (sociales) de la persona se constituyen como un ser exterior a la problemática real de su vida, como algo que no se desprende de sus cualidades propias y que puede modificarse o perderse en cualquier momento, al mismo tiempo que la cosa de que depende, el dinero, por azar o por leyes impersonales tan independientes de su ser real como el azar. De la misma manera que en la mercancía el trabajo humano

se pierde y adquiere una forma de objetividad fetichizada, el hombre adquiere una objetividad institucionalizada, con sus deberes y derechos, su status, su puesto en la escala de valores, todo lo cual determina en exterioridad sus relaciones con otros hombres. Esta forma de objetividad alienada es el personaje, profundamente estudiado por Sartre en *El Ser y la Nada* y en *Saint Genet*. Un hombre real, designado por una significación social que le es exterior, que trata de interiorizar y a la que llama "Yo", es una persona obsesionada por el personaje. En esta forma de existencia se separa radicalmente lo que es para sí de lo que es para los otros, y procura adoptar sobre sí mismo el punto de vista de los otros. Esa práctica indefinida de adaptación del ser real al personaje constituye a este último como un sistema de consignas y prohibiciones que el hombre se impone a sí mismo.

El individuo es un ser social. Esto significa que la categoría más general de la economía en una sociedad determinada es al mismo tiempo el clima de la vida interior. La desintegración manifiesta el carácter de las estructuras sociales tanto como la adaptación. Porque la desintegración no significa que el hombre escape al elemento de su vida, las estructuras sociales, sino que expresa el carácter contradictorio de éstas. Marx y los grandes novelistas han visto que el individuo más particular expresa las condiciones generales de la sociedad<sup>(3)</sup>. En cambio, quienes consagran la separación de individuo y sociedad, llegan a tratar la "sociedad" como un fetiche y convierten todos los conflictos personales en un problema de adaptación a las instituciones, normas y valores vigentes, sin ver que toda desintegración concentra y expresa a su manera la estructura de la sociedad en que se produce: cada hombre es una forma particular de vivir la totalidad y conocerlo es conocer la sociedad que

---

3. Así Thomas Mann eleva la psicología individual a la altura de una antropología general de la civilización burguesa.

él es a su manera. Naturalmente, la persona concreta sólo expresa el conjunto histórico a través de múltiples mediaciones: la clase, la familia, la historia personal, y sería absurdo derivar inmediatamente sus características de las condiciones generales de la sociedad y explicar por ejemplo su temperamento a partir del sistema económico en que se formó.

Porque superó la oposición entre individuo y sociedad, Marx no protesta contra la sociedad a nombre de una naturaleza humana idealizada, como los románticos y los utopistas, ni justifica la realidad existente como producto de una naturaleza humana originalmente dañada y que debe ser corregida por la moral y la política, como los reaccionarios. Su crítica del hombre alienado es directamente una crítica social.

## 2

Tomamos el ejemplo de la mercancía para mostrar el absurdo de una concepción del marxismo que lo afirme por contraposición a la psicología, pero al hacerlo nos mantuvimos a un nivel muy alejado de la problemática propia del psicoanálisis, y es en este punto donde se manifiesta una prevención más crispada de parte de los marxistas vulgares —y, en algunas ocasiones, de pensadores bastante serios.

Nada más fácil en apariencia que sustentar la contraposición entre Marx y Freud. Basta para ello señalar en la obra de este último las interpretaciones y los estudios enteros en que predomina el individualismo burgués, y tomar algunas declaraciones suyas que son verdaderamente incompatibles con el pensamiento de Marx. Pero el problema no está ahí. Lo que hay que saber es si los descubrimientos de Freud y su exploración sistemática de una nueva dimensión de la existencia humana, son incompatibles con la concep-

ción marxista del hombre, o si, al contrario, la corroboran, la enriquecen y le permiten avanzar cualitativamente, sin renegarse, en la comprensión de la realidad. La comparación superficial de las doctrinas es el terreno preferido de los dogmáticos, porque para ellos toda la crítica consiste en mostrar que una doctrina difiere de la suya, y como la suya es cierta, la otra es falsa. La verdadera crítica consiste en confrontar una doctrina con la realidad que trata de interpretar y señalar en esta confrontación los errores y los aciertos. Toda crítica del psicoanálisis que no nos diga por qué el sueño, la neurosis, el desarrollo psíquico, son otra cosa que lo que piensa Freud, será inevitablemente superficial, ideológica y dogmática. Porque, como pensaba Merleau-Ponty, no se puede corregir un sistema comparándolo a otro sistema, de la misma manera que no se puede corregir un mapa con otro mapa; hay que volver al paisaje a partir del cual se pintaron ambos.

Trataremos de mostrar que hay en la visión marxista del mundo una exigencia insatisfecha de comprensión psicológica, y que hay en Freud una respuesta a esa exigencia.

Veamos primero el problema en Marx. Son innumerables los textos en que sustenta la tesis de que el individuo es social. Pero no se trata de simples afirmaciones sino de un principio que, implícita o explícitamente, subtiende todos sus análisis. Vimos con un ejemplo que este principio se expresa en su obra por una investigación de las categorías sociales más generales, llevada a término en forma tan rigurosa que no sólo logra descubrir las leyes objetivas de su desarrollo, sino su conformación como campo vital de todo hombre y su presencia necesaria en cada hecho particular, subjetivo y objetivo, sentimiento y acontecimiento, ideología y acción. Así ocurre con sus estudios sobre la propiedad, la mercancía, el dinero, el estado, la división del trabajo. Incluso a veces llega a señalar directamente, con gran profundidad psicológica, la manera como existe una de estas categorías al nivel de la vida personal, por ejemplo, cuando



trata el problema del pensamiento y la división del trabajo: "En un individuo cuya vida abarca una extensa esfera de actividades diversas y de relaciones prácticas con el mundo circundante, que lleva una vida multilateral, el pensamiento posee el mismo carácter de universalidad que las demás manifestaciones de su vida... Por el contrario, un individuo cuyas relaciones con el mundo están reducidas al mínimo, a causa de una existencia miserable, siente la necesidad de pensar y su pensamiento adquiere un carácter tan abstracto (en el sentido de separado, unilateral) como su vida, como el individuo mismo. Frente a su individualidad inerte, su pensamiento se fija como una potencia exterior, potencia cuyo ejercicio le ofrece la posibilidad de evadirse momentáneamente de un "mundo malo", la posibilidad de un goce momentáneo. Los pocos deseos que le quedan —y que provienen en él, no de sus relaciones con el mundo, sino de su humana constitución corporal— se manifiestan únicamente por repercusión. Esos deseos insuficientemente desarrollados toman entonces el mismo carácter unilateral y brutal del pensamiento y sólo surgen a la superficie a largos intervalos, estimulados por el desencadenamiento de la pasión predominante. Se manifiestan con una violencia inaudita e implican la represión brutal de los deseos normales, naturales. Así, terminan por subyugar el pensamiento" (Ideología alemana). Aquí se desciende desde la categoría social hasta el estudio psicológico de la vida personal, pero en la mayor parte de los casos el camino apenas aparece indicado. Pero la convicción profunda de Marx sobre esta inherencia de la sociedad a la persona permanece inquebrantable a lo largo de toda su obra. De otra manera, no podría sostenerse que la obra de un pensador o de un literato expresa las condiciones generales de la sociedad. Como se trata casi siempre de una expresión inconsciente y no voluntaria, es preciso que esas condiciones se encuentren de algún modo en el fondo de su personalidad y presidan el acto espontáneo de la creación. Pero ¿de qué modo?

Cuando se plantea la tarea de estudiar las obras individuales como expresiones de un período histórico no es tan fácil dejar de lado esta pregunta, si no se quiere convertir al individuo en un agente pasivo que la sociedad o la clase personificadas y fetichizadas utilizan para proyectar su reflejo. Con este procedimiento se regresa a la oposición que Marx explicó y combatió con tanta profundidad. Las categorías sociales se convierten en seres autónomos, actantes y pensantes, que dejan a veces oír su voz a través de ciertos hombres, como los dioses nos comunican sus mensajes a través de los profetas. Para escapar a esa mistificación es necesario tomar en serio la idea de Marx de que “el individuo particular es, a cualquier nivel que se le considere, al mismo tiempo la totalidad”, y averiguar concretamente de qué manera lo es, es decir, hacer psicología.

La ausencia de esta pregunta, el abandono del camino seguido por Marx y el retorno al fetichismo de los fenómenos sociales personificados, es una de las características del marxismo vulgar. Se emplean allí, en la mezcla más indiscriminada, dos sistemas de interpretación de las ideologías incompatibles e igualmente absurdos: tan pronto se las trata como el simple reflejo pasivo de las instituciones económicas, y por ejemplo resulta que la descomposición de las formas clásicas en la pintura moderna “refleja” la descomposición del mundo capitalista; tan pronto se las trata como una forma consciente de acción política, y entonces la religión aparece como una simple maniobra patronal.

El camino seguido por Max consiste, como hemos indicado, en llevar el análisis de las categorías económicas e históricas hasta un nivel de profundidad en el que se manifiestan como el campo vital de toda existencia individual. Y es precisamente en este camino donde surge la exigencia de una psicología, exigencia que está en relación directa con su posición materialista. Cuando critica, por ejemplo, en la cuarta tesis sobre Feuerbach, el tratamiento que da éste a la religión, mostrándola como un desdoblamiento del mun-

do real, anota lúcidamente que si el mundo real necesita de ese reflejo celestial es porque está desgarrado en sí mismo, y que si la familia terrenal es el secreto de la sagrada familia, ello se debe a las contradicciones de la primera. Igualmente, cuando nos dice que “la carencia efectiva de verdad de los lazos familiares es expuesta por el cristianismo como una verdad inquebrantable” (Ideología Alemana), Marx afirma la prioridad de la existencia sobre la idea y señala la necesidad de explicar las características de ésta a partir de las condiciones de aquella. ¿Pero, en qué consisten concretamente la falta de verdad de los lazos familiares, su desgarramiento y su contradicción? Para establecerlo, habría que pasar a una psicología de la familia patriarcal.

Marx estudia, por una parte, las condiciones generales de la religión: la alienación —es decir, el hecho de que los productos de su trabajo intelectual y material y de sus relaciones escapen a los hombres, que no se reconocen en ellos, y se les aparezcan como una fuerza exterior que los condiciona—, la propiedad privada —que confiere poder sobre el trabajo y a veces sobre la vida de otros, y convierte a los hombres en medios y a las cosas en fines introduciendo como mediador y barrera, entre la necesidad y la satisfacción, el derecho del propietario—, etc. Estas determinaciones son esenciales para comprender realmente el fenómeno religioso en su origen y desarrollo. A veces el análisis marxista unifica las dependencias económicas y las familiares, haciendo incluso aparecer la figura del padre en un sentido típicamente freudiano, como cuando nos explica la fuerza de la fe en la “creación”: “Un ser sólo se considera independiente cuando es dueño de sí, y no es dueño de sí sino cuando es a sí mismo a quien debe su *existencia*. Un hombre que vive por gracia de otro se considera dependiente. Pero yo vivo completamente por gracia de otro cuando no sólo le debo el mantenimiento de mi vida sino que además es él quien ha *creado* mi vida, quien es la *f fuente* de mi vida, y mi vida tiene necesariamente su razón fuera de ella cuando no es mi

propia creación. La creación es por lo tanto una representación difícil de eliminar de la conciencia popular. Esta *conciencia* no comprende que la naturaleza y el hombre existen por sí mismos, porque semejante existencia va contra todos los *datos evidentes* de la vida práctica” (4).

Esta apertura de Marx a la psicología no se reduce a ciertas necesidades de explicación precisas y limitadas: está implícita en su concepción del hombre. El carácter totalizante de los conceptos y del método marxistas inicia una perspectiva de comprensión que no puede detenerse arbitrariamente en ningún nivel de la realidad ni reducir lo significativo a las grandes estructuras históricas y tratar lo particular como contingente y carente de importancia para la comprensión del conjunto. Los hombres considerados en su existencia concreta, particular, los individuos, no son simples momentos y agentes inconscientes de una lógica histórica impersonal, de un espíritu universal. Toda la lógica y el sentido de la historia se encuentran en los hombres reales, en las relaciones que tienen entre sí y con la naturaleza, la apariencia de una lógica impersonal viene exclusivamente de que han perdido el control de sus productos y de sus relaciones y, por lo tanto, la historia que producen y que los produce se les revela necesariamente como movida por fuerzas exteriores. Marx no es un economista, sino un crítico de la economía, no se instala en las categorías económicas, mercancía, valor, dinero, precio, capital, etc., para explicar sus relaciones, sino que realiza una crítica histórica y social de cada una de estas categorías, mostrándolas como cierta objetivación de los hombres que les escapa, y descubriendo al mismo tiempo su dinámica interna, sus leyes y sus tendencias, pero poniéndolas siempre en cuestión teóricamente y organizando una acción que las destruya prácticamente. Así, cualquiera que sea el grado de la alienación y el **moca-**

---

4. *Obras Filosóficas*, t. 6º Pág. 38. Ed. Costes. Los subrayados pertenecen en todos los casos al autor citado.

nismo inhumano de los procesos económicos, el hombre que **los mueve**, que se pierde en ellos y los padece como una **necesidad exterior**, no es nunca el simple objeto pasivo de una **historia impersonal**. No hay pues, por una parte, un aparato **objetivo y autónomo de leyes económicas** y, por otra, los **individuos concretos** que les sirven sin saberlo. Hay hombres que se debaten con la naturaleza, que explotan a otros hombres o son explotados, que se relacionan entre sí en la dispersión y la concurrencia, y que ven objetivarse el resultado de sus actos y convertirse en un aparato autónomo de leyes económicas que no controlan. Podría pensarse que es otra manera de formular la misma cosa y que Marx describe como conclusión de un proceso lo que otros constatan como un hecho. Pero esta diferencia es esencial, incluso si se acepta que las leyes descubiertas por Marx pueden ser conocidas independientemente de su método, lo que es absurdo. En efecto, la "simple constatación de los hechos", que no sabe aprehenderlos genéticamente, significa aquí la naturalización, tanto del aparato económico, absolutamente exterior, como de los individuos impotentes ante él. Y así, las condiciones del fenómeno, la explotación, la dispersión, la concurrencia, quedan igualmente convertidas en "simples hechos". Garantizada en esta forma la separación radical de los individuos concretos y el proceso económico, la idea de buscar en los primeros la presencia eficaz de las condiciones del segundo y de ver en éste la alienación de aquellos, resulta sin duda tan peregrina como el intento de explicar la vida anímica de los hombres por la posición de los astros.

El procedimiento de Marx permite por el contrario estudiar las categorías económicas como condiciones de existencia internas y externas de los individuos, y estudiar la vida real de éstos como clave de las categorías económicas. En sus frustraciones y realizaciones, en sus oposiciones y solididades, en su despojo y su riqueza, la persona concentra a su modo el conjunto social. La economía marxista

se niega a dejarse clasificar como ciencia separada porque no acepta la existencia de su objeto como un hecho empírico. Es al mismo tiempo historia, sociología, filosofía. En la medida en que no consagra la separación entre lo interior y lo exterior, entre lo individual y lo colectivo, entre la vida privada y la vida pública, entre la realidad y la fantasía, en la medida en que es un monismo materialista, permanece abierta a la psicología.

La premisa teórica según la cual el individuo es social, plantea la exigencia de saber cómo lo es. La afirmación de que el hombre es un producto de su época, de su clase, de su familia y de su historia personal, plantea la exigencia de saber cómo esos condicionantes se convierten en cualidades propias, en lugar de permanecer como fuerzas extrañas que lo coaccionan y lo determinan. Se plantea la exigencia de saber de qué manera lo exterior deviene lo interior. El marxismo plantea la exigencia de una psicología.

### 3

*Está bien, se dirá. El marxismo necesita desarrollos en este y en muchos otros sentidos, pero, ¿qué tiene que ver eso con Freud y con el psicoanálisis? Acaso Freud no partió de una problemática completamente diferente y llegó a conclusiones que lejos de ser complementarias parecen más bien incompatibles con las de Marx? ¿No pensaba que el sexo, la herencia, los instintos, explican los fenómenos históricos —como la guerra—? ¿No es un decadente que considera lo patológico como la clave de lo normal? ¿No es un pansexualista y pansimbolista que nos convierte en marionetas de nuestra infancia y de nuestro inconsciente?*

Etc., etc.

Otros tendrán ya lista la cita de Lenin: “Desconfío de los que están constante y obstinadamente absorbidos por los problemas sexuales”.

entre

Otros, más rudos, más francos, más ingenuos, abrirán el “Breve Diccionario Filosófico” de la Academia de Ciencias de la URSS. Allí se define el freudismo como “una tendencia reaccionaria idealista, esparcida en la ciencia psicológica burguesa... ahora al servicio del imperialismo, que utiliza estas enseñanzas con el propósito de justificar y desarrollar las tendencias instintivas más bajas y repelentes” (Edición de 1955).

Otros apelarán a una autoridad respetable como Wallon: “Hedonismo, subjetivismo, idealismo, irrealismo”.

Y está además Pavlov, en su doble calidad de materialista y de ruso.

Un poco de calma, camaradas. Comencemos por el pansexualismo. Freud no pretendió nunca dar al sexo el papel de una causa primera capaz de explicar el conjunto de la conducta, pero es un hecho que le confiere una gran importancia, tanto desde el punto de vista de la comprensión de la conducta como desde el punto de vista de su desarrollo. Se trata en efecto de una necesidad inseparablemente biológica y social; arraigada en todo el cuerpo y, sin embargo, tan extraordinariamente socializada que puede perder su función natural, cambiar el objeto que le está biológicamente destinado por otros objetos, o inhibirse del todo, en función de las relaciones interhumanas en que se forma el individuo. En esa necesidad el organismo no se refiere a la naturaleza para conservarse o protegerse, sino que se refiere a otra persona. Freud no piensa que de ella se deriven todas las demás relaciones sociales, sino que ella recibe, desde la infancia, la influencia de todas. Considera el comportamiento como una unidad conflictiva y dinámica y ve en la sexualidad un “prototipo” de sus demás reacciones. Nos muestra por ejemplo cómo nuestra cultura impone, por un largo período de la juventud, el ideal de la abstinencia, dado que el hombre madura para la vida sexual y amorosa mucho antes de que pueda alcanzar una situación económica

que le permita realizar el matrimonio, lo que no ocurre en otras culturas. Cualquiera que sea la manera como trate ese conflicto entre su capacidad personal y su incapacidad social (la segunda, interiorizada, puede convertirse en una incapacidad personal), de todos modos la solución influirá en la estructura de su carácter. Si por ejemplo se fija en el onanismo, "conforme a la condición prototípica de la sexualidad, se acostumbra a perseguir fines importantes sin esfuerzo alguno, por caminos fáciles y no mediante un intenso desarrollo de energía" (Obras, t. 1<sup>o</sup>, pág. 963). Evidentemente la causa del problema es social y económica, pero en la vida sexual se concentra el drama de las relaciones interhumanas. Freud no dice que la sexualidad sea la causa de los fenómenos históricos y sociales, pero descubrió el carácter histórico y social de la sexualidad. Y a quienes pensaban, basándose en sus teorías, introducir una reforma de la vida sexual, les dice que el psicoanálisis "no puede asegurar que tales reformas no hayan de imponer a otras instituciones sacrificios distintos y quizá más graves" (Id., Pág. 983). Sobre el carácter limitado de los ensayos de transformar la educación sexual nos dice: "Queda así demostrado una vez más cuán necio es poner a un traje destrozado un remiendo de paño nuevo, y cuán imposible llevar a cabo una reforma aislada, sin transformar las bases del sistema" (Id., Pág. 1.184). No se puede decir por lo tanto que la sexualidad constituye para Freud una fuerza histórica separada y determinante. En lo que respecta al desarrollo personal, nos muestra la manera como éste se modela en las relaciones interpersonales, a partir de la estructura familiar y a través de la historia individual, y adquiere así sus particularidades, su dirección y su sentido. Se trata de afirmar la prioridad de lo social sobre lo natural en la vida sexual humana, y no al revés.

\* \* \*

Una gran parte de la incomprensión de la teoría Freudiana de la libido viene de la confusión muy frecuente entre sexo y sexualidad genital. Si lo sexual se reduce a las fun-



ciones y a los órganos de la reproducción, no cabe evidentemente hablar de una sexualidad del niño de pecho, pero si lo erótico es, como piensa Freud, una cualidad del organismo que se concentra en ciertas zonas prioritariamente, según las etapas del desarrollo, y que puede permanecer fijado a una o varias de ellas, entonces no tiene por qué limitarse a las edades ni a los actos en que interviene, en forma desarrollada, la sexualidad genital. Freud descubrió una sexualidad infantil y estudió las principales etapas de su evolución a partir del análisis de los adultos y de los problemas de su desarrollo. Es interesante anotar que al establecimiento de estas etapas eróticas infantiles colaboró muy poco la observación directa de los niños, y que fueron descritas por medio de una investigación fundamentalmente indirecta, que lograba captar su permanencia en el hombre maduro. Y esta anotación no se trae a cuento para disculpar a Freud ni solicitar indulgencia para su teoría, sino al contrario, para mostrar mejor la grandeza de su concepción. Porque los psicólogos de la infancia que estudiaron directamente el problema al nivel orgánico y que carecen de toda simpatía por el psicoanálisis, corroboraron después a su modo el descubrimiento de Freud.

Así. Wallon, describiendo la evolución infantil, nos dice: "Hay ciertamente en el niño, como lo sostiene Freud, un período bucal y anal" (5). Y luego nos muestra cómo también hay un período de excitabilidad uretral. El autor discute sin embargo el carácter erótico que Freud atribuye a las satisfacciones que obtiene el niño de estas zonas. Que el placer producido por la excitación de una mucosa sea erótico o no, es un problema que depende fundamentalmente de la amplitud que se da al término. Pero lo que nos interesa subrayar aquí es que Wallon, un marxista militante, miembro activo del Partido Comunista Francés y uno de los más grandes psicólogos contemporáneos, logra efectivamente

---

5. Les Origines du Character chez l'enfant. Pág. 23. P. U. F.

comprobar en el plano orgánico la teoría de Freud sobre la evolución del niño, pero no logra como éste ver el carácter social, dramático e histórico de esos períodos. Porque lo que caracteriza para Freud las tres etapas eróticas infantiles, no son simplemente las tres mucosas predominantemente excitables en cada una de ellas, sino tres tipos de conflictos dramáticos, de cuya solución depende en parte el tratamiento que se dará más tarde a los conflictos de la vida. Y sobra agregar que sin esta perspectiva jamás habrían podido ser descubiertas a partir del adulto.

En efecto, la “etapa oral” no es sólo el período en el que se obtiene el mayor placer en el contacto con el seno materno y sus substitutos. Es el período de la dependencia absoluta, en que el ser se debate entre la presencia y la ausencia (respectivamente colmadora y aniquiladora) de un objeto que no puede alcanzar por su propia actividad. Y Freud nos muestra en *Más allá del Principio del Placer* cómo el niño, cuando apenas el lenguaje comienza a esbozarse en las primeras oposiciones fonéticas, trata de controlar simbólicamente las alternancias de presencia y ausencia de la madre. El complejo de ser pasivamente protegido y, correlativamente, de ser abandonado sin remedio, se estabiliza cuando no es posible una superación dialéctica de esta etapa y cuando un drama posterior remite al hombre a su situación inicial. Por eso puede verse allí, no sólo la excitabilidad de una mucosa, sino el origen de una esquizofrenia (o de la filosofía de un Heidegger. . .) La manera freudiana de abordar el tema, incluso cuando se trata de los momentos iniciales de la evolución del individuo pone en cuestión por lo tanto la estructura de la familia y, a través de ella, la sociedad; porque el resultado depende ahora de la actitud de la madre, de la manera como tome su papel, de las relaciones con el padre y de la actitud de la pareja en el devenir social que puede amenazar o consolidar la estructura familiar vigente.

Tampoco la “etapa anal” puede caracterizarse simple-

mente por la excitabilidad de las mucosas comprometidas en la defecación. Es, como Freud lo señala (Obras, t. 1<sup>o</sup>, Pág. 805), el momento en que la primera prohibición se alza ante el individuo y en que éste comienza a vivir la contradicción entre su deseo inmediato, orgánico, y la norma social a que sus padres tratan de integrarlo —el aseo—. Pero, una vez que se inicia este debate, todo se vuelve significativo, porque la defecación es ahora transgresión de la ley <sup>(6)</sup>, afirmación agresiva del placer contra la norma o interiorización de la ley (control de los esfínteres). Esa primera experiencia de un orden normativo al que tiene que adaptarse la espontaneidad de los propios deseos, puede conducir a una fijación de la contradicción entre lo que yo quiero hacer y lo que otros quieren que yo haga, o a una represión brutal de mis deseos, o a una solución realista —la diferencia entre lo que quiero inmediatamente y lo que me conviene—, etc. Pero, en cualquier caso, el desenlace depende del tipo de normatividad que encuentro ante mí, de la estructura familiar y de sus problemas. Esa sexualidad infantil, tan aberrante para los espíritus pacatos, es pues una teoría que permite comprender la presencia eficaz de la sociedad en el individuo —a través de la mediación familiar— desde los primeros momentos de su desarrollo <sup>(7)</sup>. No se trata de una concepción “pansexualista” de la sociedad, sino de una concepción sociológica del sexo, que sabe descubrir las significaciones que le imprime la historia —individual y colectiva—, sin perder de vista la base biológica. Pero tampoco se trata de concebir la experiencia infantil como absolutamente determinante, haciendo del hombre adulto un esclavo del niño que fue. Freud no pensó nunca que las experiencias in-

---

6. Así los españoles son tan religiosos que expresan cualquier movimiento de rebeldía con la fórmula: “me cago en Dios”.

7. Y tal vez antes: “Antes de existir en sí por y para sí el niño existe por y para los otros; es ya un polo de esperanza, de proyectos y de atributos”. Lagache, *La Psychanalyse*, vol. 6<sup>o</sup>, pág. 14.

fantiles producían sus consecuencias independientemente del contexto social en que fuera a inscribirse la persona.

El enfoque freudiano de la infancia ha sido corroborado por las investigaciones psicológicas posteriores que se desarrollaron en forma completamente independiente de él. Así, Piaget, al estudiar el desarrollo intelectual del niño, encuentra que "los dos hechos fundamentales descubiertos por el freudismo son, primero, que la afectividad infantil pasa por etapas bien caracterizadas, y segundo, que hay una continuidad subyacente, es decir, que en cada nivel el sujeto asimila inconscientemente las situaciones afectivas actuales a las anteriores e incluso a las más antiguas. Ahora bien, estos hechos son tanto más interesantes para nosotros cuanto que resultan ser completamente paralelos a los fenómenos del desarrollo intelectual. También la inteligencia pasa por etapas, y éstas corresponden a grandes rasgos a las del desarrollo afectivo" (8).

No es posible por lo tanto despachar la teoría freudiana con un simple alegato ideológico que se reduzca a señalar la incompatibilidad de algunas declaraciones del autor con el pensamiento marxista. Mencionamos rápidamente la concepción freudiana de las primeras etapas de la afectividad infantil, con el único fin de mostrar un rasgo característico de su pensamiento: la capacidad de ver al hombre, desde el comienzo, arrojado en un drama intersubjetivo, luchando por inscribir su deseo, su movimiento espontáneo hacia la satisfacción en el marco de normas e instituciones que lo preceden. Pero, en realidad, toda discusión seria del psicoanálisis debe comenzar por tomar posición ante su descubrimiento capital, sin el cual la doctrina de Freud queda reducida a una serie de observaciones inteligentes y al hallazgo de unos cuantos problemas típicos: nos referimos al

---

8. Piaget, *La Formación del Símbolo en el Niño* - Se puede encontrar un empleo muy fecundo de estas correspondencias en la obra de Charles Odier: *La Angustia y el Pensamiento*

inconsciente. Freud pretende en efecto que hay una dimensión de nuestra existencia en la que se desarrollan pensamientos, sentimientos y deseos provistos de significación y de eficacia, y que sin embargo desconocemos. "Pensamientos inconscientes", "procesos intelectuales muy complejos, completamente exteriores a la conciencia", etc. Los filósofos se escandalizaron: Sartre, en *El Ser y la Nada*, intentó vanamente dar cuenta de los hechos psicoanalíticos con una teoría (por lo demás muy interesante, en otro sentido) de "la mala fe" (9). Merleau-Ponty, por su parte, trató de reducir el problema, con una incomprensión igual, al hecho de que las significaciones de nuestra vida desbordan a cada momento la conciencia que tenemos de ellas y son inagotables (10). Pero este es otro asunto. Lo que Freud pretende hacernos tragar es verdaderamente escandaloso: la existencia de procesos intelectuales y afectivos, eficaces y significativos, que son inconscientes y que, para colmo, no son fenómenos delimitados y marginales sino que constituyen "el núcleo de nuestro ser". Para comprender el psicoanálisis hay que digerir ese hueso.

Freud afirma que los sueños, los síntomas neuróticos y psicóticos, los actos fallidos, tienen un *sentido* y no solamente *causas*, a pesar de que ese sentido sea completamente desconocido por el sujeto que experimenta estos fenómenos. La Interpretación de los Sueños es tal vez el ejemplo más brillante de la manera como saca a la luz esa significación inconsciente y establece su verdad. Freud nos muestra allí, no solamente "el contenido latente", el sentido del sueño, sino la compleja gramática que utiliza para expresarse, las

---

9. Es cierto, sin embargo, que su concepción de la conciencia ha permitido importantes desarrollos en la teoría psicoanalítica, especialmente en lo que respecta al problema del yo. Ver Lagache, *La Psychanalyse*, volúmenes 3º y 6º.

10. Ambos autores evolucionaron posteriormente en el sentido de una aproximación al psicoanálisis.

leyes que presiden a su elaboración. Considerando estas leyes, podremos tal vez comprender la magnitud de su descubrimiento.

Veamos solamente las dos fórmulas más importantes de la "elaboración onírica": la condensación y el desplazamiento. La condensación es la agrupación en una sola imagen de diferentes personas, lugares o acontecimientos, que poseen cierta significación común. Generalmente las figuras o los hechos así "condensados" en una imagen onírica, pertenecen a muy diversas épocas en la historia del sujeto y poseen grandes diferencias que sin embargo quedan relegadas a un segundo plano para subrayar la significación que los reúne. A veces es necesaria la creación de formas intermedias para aproximar términos difícilmente compatibles, de modo que puedan aparecer representados por una sola imagen. En esta forma, toda una serie de experiencias dispersas en el tiempo y en el espacio encuentran una unidad de sentido y se esclarecen unas a otras, en la medida en que todas plantearon al sujeto el mismo problema. En otro procedimiento, el desplazamiento, consiste en representar una cosa por otra u otras que están vinculadas a ella, una persona por una prenda, un suceso importante por un acontecimiento insignificante que pertenece a la misma experiencia, etc.; y así ocurre un desplazamiento de los afectos, que parecen fijarse en los objetos que no les corresponden. Condensación y desplazamiento son pues dos procesos por los cuales un sentido inconsciente encuentra una expresión indecifrabable para el sujeto; constituyen dos reglas gramaticales del inconsciente. Así Freud nos mostró que los sueños son un lenguaje y, al hacerlo, descubrió los dos grandes medios significativos de todo lenguaje. Condensación y desplazamiento corresponden en efecto a metáforas y metonimia, y Jakobson, que anota esta correspondencia, señala que son los dos medios que tiene el lenguaje para expresar una significación: comprendemos el sentido de una palabra por la sustitución de palabras o frases que tienen un sentido similar

procedimiento metafórico) y por la ubicación en los contextos en que tal palabra puede aparecer y en que no pueden aparecer los substitutos (procedimiento metonímico). La poesía emplea estos dos procedimientos cuando nos muestra las correspondencias afectivas de las cosas y las experiencias —metáfora— y cuando comprueba el hecho de que un contexto —por ejemplo, una persona— impregna con su sentido las cosas que aparecen ligadas a él —metonimia—. Si pasamos a la magia observando en ella la acción de las mismas leyes: destruyo un muñeco que representa a mi enemigo para perjudicarlo o tomo su pluma y lo castigo en ella. La interpretación freudiana de los sueños no solo logra demostrar que tienen una significación, sino que descubre las leyes generales de la significación. El inconsciente se expresa por el lenguaje de los sueños, de los síntomas, de los actos fallidos, de los símbolos, pero su contenido permanece reprimido. Y la represión, según Freud, no es una barrera inasible que separa lo inconsciente de la conciencia: es una estructura del comportamiento que se construye como defensa contra las tendencias que lo amenazan.

Pero no hay que apresurarse a concluir que para Freud la realidad no cuenta y que el hombre se debate indefinidamente con sus propios fantasmas. Existe ciertamente la tendencia a traducir las nuevas experiencias a los términos de las viejas estructuras afectivas, y el hombre puede perder el contacto con la realidad, por ejemplo en la psicosis. Pero puede perderlo porque puede tenerlo. Para lanzar la consigna: lo inconsciente debe volverse consciente, para superar la repetición simbólica de las viejas conductas sedimentadas y promover una superación efectiva, hay que comenzar por reconocer su existencia.

El hombre no se agota en la conciencia que tiene de sí, está habitado por símbolos eficaces que provienen de dramas interpersonales. La proyección que ve en el otro nuestra propia tendencia, la introyección, que asume como

propios sus atributos, son movimientos de un ser que está constituido por sus relaciones con los otros.

4

Se ha discutido largamente sobre el complejo de Edipo, "complejo nuclear de todas las neurosis", y una pieza verdaderamente central en la concepción freudiana. Considerado en sus términos más generales y más universales, viene de la contradicción entre naturaleza y cultura, entre los deseos instintivos y las normas sociales: los primeros se dirigen a la figura de la madre (o sus substitutos) que es la persona natural por excelencia, y las segundas se personifican en la figura del padre (o sus substitutos). El padre aparece generalmente como el portador de la primera norma social, "la norma de las normas" (Levi-Strauss), la prohibición del incesto. Los antropólogos interpretan la universalidad de esta norma como una garantía de la cohesión social: para afirmar y hacer necesaria la relación extra-familiar es preciso romper la relación intra-familiar. Los lazos culturales se estrechan con una ruptura de los lazos familiares. Es interesante anotar que Freud había comprendido este hecho desde 1897.<sup>(11)</sup> Evidentemente, las formas del complejo de Edipo varían enormemente en función de la estructura de la familia y, por lo tanto, de la evolución económica que la rige<sup>(12)</sup>.

---

11. "El horror al incesto (como algo impío), se basa en el hecho de que, a consecuencia de la vida sexual en común (aún en la infancia), los miembros de la familia se mantienen permanentemente unidos y pierden su capacidad de entablar contacto con los extraños. Así, el incesto es antisocial, y la cultura consiste en la progresiva renuncia al mismo" —Los Orígenes del Psicoanálisis. Págs. 247 - 248.

12. No discutiremos aquí sobre su existencia en las sociedades matrilineales. Los argumentos de quienes la afirman (como G. Roheim) parecen mucho más fuertes que los de quienes la niegan (como Malinowski).



En el complejo "clásico" de nuestra cultura, el niño ve en el padre al mismo tiempo un inhibidor y un modelo, la prohibición inicial y el polo de identificación que termina por interiorizar y convertir en un control interior. El resultado de ese primer encuentro se convierte en un esquema afectivo y simbólico, extraordinariamente variable, según la situación social de los padres, la manera personal como desempeñen sus funciones, etc. Así, lo social se instala de entrada en lo más íntimo de la persona, ya que define los términos del drama inicial. Llegamos ahora al problema capital del psicoanálisis: el complejo de Edipo es verdaderamente decisivo en la formación de la personalidad, de su solución depende la estructura del comportamiento; ¿pero la forma y el sentido de este complejo es a su turno un hecho histórico y social que se modifica según la historia de las clases y de sus relaciones? O, al contrario ¿nos encontramos ante un hecho universal cuyas variaciones son de carácter estrictamente particular? En otros términos: ¿la historia social imprime su huella al individuo a través del complejo de Edipo? O, al contrario ¿nos vemos obligados a estudiar separadamente la historia social y la psicología individual? ¿La concepción freudiana brinda la posibilidad de vincular a través de todas las mediaciones la problemática más íntima de la persona y la problemática de la comunidad a que pertenece, o más bien consagra su separación y establece su inconmensurabilidad?

Para un pensamiento ecléctico, es seguramente suficiente poder determinar uno a uno los "factores que condicionan la vida de un individuo: la clase, la situación económica, la familia particular, su historia personal dentro de esa familia, etc. Y no le preocupará el hecho de que esos "factores" permanezcan aislados unos de otros y actúen sobre el hombre como fuerzas independientes que determinan en su convergencia casual una trayectoria, ni se cuidará de encontrar una relación necesaria entre esos factores y un orden de prioridades que permita derivar los condicionados de los condi-

cionantes. Pero esta posición es insostenible para un pensamiento dialéctico, y si, como nosotros pensamos, es imposible despachar con una simple crítica ideológica la concepción freudiana del desarrollo y la estructura de la personalidad, no queda más remedio que interrogar sobre la historicidad del complejo de Edipo, y de los complejos anteriores y posteriores íntimamente vinculados a él <sup>(13)</sup>.

La premisa básica para abordar positivamente estos interrogantes es la prioridad, en el seno mismo del Edipo, de lo social sobre lo particular. Debe establecerse ante todo que el sentido que adquiere en cada caso la relación niño-madre-padre depende de los modelos sociales vigentes y que, cualquiera que sea esta relación, ausencia real o funcional de uno de los dos progenitores, conducta superprotectora o superinhibidora, el sentido del drama está siempre en función de los modelos vigentes, sea que los contraríe o que se ajuste más o menos a ellos. Finalmente, que esos modelos mismos pueden entrar en crisis con los cambios en la estructura y situación de las clases.

Si consideramos una sociedad de campesinos pequeños-propietarios, con una economía familiar relativamente autónoma en lo que respecta a la financiación, el trabajo y el mercado, en la que predomina una familia fuertemente patriarcal y aislada, y de otro lado, una sociedad de campesinos sin tierra que trabajan bajo un sistema de explotación servil para una aristocracia terrateniente, nos encontramos ante dos formas de organización social que modifican profundamente el sentido del drama edípico. En el primer caso, el doble papel de inhibidor y modelo que desempeña el padre se puede presentar en todo su rigor, hasta el punto de que la identificación con él implique y refuerce la rebelión; mientras que, en el segundo caso, nos encontramos ante

---

13. La importancia del período pre-edípico —oral y anal— en la vida posterior, depende de la solución del Edipo mismo. Ver: Jean Laplanche, Holderlin et la Question du Père, Págs. 42-45.

una figura del padre vencido, con el que toda identificación adquiere un sentido completamente diferente. Se constituyen dos modelos del complejo de Edipo que rigen el campo afectivo y simbólico del grupo. Esto quiere decir que las características particulares de una familia adquieren su peso específico en función de esos modelos. Un problema formalmente similar, como la ausencia del padre o de la madre, adquiere una significación diferente.

Freud nos habla de un Super-Yo colectivo, que evoluciona con la historia, "por la influencia de factores externos". El Dios de Moisés, sin nombre y sin imagen, es, en su concepción misma, una poderosa represión de todo lo sensual que se adhiere a la vida imaginaria y al lenguaje, y proviene de cierta forma de liquidación de la organización matriarcal de la sociedad. La religión monoteísta introduce notables cambios en la vida afectiva de la humanidad y, para cada hombre, una nueva relación con los símbolos que expresan sus temores, su dependencia y su necesidad de protección y de coacción. Pero cuando Freud investiga el origen del monoteísmo egipcio, nos da una explicación clásicamente marxista: "Las condiciones políticas de Egipto habían comenzado en esta época a influir poderosamente sobre la religión. Gracias a las conquistas del gran Thotmes III, Egipto se había transformado en una potencia mundial, habiendo añadido el reino de Nubia al sur y Palestina, Siria y una parte de Mesopotamia al norte. Este imperialismo se refleja entonces en la religión con el carácter de universalismo y monoteísmo. Como el faraón no sólo regía Egipto sino también Nubia y Siria, la divinidad tuvo que perder su carácter nacional, y de igual manera que el faraón era el único y omnipotente señor del mundo conocido por los Egipcios, así también debía ser su nueva divinidad" (Moisés y el Monoteísmo). El padre es ciertamente el transmisor de la ley y su primera figura concreta, pero la ley que él transmite no es la simple prohibición del incesto, es una ley histórica y socialmente constituida que determina sus funciones. La mi-

tología social no es la suma de las mitologías individuales producidas en cada familia a partir de las contradicciones generales de la especie humana, entre norma y deseo instintivo, por ejemplo, es una formación simbólica que se deriva de la estructura de la sociedad y se imprime al individuo a partir de su experiencia primera.

Habíamos dicho al comienzo de este artículo que el análisis marxista de las categorías económicas conduce a la descripción de un campo psicológico. Sabemos por ejemplo que en el origen del capitalismo se generó, en ciertas capas burguesas y pequeño-burguesas, una fuerte tendencia al ahorro con destino a la inversión productiva. La vida familiar se organiza sobre una severa limitación del consumo y el tiempo se valoriza, no como el elemento del desarrollo humano, sino como el elemento de la acumulación del capital. En varios países esta situación corresponde al surgimiento del puritanismo protestante que sanciona y glorifica las necesidades de la acumulación de capital, convirtiéndolas en una moral. El ahorro generalizado se convierte en una represión del disfrute en todos los niveles de la existencia, que comanda las formas de educación y genera desde la infancia sus mitos y sus complejos. Se modifican así las relaciones del hombre con Dios, con el Diablo, con su padre y con su propio cuerpo. Lo que Freud nos ofrece no es una explicación opuesta a la de Marx sino las mediaciones y la gramática inconsciente que permiten derivar concretamente la mitología protestante de la estructura económica. Al interpretar, en el sentido freudiano, los mitos y las religiones, es decir, al traducir su lenguaje simbólico a los términos de la vida real, a los dramas que en ellos se proyectan y se ocultan a la vez, nos encontramos en realidad mucho más cerca de sus fundamentos históricos, económicos y sociológicos, que si nos reducimos a declarar que son fenómenos irracionales producidos por la impotencia y la ignorancia de los hombres. Porque está muy bien decir que la familia celestial no es sólo un reflejo de la familia terrenal sino la

demostración de que esta última está en contradicción consigo misma, hasta el punto de necesitar ese reflejo; pero Freud nos ofrece los instrumentos teóricos para continuar el análisis.

\* \* \*

Se reprocha frecuentemente al psicoanálisis el haber introducido una concepción determinista del hombre que convierte las experiencias infantiles en causas incommovibles, restando toda eficacia a las experiencias posteriores, salvo el tratamiento analítico. Este reproche está tanto más injustificado cuando que para Freud la vida que se limita a repetir simbólicamente una experiencia original y que se desenvuelve como un círculo vicioso, no es una definición de la condición humana, sino de la enfermedad mental. Puede decirse con Foucault que "es en ese círculo en donde reside la esencia de las conductas patológicas. El enfermo está enfermo en la medida en que el lazo del presente al pasado no se da en el estilo de una integración progresiva" (Enfermedad mental y Personalidad). Los conceptos de fijación y regresión, característicos de la comprensión freudiana de los desórdenes psíquicos, carecerían de toda significación en una perspectiva determinista que redujera el presente al pasado. Por el contrario, nos encontramos aquí con una visión dialéctica del tiempo. Como se sabe, la razón analítica es incapaz de comprender la temporalidad porque para ella el pasado ya no existe, el futuro no existe aún y el presente no es más que el límite ideal que divide esas dos inexistencias. Y como esta formulación es válida para cualquier momento anterior o posterior, el tiempo se evapora. Para Freud, en cambio, el pasado es una dimensión actual de nuestra existencia. Ninguna conducta se explica completamente como respuesta a la situación inmediata. Captamos el mundo circundante y a los otros con toda nuestra vida y no solamente con nuestros sentidos, y por esta misma razón, el presente actúa sobre el pasado: cada tarea, cada obstáculo, cada necesidad y cada posibilidad ponen en cuestión las estructuras arcaicas de nuestro ser. El futuro, es decir, el conjunto de

posibles e imposibles, aparece también como un condicionante del presente. El contacto con la realidad no es algo inmediatamente dado a los hombres: podemos perderlo y reconquistarlo, es un trabajo y un problema.

La segunda premisa para una historialización del complejo de Edipo está en el hecho de que las estructuras psicológicas, constituidas en la primera infancia, permanecen relativamente abiertas en cuanto a su sentido y que hay una acción del presente sobre el pasado. La historia viva del momento confiere a nuestros conflictos sedimentados un contenido que los define retrospectivamente. Ciertamente, la personalidad de Dostoiewski puede estudiarse a partir del conflicto con un padre brutal y del complejo de culpa por la muerte de éste; pero ese drama está inscrito en una historia colectiva caracterizada precisamente por la supervivencia de una autocracia amenazada por la irrupción del capitalismo, de la clase obrera, del racionalismo, de la furiosa desesperación de una juventud pequeño-burguesa, etc. El drama edípico, fuera de este marco histórico, no habría tenido el mismo sentido ni habría producido los mismos resultados. La idea de que el hombre es una totalidad (contradictoria) y no una suma de influencias dispersas, es básica en las ciencias humanas. Piénsese por ejemplo lo que ocurriría si tratáramos de comprender la visión del mundo subyacente en un autor componiéndola a partir de elementos aislados: desaparecería el sentido de la obra.

El psicoanálisis permite situar en su verdadero nivel el problema de las relaciones entre la obra y la vida y entre la vida y la época.

## 5

La incompreensión de ciertos marxistas para con el psicoanálisis los conduce a curiosas paradojas. Lukács, por ejemplo, que rechaza el pensamiento de Freud como decaden-

te, contraponiéndole a Pavlov (La Significación presente del Realismo crítico), nos dice sin embargo que Dostoiewski “es un maestro inigualado de la psicología” (¿Existencialismo o Marxismo? ¡Pero si la psicología de Dostoiewski es un auténtico anticipo del psicoanálisis! El nos habla de “pensamientos inconscientes”, nos describe con todo rigor el complejo de Edipo, subraya su carácter inconsciente y proclama su universalidad (Los Hermanos Karamazov), destaca el carácter revelador de los sueños, describe al místico como un criminal reprimido, denuncia la ambivalencia del amor y el odio, etc., etc. Pero debemos anotar inmediatamente que la incomprensión de la mayor parte de los marxistas para con la obra de Freud no se explica exclusivamente, aunque éste sea el motivo fundamental, por el dogmatismo en que ha caído la doctrina revolucionaria durante las últimas tres o cuatro décadas. En realidad, el psicoanálisis desprovisto de una verdadera sociología científica y de una crítica histórica rigurosa, como la que podría encontrar en el marxismo y sólo en él, está continuamente amenazado por un naturalismo individualista que trata de interpretar todos los fenómenos de la vida social como irrupción o represión de los instintos. Freud nos describe a veces la civilización como un gigantesco aparato destinado a la represión de los instintos y llega incluso a creer que existe “el peligro de la extinción de la especie humana víctima de su desarrollo cultural”, aunque, más prudente que algunos de sus discípulos, se apresura a agregar: “La ciencia no se propone atemorizar ni consolar tampoco. Mas, por mi parte, estoy dispuesto a conceder que las conclusiones apuntadas, tan extremas, deberían reposar sobre bases más amplias y que quizá otras orientaciones evolutivas de la humanidad lograran corregir los resultados de las que aquí hemos expuesto aisladamente”. (Obras, t.1º, Pág. 984).

Este tipo de interpretaciones fantásticas y completamente vulgares se encuentra con frecuencia en la obra de Freud. Para tomar sólo un caso, nos referiremos a su lamen-

table ensayo sobre la guerra. Lo que más nos impresiona en esta torpe especulación es la incapacidad de comprender el carácter contradictorio y brutal de la civilización capitalista, en la que no ve más que la represión y sublimación de los instintos más bajos, llegando incluso a considerar la guerra como una explosión pasional en la que los pueblos se levantan contra la coerción educativa de esa “magna comunidad de intereses creada por el tráfico y la producción”. Es algo tan grotesco como si dijéramos que la naturaleza humana, dañada por el pecado original —el deseo incestuoso y el instinto de destrucción—, rompió las barreras morales con las que se trataba de mantenerlas en el camino del bien, y se dejó llevar una vez más por las tentaciones de Satanás. ¡Sólo que aquí las barreras morales son nada menos que la civilización capitalista! De esta manera se naturaliza el “aparato represor” del que ya no se sabe si es la policía que reprime las huelgas o el Super-Yo que reprime los instintos. Cuando el psicoanálisis no se basa en una sociología histórica y dialéctica y es incapaz de una crítica social, puede derivar hacia toda clase de fantasías naturalistas, de explicaciones aberrantes y de interpretaciones reaccionarias, incluso en la obra gigantesca de su fundador. Esto no significa, sin embargo, que se pueda clasificar a Freud como un ideólogo conservador. En muchas ocasiones manifestó su simpatía por el marxismo, del que sólo tenía algunas nociones rudimentarias, como lo confesaba siempre que trataba de formular algún reparo a las tesis vulgarizadas que conoció. Al final de su vida escribió: “Sé que mis comentarios sobre el marxismo no prueban de mi parte, ni un amplio conocimiento, ni una comprensión correcta de las obras de Marx y Engels. Después he leído —con verdadera satisfacción— que ninguno de los dos autores ha negado la influencia de las ideas y de los factores del Super-Yo. Esto quita valor al contraste entre marxismo y psicoanálisis que yo creía que existía” (E. Jones, Vida y Obra de Sigmund Freud, t. 3º, Pág. 364). Su actitud combativa ante la religión, su aprobación de la revolución rusa: “La subversión soviética se



nos muestra —a pesar de todos sus ingratos detalles— como el mensaje de un futuro mejor” (Obras, t. 2º, Pág. 873), su búsqueda heroica de la verdad contra todos los prejuicios, su voluntad de someter lo irracional a la razón que lo llevó a lanzarnos la consigna “¡Atrévete a saber!”, son manifestaciones de un hombre que nadie tiene el derecho a calificar de conservador. Pero, precisamente por ello, sus desvaríos ideológicos señalan con toda nitidez los peligros que amenazan al psicoanálisis cuando carece de un fundamento sociológico firme. El asunto se vuelve mucho más grave si abandonamos la obra de Freud y consideramos ciertas tendencias muy difundidas en el psicoanálisis contemporáneo. Porque ya no se trata de errores, contradicciones y desviaciones naturalistas que están en conflicto permanente con los descubrimientos efectivos y con las implicaciones del método, sino que aquí la carencia señalada compromete directamente las adquisiciones innegables del psicoanálisis y confiere a éste una nueva significación realmente reaccionaria.

Ocurre esto cuando, desprovisto de toda perspectiva crítica sobre la estructura social, termina por integrarse a una sociedad alienada, fundada en la explotación y en la competencia, y se convierte para ella en un motivo de justificación, en la medida en que le permite separar los problemas personales de sus raíces sociales. Se cambia así en una ideología que colabora a consagrar y fetichizar las relaciones económicas y las formas de vida que les corresponden, llamándolas “normales” y tomándolas como metas del trabajo terapéutico, que consiste entonces en adaptar el paciente a la sociedad. Y de esta manera, la “cura” ya no es solamente una liberación del enfermo prisionero de sus símbolos, para que pueda luchar en el mundo real, sino que conlleva una soterrada valoración de ese mundo y, so pretexto de “fortalecimiento del yo” y de “incremento de la confianza en sí mismo”, propone en realidad una lucha por el éxito, tal como se da en la sociedad, es decir, fundado sobre la alienación y la explotación, y considera masoquista toda

conducta que no busque el triunfo en la escala de valores vigente. Comentando esta tendencia, muy difundida en Norteamérica, Levi-Strauss decía: "No es suficiente que cierta forma de integración sea posible y prácticamente eficaz para que sea verdadera y para que estemos seguros de que la adaptación así realizada no constituye una regresión absoluta con relación a la situación conflictiva anterior". (Antropología estructural).

El psicoanálisis, como teoría y como práctica, no puede permanecer inmune a la valoración implícita de la sociedad en que opera. Los conceptos mismos se modifican cuando la compleja concepción freudiana de la génesis de la enfermedad es substituída poco a poco por la idea simple de frustración, a la que no se opone realización o liberación, sino satisfacción; y la exigente y arriesgada técnica inaugurada por Freud se convierte en un método indirecto de persuasión que trata de mostrar las desventajas de la enfermedad con respecto a las excelencias de la adaptación a la "realidad". Con todo, mientras el problema permanezca dentro del consultorio o del hospital y se limite al tratamiento de los casos verdaderamente patológicos, estas modificaciones pueden parecer insignificantes, y la intervención del analista está justificada aunque sus presupuestos sociales no lo estén. Pero cuando lo vemos convertido en especialista de "relaciones humanas", en asesor político o consejero industrial, la tendencia señalada ya no se reduce a sutilezas teóricas y técnicas, y adquiere su verdadera significación de ideología reaccionaria. Y cuando el "counselor" se dedica a suavizar los conflictos obrero-patronales, procurando que el personal modifique su actitud ante los problemas sin que se transformen los problemas mismos, y descubriendo los móviles profundos que dificultan la "adaptación a la realidad", el psicoanálisis queda adaptado él mismo a la sociedad y convertido en un arma de las clases explotadoras. La crítica marxista de esta ideología pseudo-freudiana está obligada por una parte a denunciar claramente su carácter

justificativo y fetichizante de las relaciones sociales existentes, y por otra, a restablecer el vínculo fundamental entre las estructuras sociales y las vivencias personales. Para esta última tarea la obra de Freud es verdaderamente irremplazable, puesto que permite seguir, en el itinerario particular de cada vida, la interiorización y el conflicto de las instituciones y las funciones imperantes en la sociedad. Por esta razón, la crítica marxista de las tendencias reaccionarias del psicoanálisis resulta dogmática e ineficaz cuando rechaza en bloque las grandes adquisiciones de la obra de Freud que constituyen un avance cualitativo en el conocimiento del hombre.

Hemos señalado sumariamente los peligros que amenazan al psicoanálisis como teoría y como práctica cuando carece de una base marxista. Esto nos permite volver al problema que planteábamos a propósito del complejo de Edipo: 1º el carácter constituyente de la historia social con respecto a la organización familiar y a la significación de las etapas del desarrollo infantil y, 2º la necesidad de fundamentar una acción del contexto social y de las experiencias de la vida adulta, capaz de modificar el sentido de los dramas iniciales. Ahora bien, el artículo de Freud sobre la guerra, a que nos referimos, no se caracteriza solamente por su incapacidad de comprender las contradicciones del capitalismo y del imperialismo, sino también —y este es el punto que nos interesa subrayar aquí—, por la incapacidad de estudiar psicoanalíticamente el conflicto, es decir, de comprender los contenidos afectivos, mitológicos y simbólicos que adquieren los hechos en la conciencia de los combatientes. Estas dos limitaciones son correlativas y tienen un origen común: la perspectiva radicalmente anti-historicista adoptada por Freud en este caso, que se contenta con contraponer dos fuerzas, los instintos agresivos y la “civilización” como represión y sublimación, desprovistas ambas de toda especificación temporal y de toda referencia a las situaciones concretas. **Habría sido necesario** mostrar en la vida

real de los hombres bajo el sistema capitalista, la dispersión, la carga inmensa de hostilidad y competencia, la oposición de intereses, la contradicción antinómica de las clases, y la negación mítica de todo ese desgarramiento en la visión exaltada de la patria común y su lucha contra el "enemigo exterior". Entonces se podría verdaderamente estudiar los complejos procesos anímicos que llevan a tantos hombres a matar y a hacerse matar por los intereses del capital imperialista, contrapuestos a los suyos propios, y la manera como canalizan sus propios dramas en el drama colectivo. El psicoanálisis tiene sin duda mucho que decirnos sobre la guerra, pero Freud fue aquí infiel al psicoanálisis porque carecía de una base marxista.

\* \* \*

Habíamos dicho que hay en Marx una exigencia insatisfecha de psicología y que hay en Freud una respuesta a esa exigencia. El marxismo pasa del contenido manifiesto al contenido latente cuando comprende, por ejemplo, la obra de un místico a partir de la estructura social que se expresa inconscientemente en ella. Pero no es suficiente, para dar este paso, establecer una analogía formal entre la obra y la sociedad, ni mostrar que los valores y la concepción del hombre que rigen en la primera corresponden a las relaciones que predominan en la segunda. Es necesario estudiar un lenguaje simbólico que tiene muchos niveles de referencia, porque el místico, para expresar a su manera la estructura social, comienza por inscribirse en ella con su infancia, con su cuerpo, con su sexualidad. Freud descubrió ese carácter lingüístico y simbólico de la vida humana. Podría decirse sin embargo que subsiste una diferencia insalvable y es que Marx refiere la obra a la estructura de la sociedad mientras que Freud refiere los mitos religiosos a los mitos personales y éstos a los dramas infantiles. Esta diferencia sería realmente insalvable si no existiera, entre uno y otro término de referencia, una relación necesaria. Pero el hombre se

entra en un sistema de producción en calidad de economista: comienza por vivirlo como un conjunto de mandatos y prohibiciones, de funciones y valores, en sus necesidades, en su cuerpo, en su familia, y ese sistema imprime su sello a cualquier aventura personal.

Confucio decía: "Tu hijo no es tu hijo sino el hijo de su tiempo". Cierto; pero él empieza a ser hijo de su tiempo ya en la manera que tienes de ser su padre.

(1964).